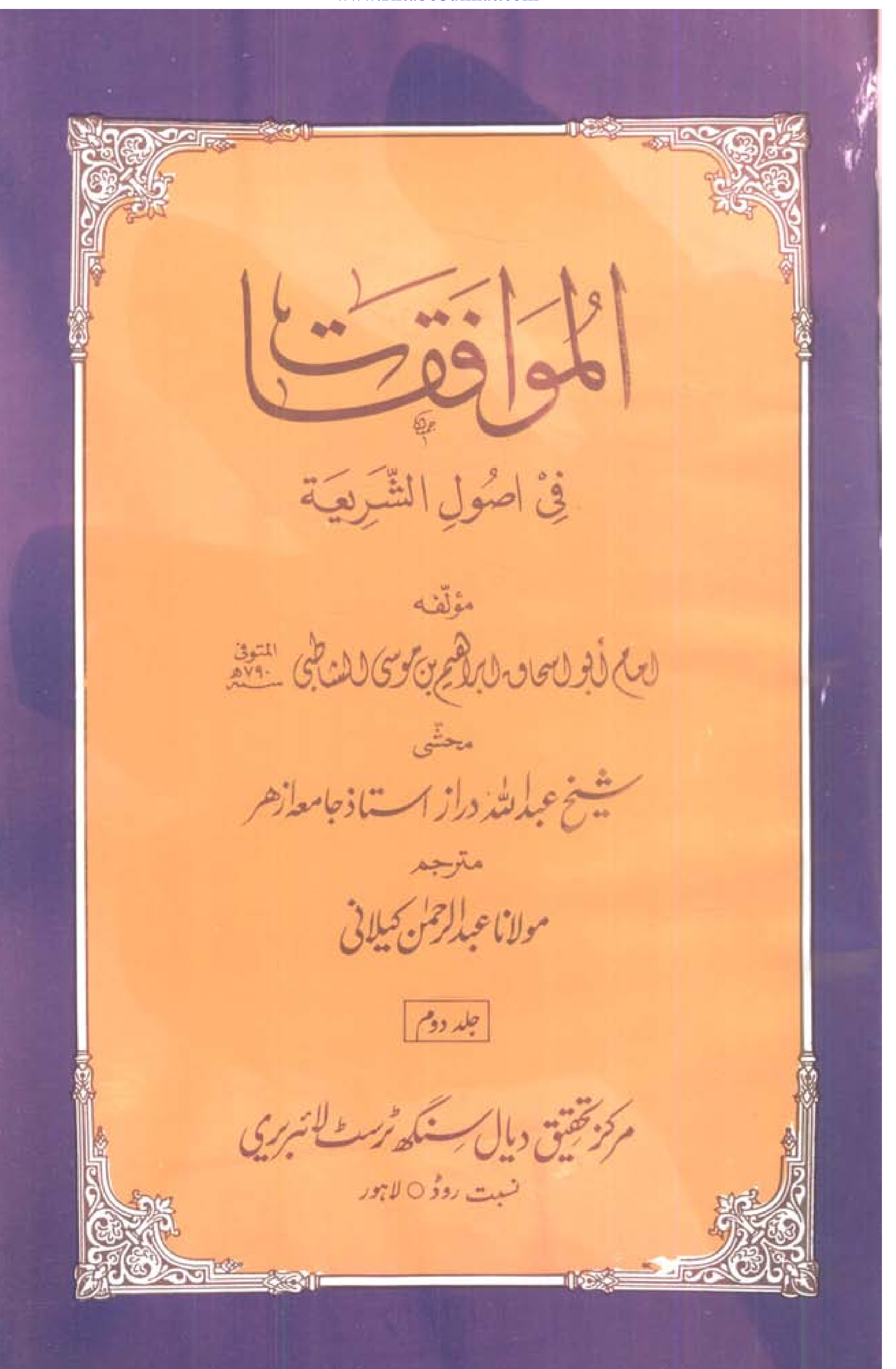


الموافقات
فی اصول الشریعۃ
مؤلفہ
امام ابو اسحاق ابراھیم بن موسیٰ الشاطبی المتوفی سنہ ۷۹۰ھ
محشی
شیخ عبداللہ دراز استاذ جامعہ ازھر
مترجم
مولانا عبدالرحمٰن کیلانی
جلد دوم
مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری
نسبت روڈ ○ لاہور

سلسلہ مطبوعات نمبر ۴۴

ناشر مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نسبت روڈ لاھور

طابع محمد خلیق

مطبع ٹرو پرنٹ ۱۲۸۔ فیروز پور روڈ لاھور فون 7580463.64

آرٹ ورک
و نگران طباعت عبدالقیوم

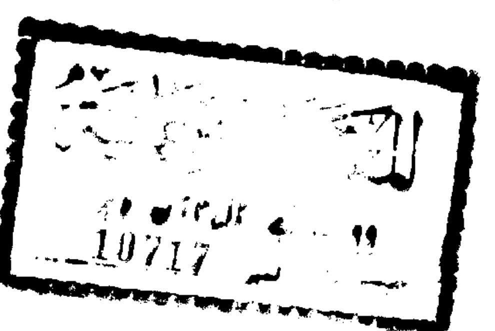
زیراھتمام حافظ علام حسین ریسرچ آفیسر ریسرچ سیل

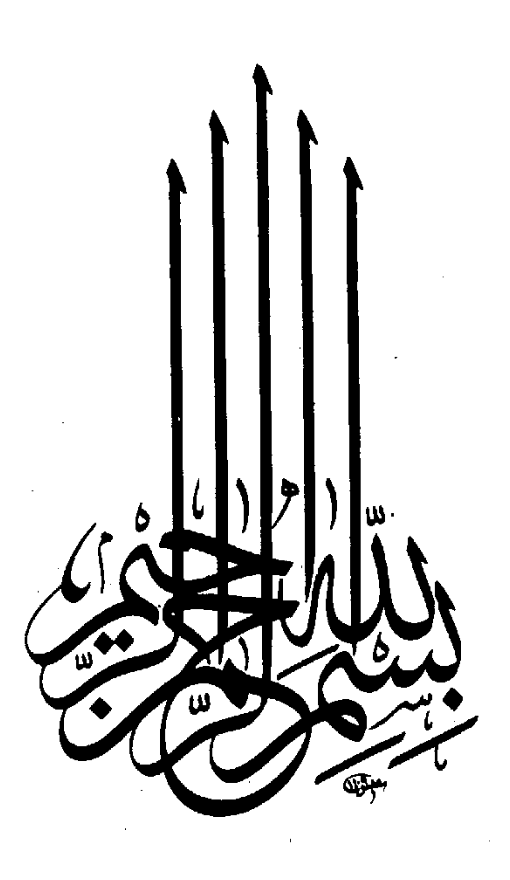
طبع اول جولائی ۱۹۹۴

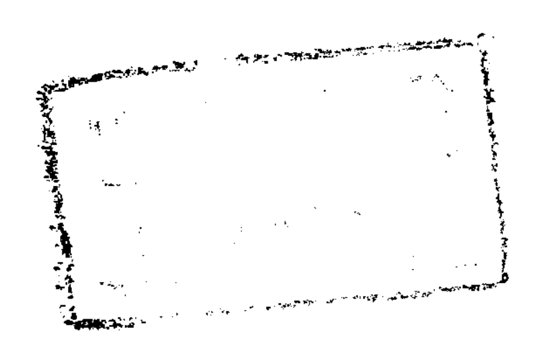
جلد دوئم الموافقات

تعداد گیارہ صد

قیمت ۲۵۰ روپے




بسم اللہ الرحمن الرحیم



فہرست مضامین

فہرست مضامین

الموافقات جلد دوم

پیش لفظ

الحمد للہ الذی خلق الانسان فی احسن تقویم وجعلہ عاقلا لاستنباط المجھول من المعلوم. وزینہ بالعلم والبیان و علمہ علم الاصول والاستدلال لاقامۃ شریعتہ فی کل زمان ثم الصلوۃ والسلام علی نبیہ آخرالزمان المبعوث الی کافۃ الناس بشیرا ونذیرا وداعیا الیہ باذنہ وسراجا منیرا. وعلی آلہ واصحابہ واھل بیتہ الطیبین الطاھرین . امابعد!

شارع حقیقی تو اس کی ذات والاصفات ہی ہے جس نے اس ساری کائنات کو وجود بخشا ہے۔ اس کائنات کے قیام کے اصول وضع فرمائے ہیں۔ اس کائنات میں انسان کو اشرف واحسن بنایا ہے۔ اسی خلاق عظیم نے انبیاء ورسل کو یہ مرتبہ ومقام بخشا ہے کہ ان کی پیروی کی جائے۔ من یطع الرسول فقداطاع اللہ کے حملے سے رسول کی اطاعت کو ہی اطاعت خداوندی قرار دیا اور وما ینطق عن الھوی ان ھوالاوحی یوحی کے حوالے سے ہر حکم رسالت کو شریعت الٰہی ہونے کی سند عطا کی۔ اسی ذات قدوسی صفات نے وشاورھم فی الامر کے حوالے سے رسول اللہ ﷺ کو اپنے متبعین کو اس دنیوی زندگی کے کام کاج کو چلانے کیلئے کئے جانے والے انتظام میں مشیر بنانے کیلئے حکم فرمایا۔

یہ ایک بدیہی امر ہے تئیس سالہ زندگی میں پیش آنے والے واقعات و معاملات من و عن ویسے نہیں ہوسکتے تھے کہ قیامت تک کیلئے آنے والے واقعات و معاملات ان پر ہو بہو منطبق ہوسکیں۔ انسانی زندگی ہمیشہ تغیر پذیر رہتی ہے۔ احوال و ظروف بدلتے رہتے ہیں۔ اس لئے یہ ضروری تھا کہ انسانی زندگی کیلئے ناگزیر حقیقتوں کو معیار ٹھہرا کر کچھ ایسے قواعد وضع کر دیئے جائیں جو پیش آمدہ معاملات میں حکم کی تلاش میں ممد ومعاون ہوں اور یہ قواعد

شارع حقیقی کی رضا سے متصادم نہ ہوں۔
اس مقصد کے حصول کیلئے علمائے اسلام نے بڑی تگ و دو کی اور اصول قانون یا اصول فقہ پر ایک ایسا ذخیرہ تیار کیا جس کی مثال دنیا کی قانونی تاریخ میں نہیں ملتی۔ ہر دور کے علماء نے اس ذخیرہ میں اضافہ کیا۔

علامہ شاطبی کی زیر نظر کتاب اسلامی اصول قانون کی ایک معتبر کتاب ہے جس میں علامہ نے اس فن کا کما حقہ احاطہ کیا ہے۔ اس کتاب کی بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ مذاہب اربعہ کے اصولیین کی آراء پر ایک مکمل تبصرہ ہے اور آئندہ کیلئے فن اصول کے طلبا کیلئے ایک نمونہ کمال ہے۔ مفتی، مجتہد، قاضی اور ولی الامر کیلئے اس کا مطالعہ ایسے گوشے کھولتا ہے کہ وہ تلاش حکم میں منشائے شارع حقیقی کو پالیتا ہے اور کسی دشواری سے دوچار نہیں ہوتا اس لئے اس کتاب میں علامہ نے جو کچھ بھی کہا ہے وہ قرآن و سنت سے مستنبط ہے۔[1]
لغت اور اسلوب زبان کے اعتبار سے کتاب خاصی مشکل ہے اس لئے اس کے ترجمہ کے سلسلہ میں خاصی دشواریاں پیش آئیں۔ کئی ایک مترجمین کو اس کام پر مامور کیا گیا لیکن کما حقہ کتاب کو مفہوماً و لفظاً اردو کالب میں تبدیل نہ کیا جاسکا۔ بالآخر جناب مولانا سید عبد الرحمن کیلانی صاحب نے اس کام کو سرانجام دیا۔ انسانی بساط کی حد تک مؤلف کے مفہوم کو اردو کالب میں ڈھالنے کی کوشش کی گئی ہے تاہم ابن آدم سے خطا اور کمی کا امکان بہر حال موجود رہتا ہے۔ اگر اس میں کہیں کوئی ایسی کمی نظر آئے تو قارئین سے درخواست ہے کہ ادارہ کو مطلع فرماویں۔
ادارہ اس کتاب کو مصر کے معروف عالم عبد اللہ دراز کے حاشیہ کے ترجمہ کے ساتھ شائع کر رہا ہے۔ عبد اللہ دراز کے حاشیہ نے اس کاتب کو اور زیادہ مفید بنا دیا ہے۔ جہاں کہیں کتاب میں کوئی گنجلک تھی حاشیہ نگار موصوف نے اسے صاف کر دیا ہے۔ جہاں تبصرہ و تنقید کی ضرورت محسوس کی وہاں تنقید بھی کی ہے۔ اس طرح یہ کتاب فن اصول فقہ میں ایک قابل اعتناء کتاب بن گئی ہے۔
ہماری مقننہ اور عدلیہ سے متعلق طبقہ کی اکثریت عربی دانی سے محروم ہے۔ اس لئے ادارہ نے مہمات کتب فقہ و اصول فقہ کے تراجم کا اہتمام کیا ہے۔ چنانچہ یہ کتاب بالخصوص

مقننہ سے متعلق اصحاب کی رہنمائی کرنے میں خاص مقام رکھتی ہے۔

ادارہ متروکہ وقف املاک بورڈ حکومت پاکستان کا مشکور ہے جس کے مالی تعاون سے یہ منصوبہ پایہ تکمیل کو پہنچ سکا۔ میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب ریسرچ آفیسر اور جناب حافظ عبد الحفیظ صاحب ریسرچ اسسٹنٹ کا بہت ممنون و مشکور ہوں کہ ان کے علمی اور عملی تعاون اور اس کام سے مکمل دل بستگی کے بغیر یہ کام پائیہ تکمیل تک پہنچانا خاصا مشکل تھا۔

جناب مولانا عبد الرحمن کیلانی صاحب بھی لائق صد مبارکباد ہیں کہ ان کی محنت شاقہ سے وہ علمی ذخیرہ جو ہمارے پاس ہوتے ہوئے بھی ہم اس سے استفادہ کے قابل نہ تھے لائق استفادہ ہو گیا ہے اور ہم بجا طور پر اس کو اپنی ملی زندگی میں کار آمد بنا سکتے ہیں۔

ادارہ نے کتاب کے ظاہری اور باطنی حسن وخوبی کو قائم کرنے کی اپنی سی کوشش کی ہے۔ اللہ تعالی اسے قبول فرمائے اور ملت اسلامیہ پاکستان کیلئے باعث برکت بنادے۔ آمین۔

(فقیر حافظ غلام حسین)
قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل

۱۰/جون ۱۹۹۳ء

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مصنف کا تعارف

ڈاکٹر محمود الحسن عارف۔

امام ابو اسحاق الشاطبی دنیائے اسلام کے ان قابل فخر اور حیات جاوداں رکھنے والے فرزندوں میں سے ایک ہیں جن کی تصانیف نے ایک عالم کو متاثر کیا اور جنہوں نے اپنی لافانی کتب کے ذریعے اندلس کی تاریخ میں خصوصی طور پر شہرت اور بقائے دوام کی سعادت حاصل کی۔ اور جن کے متعلق بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ

ع ثبت است بر جریدۂ عالم دوام ما

لیکن شومی قسمت سے زندہ وجاوید کتابوں کے اس جلیل القدر مؤلف کے بہت سے حالات زندگی ابھی تک پردہ خفا میں ہیں۔ اور جو حالات تاریخ نے محفوظ رکھے ہیں وہ اتنے مختصر ہیں کہ ان سے قاری کے ذہن وفکر کی تشفی نہیں ہوتی۔

نام ونسب اور خاندان: امام شاطبی کا پورا نام "ابراہیم بن موسیٰ بن محمد اور خاندان بنو لخم تھا(۱)۔ ان کی نسبت اللخمی۔ الغرناطی، المالکی اور الشاطبی اور کنیت ابو اسحاق تھی(۲)

۱۔ بنو لخم: اساطیر کی رو سے بنو لخم کا سلسلہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے ملتا ہے۔ ایک روایت کی رو سے حضرت یوسف علیہ السلام کو جب ان کے بھائیوں نے کنوئیں میں پھینکا تو انہیں جس شخص نے کنوئیں سے نکالا وہ ایک لخمی تھا۔ نبو لخم کا سلسلہ نسب یوں ہے۔
نبو لخم بن عدی بن الحارث بن مرہ بن اود بن زید بن یشجب بن عریب بن زید بن کھلان بن سبا

جائے ولادت وتاریخ ولادت امام الشاطبی کی تاریخ پیدائش اور جائے پیدائش نامعلوم ہے۔ مشہور سوانح نگار ابن فرحون لکھتے ہیں۔

ولم اقفع علی مولده(۳) ان کی تاریخ پدائش مجھے معلوم نہ ہو سکی

ان کی دو نسبتوں میں سے ایک نسبت الشاطبی اندلس کے مشہور شہر "شاطبہ" کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ یا تو بذات خود شاطبہ میں پیدا ہوئے یا پھر وہ ان مہاجرین کی اولاد تھے جو شاطبہ سے نقل مکانی کر کے غرناطہ میں آ کر آباد ہوئے تھے۔ بہر حال انہیں شاطبہ سے گہری نسبت تھی۔

اساتذہ کرام: ان کے اساتذہ میں وقت کے بڑے بڑے جید علما شامل ہیں تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ امام ابن الفخار الابیری۔ رحمہ اللہ امام شاطبی ان کی وفات تک ان کے ہمراہ رہے۔

۲۔ ماہر علوم لسانیہ۔ ابوالقاسم السبتی۔ شارح مقصورہ حازم۔

۳۔ امام عصر ابو عبداللہ التلمسانی۔ ۴۔ امام علامہ ابو عبداللہ المقری

۵۔ قطب الدائرہ شیخ ابو سعید بن لب ۶۔ امام جلیل ابن مرزوق

۷۔ ابو علی منصور بن محمد الزداوی ۸۔ علامہ مفسر ابو عبداللہ البلنسی

۹۔ الحاج العلامہ الخطیب ابو جعفر الشقوری۔ ۱۰۔ ابو العباس القباب

۱۱۔ ابو عبداللہ الحفار(۴)

تبحر علمی: امام شاطبی اپنے دور میں علم و تبحر کی مسند اعلی پر فروکش تھے۔ ان کی ذات علوم وفنون کا سمندر اور علم و عمل کی بحر بیکراں تھی۔ ابن فرحون ان کے متعلق لکھتے ہیں۔

الامام العلامه المحقق القدوه الحافظ الجليل المجتهد، كان اصوليا مفسرا ،فقيها ،محدثاًلغوياً ،بيانياً، نظاراً، ثبتاً ،ورعاً صالحاً ،زاهداً، سنيا ،اماما ،مطلقا ،بحاثا ،مدققا، ،جدلياً ،بارعاً فى العلوم . من افراد العلماء المحققين الاثبات واكابرالائمه المتقين الثقات له القدم الراسخ والامامه العظمى فى الفنون فقهاًواصولاً وتفسيراً وحديثاً و عربيه وغير هامع التحرى والتحقيق له

استنباطات جلیله و دقائق منیفه و فوائد لطیفه والبحاث شریفه و قواعد محرره محققه علم قدم راسخ من الصلاح والعفه والتحری والورع حریصاً علی اتباع السنه مجانباً للبدع والشبهة ساعیافی ذالک مع ثبت تام منحرفا عن کل ما ینحو للبدع واصلها (۵)

ابن مرزوق نے ان کے حالات میں انہیں شیخ، استاد، فقیہ امام، محقق علامہ اور الصالح قرار دیا ہے جو ان کے حق میں بہت بڑی شہادت ہے۔ (۶) یاد رہے کہ ابن مرزوق اپنے دور کے اکابر علماء اور الشاطبی کے اساتذہ میں سے تھے۔

تلامذہ: ان کے شاگردوں کی فہرست میں جو چند نام محفوظ رہ سکے ہیں وہ یہ ہیں۔

۱۔ ابو یحیی بن عاصم

۲۔ القاضی المؤلف ابی بکر بن عاصم۔

۳۔ شیخ ابو عبد اللہ البیانی وغیرہ (۷)

وفات: ان کی وفات بروز بدھ ۸ شعبان ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء میں ہوئی اور غرناطہ کی خاک میں اسودہ ہوئے۔ رضی اللہ عنہ (۸)

عادات و اخلاق: جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ امام شاطبی مکمل طور پر اسلاف کا نمونہ تھے۔ وہ متبع سنت، متقی، پرہیز گار۔ عابد و زاہد اور قاطع بدعت بزرگ تھے اور بدعت پرستوں سے دوستی اور تعلق رکھنا گوارہ نہیں فرماتے تھے۔ بدعت پرستوں سے انہیں جو نفرت تھی اس کا اندازہ اس امر سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان کی زندگی میں انہیں اس گروہ کی طرف سے سخت ابتلا اور آزمائش کا سامنا کرنا پڑا۔ مگر ان کے پائے استقامت میں تزلزل پیدا نہ ہوا۔ اس موقع پر آپ نے جو اشعار کہے ان میں آپ فرماتے ہیں۔

بلیت یا قومی والبلوای منوعة ... بمن ادریه حتی کار یر دینی

دفع لمضرة لا جلباً لمصلحة ... فحسی اللہ فی عقلی وفی دینی (۹)

ترجمہ: اے میری قوم میں طرح طرح کی آزمائشوں میں مبتلا کیا گیا ہوں۔ یہاں تک کہ

حواشی نمبر ۱ تا ۹ از ابن فرحون الدیباج (در مقدمہ الاعتصام)

قریب تھا کہ وہ مجھے ہلاک کر دیں۔ میرا مقصد دفع مضرت ہے۔ جلب مصلحت نہیں۔ اللہ تعالی میری عقل اور میرے دین میں مجھے کافی ہے۔

تصانیف: جیسا کہ اوپر بیان ہوا

انہوں نے عربی زبان وقت کے جید اور نامور علماء سے سیکھی تھی۔ وہ اجتہاد اور علم و تحقیق میں یکتائے روزگار تھے اور کم عمری میں بڑے بڑے علماء پر فائق سمجھے جاتے تھے۔ ان کی عادت تھی کہ وہ اہم مسائل و احکام میں اپنے شیوخ سے بحث و مذاکرہ کر کے ایک رائے قائم کرتے تھے۔ ان کے یہ مذاکرات معروف ہیں۔ ان کی تمام تصنیفات نہایت عمدہ اور ان کی مہارت علمی کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔ جن کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ الاعتصام: ان کی یہ اہم تصنیف علم توحید یا علم العقائد کے موضوع پر مشتمل ہے۔ جس کے کل دس ابواب ہیں۔ اس کا مقدمہ علامہ سید رشید رضا مصری نے لکھا اور یہ عظیم الشان کتاب دارالکتب العربیہ (قاہرہ سے ۱۳۳۱ھ/۱۹۱۳ء) میں تین حصوں میں طبع ہو چکی ہے۔ (۱۰)

۲۔ الموافقات: اس کا نام، عنوان التعریف باسرار (یا باصول) التکلیف ہے۔ جو اصول فقہ میں جامعیت کی حامل ہے۔ اور جو اس وقت اردو میں ترجمہ ہو کر آپ کے ہاتھوں میں ہے یہ کتاب مطبع دولت التونسیہ تونس سے ۱۳۰۲ھ میں چار جلدوں میں طبع ہوئی۔ بعد ازاں کئی اور جگہوں سے بھی طبع ہو چکی ہے۔ (۱۱) بقول ابن فرحون یہ کتاب بے مثال تصنیف ہے۔ جو مصنف کی امامت پر دلالت کرتی ہے۔ صاحب ایضا المکنون اور بروکلمان نے اس کا ذکر عنوان التعریف کے عنوان سے کیا ہے (۱۲) بقول بروکلمان اس کے قلمی نسخے کئی مقامات پر محفوظ ہیں۔ (۱۳)

۱۰۔ عمر رضا کحالہ ۱۱۸/۱ معجم المطبوعات العربیہ، ۱۰۹۰/۱۔ ۱۰۹۱

۱۱۔ معجم المطبوعات ۱۰۹۱/۱۔ عمر رضا کحالہ نے ان دونوں کتابوں کا الگ الگ ذکر کیا ہے۔ ابن فرحون نے باسرار التکلیف کے بجائے باصول التفسیر لکھا ہے۔

۱۲۔ ایضاح المکنون۔ ۱۲۷/۲

۱۳۔ بروکلمان تکملہ ۲/: ۳۷۴-۳۷۵

۳- شرح علی الخلاصہ: موضوع علم نحو- بقول ابن فرحون اس کا نام "کتاب اصول النحو" تھا- "الخلاصہ فی النحو" ابن مالک (شیخ جمال الدین ابی عبد اللہ محمد بن عبد اللہ البطائی الجبانی (م- ۶۷۲ھ) کی الفیہ کا دوسرا نام ہے- جس کی متعدد علماء نے شروح لکھی ہیں (۱۴) جن میں امام الشاطبی کی شرح بھی شامل ہے- جو چار بڑی جلدوں میں تھی- مگر اس وقت اس کا کسی کتب خانے میں موجود ہونا ثابت نہیں ہوتا- جس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ کتاب دستبرد زمانہ کا شکار ہو گئی- جس کی تائید ابن فرحون کے اس بیان سے ہوتی ہے کہ یہ کتاب مصنف کی زندگی میں ضائع ہو گئی تھی (۱۵)

۴- عنوان الاتفاق فی علم الاشتقاق: یہ کتاب علم الصرف کے موضوع پر تھی اور مصنف کی زندگی میں ضائع ہو گئی تھی (۱۶)

۵- کتاب المجالس (۱۷): اس میں امام شاطبی نے اپنے مخصوص انداز میں البخاری کی کتاب البیوع کی شرح لکھی ہے- (۱۸)

۶- کتاب الافادات والانشادات: یہ دو کراسوں (اجزاء) میں ہے- اس میں ادبی لطائف اور نکات بیان کئے گئے ہیں (۱۹)

۱۴- کشف الظنون- ۱۵۱/۲

۱۵- ابن فرحون (ص ج)

۱۶- عمر رضا کحالہ ۱۱۸/۱: ابن فرحون (ص ج)

۱۷- معجم المطبوعات ۱۰۹۱/۱

۱۸- ابن فرحون- (ص ج)

۱۹- ایضاً

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ والصلوٰۃ والسلام علی رسول اللہ

کتاب "الموافقات" کا تعارف

قرآن کریم ہی شریعت کا قاعدہ کلی ہے اور اسی پر ملت کا انحصار ہے۔ سنت بھی درحقیقت قرآن کریم ہی کی طرف لوٹتی ہے۔ جو اس کے مجمل کی تفصیل بتلاتی پیچیدہ مقامات کی وضاحت کرتی اور اس کے اختصار کی تشریح کرتی ہے۔ للذا جو شخص احکام شریعت سے روشنی حاصل کرنا چاہتا ہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ کتاب و سنت کی طرف رجوع کرے یا پھر ان قواعد کی طرف، جو اجماع اور قیاس کے ذریعہ کتاب و سنت سے یقینی طور پر متفرع ہوتے ہیں۔

کتاب و سنت دونوں عربی زبان میں ہیں۔ اور اہل عرب، عربی زبان کے استعمال کے دَوران واضح کلام، اس کے ظاہر و مجمل، حقیقت و مجاز، عام اور خاص، محکم اور متشابہ واضح حکم اور اس کی مرادیں عادتاً تمیز کر لینے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ لہٰذا ایک طالب شریعت کے لئے ان دو باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ پہلی یہ کہ وہ عربی زبان میں خطاب کے پہلوؤں سے واقف ہو کر کلام میں اس کے مفاہیم کا لحاظ رکھ سکتا ہو۔ گویا اجتہاد کے ارکان میں سے ایک اہم رکن عربی زبان میں مہارت ہے۔ اور یہ چیز علمائے اصولیین کے ہاں مسلّم ہے۔ جیسا کہ ان علماء کے پیشرو امام شافعیؒ نے بھی اپنی تصنیف "رسالۃ الاصول" میں اس بات کو تسلیم کیا ہے۔

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ تکالیفِ شرعیہ لوگوں پر دینی احکام کو بجبر ٹھونسنے کے لئے وضع نہیں کی گئیں بلکہ شارع کے ان مقاصد کی تحقیق کے لئے وضع کی گئی ہیں۔ جو دین و دنیا دونوں میں عامۃ الناس کی بھلائی اور بہتری کے قیام کے لئے ضروری ہیں۔ اور شریعت کے ہر حکم میں مندرجہ ذیل امور میں سے کسی ایک کا ضرور لحاظ رکھا گیا ہے:۔

۱۔ یہ حکم ان ضروریات خمسہ (دین، نفس، عقل، نسل اور مال) میں سے کسی ایک کی حفاظت کے لئے ہوگا، جو کسی بھی قوم و ملت کی معاشرتی زندگی میں بنیاد کا کام دیتے ہیں۔ اگر ایسے

احکام موجود نہ ہوں تو نہ دنیا میں بہتری اور بھلائی قائم رہ سکتی ہے اور نہ ہی آخرت میں نجات حاصل ہوسکتی ہے۔

۲۔ یا پھر یہ حکم حاجیات (جیسے باہمی معاملات) کے کسی حکم کی حفاظت سے متعلق ہوگا۔ ضروریات کے احکام کے علاوہ اگر یہ احکام نہ ہوں تو لوگوں پر زندگی اجیرن ہوجائے۔

۳۔ یا پھر یہ حکم تحسینیات میں سے کسی چیز کی حفاظت سے متعلق ہوگا۔ ایسے احکام اخلاق کو سنوارنے اور عادات کو بہتر بنانے کے لئے ہوتے ہیں۔

۴۔ اور یا پھر یہ حکم مندرجہ بالا تینوں امور میں سے کسی بھی ایک کی تائید و تکمیل کے لئے ہوگا۔

یہی وجہ ہے کہ فقہ کا کوئی باب خواہ وہ عبادات سے متعلق ہو یا معاملات و عقوبات وغیرہ سے، ان مصالح کی رعایت اور ان مقاصد کی تحقیق سے خالی نہ ہوگا۔ احکامِ شرعیہ انہی مقاصد کی تحقیق کے لیئے وضع کیئے گئے ہیں۔

اور یہ بات تو سب جانتے ہیں۔ کہ مذکورہ بالا تینوں مراتب میں اوامر کی بجا آوری اور نواہی سے پرہیز کے احکام کے درجات میں نمایاں فرق ہونا ضروری ہے۔

یہی وہ وسیع سمندر ہے جس کے لئے لمبی چوڑی تفاصیل اور بنیادی قواعد کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ اس سلسلہ میں شارع کے مقاصد کو منضبط کیا جاسکے۔ (اس لحاظ سے کہ ابتدائً وضعِ شریعت میں شارع کا مقصد کیا تھا؟ اور اس لحاظ سے بھی کہ شارع کا مقصد فی الحقیقت تفہیم احکام تھا۔ یا پھر شارع کا مقصد تکالیف شرعیہ میں اس کے اقتضآت کو ملحوظ رکھنا تھا اور ان تکالیف کو احکام شرعیہ کے تحت لانا تھا)۔

انہی مقاصد کی تحقیق، ان کی تفصیل، ان کی اقسام اور کتاب و سنت میں تلاش و تجسس کے بعد اس سے نتائج حاصل کرنا ہی وہ علم ہے جسے اسرار شریعت کی معرفت کا علم کہا جاسکتا ہے۔ اور یہ علم ہر اس شخص کے لیئے انتہائی ضروری ہے جو شریعت کے تفصیلی دلائل کو ملحوظ رکھ کر احکام شرعیہ کے استنباط کا ارادہ رکھتا ہے۔

جو شخص شریعت کے بنیادی قوانین سے صرفِ نظر کر کے محض جزئی دلائل پر انحصار کرے گا تو ان جزئیات میں تضاد پیدا ہوگا اور ایک جزئی دلیل کا دوسری سے ٹکراؤ واقع ہوجائے گا۔ بالخصوص اس صورت میں کہ اس شخص کے پیش نظر شارع کے مقاصد کا کوئی معیار نہ ہو کہ وہ یہ سمجھ سکے کہ کونسی چیز اخذ کرنے کے قابل ہے اور کون سی چیز ترک کر دینے کے قابل

ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ جزئیات کا اعتبار کلیات کے ساتھ ہی کیا جائے۔ اور موجودات کی جملہ اقسام میں جزئیات کا کلیات کے ساتھ ایسا ہی تعلق پایا جاتا ہے۔

امام غزالیؒ نے امام شافعیؒ سے نقل کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے۔ وہ اپنے بیان "استنباط کے سلسلہ میں مجتہد کو کون کون سی باتوں کو ملحوظ رکھنا چاہیئے" کے بعد کہتے ہیں کہ وہ (یعنی مجتہد) سب سے پہلے قواعد کلیہ کو ملحوظ رکھے اور جزئیات پر انہیں فوقیت دے۔ جیسے ان تصریحات سے معلوم ہوجاتا ہے کہ احکام شریعت کے استنباط کے لئے دو باتیں ضروری ہیں ایک عربی زبان کا علم اور دوسرے اسرارِ شریعت اور اس کے مقاصد کا علم۔

جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے تو یہ بات صحابۂ کرام اور خالص عرب تابعین میں فطری طور پر موجود تھی۔ لہٰذا انہیں عربی زبان کے قواعد کو منضبط کرنے کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ بالکل اسی طرح صحابہ کرامؓ دوسری صفت سے بھی متصف تھے۔ وہ طویل مدت رسول اللہ کی صحبت میں رہے تھے اور ان اسباب کو جانتے تھے جن کے مطابق شریعت مرتب ہو رہی تھی پیش آمدہ حالات وواقعات کے مطابق قرآن بتدریج نازل ہو رہا تھا۔ اور سنت اس کی تعبیر پیش کرتی جاتی تھی۔ تو ان صحابہ کرامؓ نے صفائی قلب کے ساتھ شریعت کے مصالح کو معلوم کر لیا۔ اور ان مقاصد کو بھی جان لیا جو شارع نے تشریع کے سلسلہ میں ملحوظ رکھے تھے۔ جیساکہ اسے ہر وہ شخص جانتا ہے۔ جو صحابہ کرام رضی اللہ کی رائے لیتے وقت ان کی آپس کی گفتگو پر کچھ واقفیت رکھتا ہو۔ یا اس بات پر واقف ہو کہ ائمہ کرام جب کسی مسئلہ میں توقف کرتے تو احکام شریعت اخذ کرنے کے سلسلہ میں صحابہ کرام سے کیونکر مشورہ کرتے تھے۔

لیکن بعد کے لوگوں میں یہ دونوں صفات مفقود تھیں۔ لہٰذا ضروری تھا کہ عربی زبان کے استعمال کے قواعد بھی منضبط کئے جائیں اور شرعی احکام میں شارع کے مقاصد کو بھی چنانچہ تمام ائمہ ان قواعد کی تدوین کے لئے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ کسی نے تھوڑے سے قواعد بیان کئے تو کسی نے زیادہ۔ اور ان قواعد کا نام "اصول فقہ" رکھا گیا۔

اجتہاد کے لئے پہلا وصف چونکہ زبان عربی میں مہارت ہے۔ تو ان ائمہ نے اس فن میں ہر وہ چیز داخل کر دی جس کی استنباط کے سلسلہ میں کسی مرحلہ پر بھی ضرورت پیش آسکتی تھی اور جسے آئمہ لغت نے بیان کیا تھا حتیٰ کہ آپ دیکھیں گے کہ اصولِ فقہ کی اس صنف میں زیادہ تر قواعد اسی قسم کے ہیں پھر ان قواعد میں ان چیزوں کا بھی اضافہ کر دیا جو تصورِ احکام (فرض، واجب، سنت

وغیرہ) سے تعلق رکھتی تھیں۔ علاوہ ازیں علم کلام کے کچھ مقدمات اور مسائل کو اس (اصول فقہ) میں شامل کر دیا گیا۔

حالانکہ انہیں تدوینِ فقہ کے سلسلہ میں چاہیئے یہ تھا کہ وہ صرف کتاب و سنت اور اس کے مختلف پہلوؤں سے متعلق ٹھوس قواعد بیان فرماتے۔ یا پھر ایسے قواعد جو اجماع، قیاس اور اجتہاد سے متعلق تھے۔

علاوہ ازیں ان حضرات نے اجتہاد کے رکن ثانی (شارع کے مقاصد کی تحقیق) سے متعلق انتہائی غفلت برتی اور اس باب میں کچھ کلام نہ کیا ماسوائے ان چند اشارات کے جو شارع کے مقاصد کی علت کی اقسام بیان کرتے ہوئے قیاس کے باب میں آ گئے ہیں۔ شارع کے مقاصد تین قسموں کے ہیں۔ ضروریات، حاجیات اور تحسینیات۔ چاہیئے یہ تھا کہ محنت و کوشش کے ساتھ انہیں تین قسموں کی تفاصیل تلاش کر کے اصولِ فقہ کی تدوین کی جاتی نہ یہ کہ اس فن میں دوسرے علوم کے بہت سے مسائل خواہ مخواہ بھرتی کر دیئے جاتے۔

———×———

پانچویں صدی ہجری تک یہ فنِ انہی حدود کے اندر ٹھہرا رہا اور وہی مباحث برقرار رہے جو صدرِ اول میں مدون ہوئے تھے، پھر اس (اصولِ فقہ) پر جو نیا کام ہوا وہ صرف یہ تھا کہ کسی نے ان کا خلاصہ پیش کر دیا تو کسی نے شرح لکھ دی اور کسی نے انہیں اصولوں کو مختلف انداز میں پیش کر دیا۔

یوں علم الاصول کی ایک بڑی قسم (مقاصد الشارع) مدت مدید تک ناقابلِ التفات ہی رہی حالانکہ وہ زیر بحث علم کا ایک رکن تھی۔ تا آنکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے آٹھویں صدی ہجری میں ابو اسحاق شاطبی کو اس نقص کے تدارک کی توفیق بخشی۔ جنہوں نے اس عظیم الشان علم کے پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہوئے اس واقع شدہ خلا کو پُر کیا اور اس فن کی ایک عظیم عمارت کھڑی کر دی۔ انہوں نے ان مقاصد کو چار اقسام میں تقسیم کیا۔ پھر ہر قسم کی تفصیل بیان کرتے ہوئے ہر تکلیف شرعی کو ادا کرنے والے مکلف کے مقاصد کا اضافہ کیا اور اس قسم کو اپنی کتاب الموافقات میں ۶۲ مسائل اور ۴۹ فصلوں پر پھیلایا۔ اس کتاب میں مؤلف اس بات پر روشنی ڈالتے ہیں کہ احکام شرعیہ کیسے عامۃ الناس کے مصالح کو ملحوظ رکھتے ہیں نیز یہ کہ ان احکام میں تمام بنی نوع انسان کے لئے اور ہمیشہ کے لئے ایک مربوط

نظم موجود ہے۔ خواہ یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ یہ دنیا ابد الآباد تک قائم رہے گی اور کبھی ختم نہ ہوگی۔ کیونکہ احکام شرعیہ میں لوگوں کے رواج اور عادات کا بالخصوص لحاظ رکھا گیا ہے۔ اور یہ بھی بتلایا گیا ہے۔ کہ عادات کی بنا پر جو احکام میں لچک پیدا کی جاتی ہے وہ فی الحقیقت احکامِ شریعت کی تبدیلی نہیں ہوتی بلکہ ایسے (علاقائی یا زمانی) اختلافات کو بھی قواعد شرعیہ کی طرف ہی لوٹایا جائے گا۔ مصنف (شاطبی) کہتے ہیں کہ ہماری اس شریعت کی خاصیت کشادگی ہے اور اس کی شان رفق (نرمی اور نرم خوئی) ہے جو کمزور اور شہ زور دونوں قسم کے لوگوں کی ایک کثیر جماعت پر بآسانی لاگو ہو سکتی ہے۔ اور فہیم اور کند ذہن ہر قسم کے لوگوں کو ہدایت کی راہ پر چلانے کی اہلیت رکھتی ہے۔

وہ مباحث جو ناقابل التفات سمجھے جاتے رہے

مصنف شاطبیؒ نے اس فن کی تجدید و تعمیر، قواعد کے اصل تلاش کرنے اور وضع شریعت کے معاملہ میں شارع کے مقاصد کے کلیات کی بنیاد بتلانے پر ہی اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ اس کتاب کے مباحث کی تفاصیل پیش کرنے میں بڑی تگ و تاز سے کام لیا ہے۔ وہ اپنی تلاش و تجسس سے ایسے قیمتی اور پوشیدہ موتیوں کو نکالنے میں کامیاب ہوئے جن کا روحِ شریعت سے گہرا واسطہ ہے اور علم اصول سے ان کی گہری نسبت ہے۔ انہوں نے آغاز کتاب میں تیرہ۱۳ قاعدے بیان فرمائے۔ بعدہٗ پانچ فصول میں اس علم کے بنیادی قواعد کی تمہید پیش کی ہے تاکہ ایسے مسائل جو ان قواعد و اصول سے اخذ کئے جاتے ہیں پوری روشنی میں سامنے آجائیں۔ بعد ازاں مصنفؒ احکامِ خمسہ شرعیہ کی طرف متوجہ ہوئے تو اس میں اس انداز سے بحث کی جو علم اصول کی پہلی کتابوں میں کہیں بھی نہیں پائی جاتی تھی۔ انہوں نے مباح، سبب، شرط، عزائم، رخصتوں اور نواہی پر اس تفصیل سے بحث کی کہ کتاب کا چوتھا حصہ انہی مباحث میں صرف ہو گیا جس سے آپ فقہ فی الدین کے بارے میں خاصی معلومات حاصل کر سکتے ہیں۔ مصنف نے دلائل کی یہ قسم بیان کرتے ہوئے تشریع کے بارے میں عظیم الشان اصول مرتب فرمائے ہیں اور اسی مقام پر احکام شرعیہ کے ان قواعد پر مبنی ہونے کی یوں وضاحت کی ہے کہ آپ اس ساری کتاب کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے کی تائید کرتے ہوئے اور آپس میں مربوط پائیں گے۔

پھر مصنفؒ پر اللہ تعالیٰ نے گوہر حکمت اور اصول کے مغز ـــــ جس کی علامات بیان ہوچکیں اور کتاب وسنت کے مباحث سے ان کا رشتہ استوار ہوچکا، خواہ یہ مباحث کتاب وسنت دونوں سے متعلق تھے، یا کسی ایک سے، اور احکام میں ان کے عوارضات یعنی تشابہ، نسخ، اوامر، نواہی، خصوص، عموم، اجمال، بیان وغیرہ کو کھول دیا اور یہ چیز کبھی ہاتھ نہ لگ سکتی تھی اور نہ ہی ان مباحث کی بلندیاں آشکارا ہوسکتی تھیں۔ مگر اس شخص کے لئے جس نے ایک طویل مدت تک نظری اور عملی لحاظ سے قرآن کریم کو اپنا انیس ہم سخن اور ہم نشین بنایا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کی مدد سے کتب احادیث کا احاطہ کرنے اور ان سے معانی اخذ کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ پھر ایسے شخص کی ائمہ سابقین کے کلام پر بھی نظر ہونا چاہیئے اور اسے سلف متقدمین کی آراء سے بھی استفادہ کرنا چاہیئے۔ معہذا اس کے لئے دین سے متعلق خداداد بصیرت کا ہونا ضروری ہے۔ حتیٰ کہ کتاب پڑھنے کے دوران آپ یوں محسوس کریں گے کہ مصنف علیہ الرحمۃ کسی بلند پہاڑ کی چوٹی پر کھڑے ہوکر شریعت کے موارد و مصادر کو جھانک رہے ہیں۔ وہ اس کی گزرگاہوں کا احاطہ کئے ہوئے اس کی پگڈنڈیوں کو دیکھ رہے ہیں (جو کچھ وہ بیان کرتے ہیں محسوس کرنے کی بناپر کرتے ہیں اور اپنے تجربہ کی بناپر قواعد سازی کرتے ہیں۔ اور ان قواعدِ شرعیہ کو شریعت کے استقرائی دلائل کے ساتھ مضبوط بناتے ہیں۔ وہ ایک آیت کو دوسری آیات سے، حدیث کو دوسری احادیث سے اور ایک اثر کو دوسرے آثار سے عقلی دلائل اور نظری وجوہ کی بنیادوں پر یوں ساتھ ملاتے ہیں کہ شک کا شائبہ تک باقی نہیں رہتا اور وہم کے سب راستے مسدود ہوجاتے ہیں۔ اور اس طریقے سے، جو تواتر معنوی کی ہی ایک قسم ہے، حق نکھر کر سامنے آجاتا ہے۔ اور اسی چیز کا التزام مصنف نے اپنے تمام مباحث اور دلائل میں کیا ہے۔ حتیٰ کہ وہ خود کہتے ہیں ـــــ اور ان کا یہ کہنا درست اور بجا ہے ـــــ کہ یہی طریقہ ہے جو ان کی کتاب کی خاصیت ہے)

بلاشبہ مصنفؒ نے ان مسائل میں ادلہ شرعیہ سے قرآن کریم کے مقام کو خوب واضح کردیا ہے کہ قرآن کریم ہی تمام دلائل کی اصل ہے اور جملہ احکام کلیہ اس میں مذکور ہیں۔ جن کی وضاحت کے لئے سنت کے بیان کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ نیز قرآن سے متعلقہ اضافی علوم کی اقسام کی وضاحت کرتے ہوئے یہ بھی بتلایا ہے کہ استنباط کے لئے ان علوم میں سے

کونسے علوم ضروری ہیں اور کونسے غیر ضروری ہیں۔ پھر قرآن کے ظاہر و باطن کی حد بندی کرتے ہوئے یہ وضاحت بھی کی ہے کہ استنباط کے سلسلہ میں کونسے باطنی معنی درست قرار دیئے جاسکتے ہیں اور کونسے نادرست ہیں۔ پھر یہ ثابت کیا ہے کہ مکی سورتیں تمام تر کلیات شریعت پر مشتمل ہیں اور مدنی سورتیں انہی کلیاتِ شریعت کی تفصیل و تعبیر ہیں۔ نیز یہ بھی کہ مکی سورتوں کے بعد مدنی سورتوں کا نزول انتہائی ضروری تھا۔ اس کے بعد یہ بتلایا ہے، کہ نسخ کلیات شریعت پر کبھی نہیں ہوسکتا بلکہ نسخ کا عمل بعض ٹھوس وجوہ کی بنا پر صرف جزئیات ہی میں ممکن ہے۔ پھر فہم قرآن کے لئے ایسے معتدل اور متناسب طریق کی حدود بیان کی ہیں جن کی بنا پر احکام سے درست طور پر استنباط کیا جاسکتا ہے۔ پھر قرآن کریم ہی کی رُو سے سُنّت کا مرتبہ و مقام متعین کیا ہے اور یہ بھی واضح کیا ہے کہ تشریعی احکام کے سلسلہ میں سنت کلیات قرآن سے سر مُو تجاوز نہیں کرسکتی۔ مصنفؒ نے ان تمام امور کو یوں ثابت کیا ہے کہ شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

کتاب کے آخر میں اجتہاد اور اس کے متعلقات کا باب ہے۔ جس میں اجتہاد کی اقسام بیان کی گئی ہیں۔ ان میں کچھ ایسی ہیں جو ختم ہوچکیں اور کچھ ایسی ہیں جو تا قیامت بند نہ ہوں گی۔ پھر ختم ہوجانے والے اجتہاد کی قسم کی مزید اقسام بیان کی ہیں اور ایسی اقسام بھی بیان کی ہیں۔ جن میں اجتہاد کے ہر دو ارکان (عربی لغت میں مہارت یہاں تک کہ مجتہد زبان کے استعمال میں اہل عرب کی طرح ہوجائے اور شریعت کے مقاصد کا کامل فہم) کی رو سے توقف کرنا بہتر ہے۔ اور وہ بھی جن میں صرف دوسرے رکن کی بنا پر توقف کیا جائے۔ اور وہ بھی جن میں کسی بھی رکن کی بنا پر توقف کرنا درست نہیں۔

اس کے بعد مصنفؒ نے یہ وضاحت فرمائی ہے کہ شریعت کا کوئی بھی حکم ہمیشہ ایک ہی اصل کی طرف لوٹتا ہے۔ اور جو مجتہدین میں اختلاف پایا جاتا ہے تو وہ کسی بھی حکم میں شارع کے مقصد کو سمجھنے کا اختلاف ہوتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اکثر اصولی قواعد کی بنیاد اسی اصول پر رکھی ہے پھر اجتہاد کا دائرہ کار بیان کرتے ہوئے ان اسباب کی بھی نشاندھی کی ہے جن کی بنا پر اجتہاد میں غلطی وغیرہ کا امکان ہوتا ہے۔

یہ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اسے بس کتاب الموافقات کے ساحل سے ایک قطرہ ہی سمجھئے۔ اگر اس کتاب کو علماء میں بیان کیا جائے خواص میں اس کی تشہیر کی

جائے تو یہ کتاب جملہ مسلمانوں کے لئے ہدایت کا مینار ثابت ہو سکتی ہے۔ جس سے اجتہاد کے ایسے دعویداروں کی مدافعت کی جا سکتی ہے جو شریعت کے دسترخوانوں پر طفیلی کی حیثیت سے آموجود ہوتے ہیں۔ ایسے لوگ بڑے فخر سے اپنے آپ کو اجتہاد کا اہل قرار دیتے ہیں۔ حالانکہ وہ اجتہاد کی تمام تر صفات سے یکسر عاری ہوتے ہیں۔ ان کے پاس خالی دعوے کے سوا کچھ نہیں ہوتا۔ یہ لوگ اپنی خواہشات کے غلام، امورِ دین کے تارک اور آزاد منش قسم کے لوگ ہوتے ہیں۔

پھر آپ امورِ شریعت سے جاہل کچھ ایسے لوگ بھی دیکھیں گے جو شریعت کی بعض جزئیات کا سہارا لے کر اس کی کلیات پر ہاتھ صاف کر دیتے ہیں۔ چونکہ یہ لوگ شارع کے مقاصد سے نابلد ہوتے ہیں لہٰذا ان کے پاس جزئی دلائل کا بھی کوئی معیار نہیں ہوتا اور یہی کچھ بادی النظر میں انہیں درست نظر آتا ہے اور وہ اپنے غلط اجتہاد سے اسے درست ثابت کرنے در پے ہو جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں ایک دوسرا طبقہ ایسا ہے جو پیش آمدہ واقعات میں اپنی اغراض کو ملحوظ رکھ کر جزئی دلائل سے اپنا مطلب حل کرنا چاہتا ہے اور مقاصد شارع سے بے خبر ہونے کے باوجود جزئی دلائل کو اپنی خواہشات کے تابع بنا لیتا ہے، یہ لوگ اگر دلائلِ شرعیہ کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ان کا یہ رجوع بھی انتہائی مفلسانہ ہوتا ہے۔ یہ لوگ اپنی دانست سے معتبر اسلاف کی روایات کو تسلیم کرتے سے ابا کرتے ہیں۔ وسائل استنباط میں بصیرت کا جوہر ان میں ویسے ہی مفقود ہوتا ہے اور یہ سب کچھ اس لئے ہوتا ہے کہ یہ حضرات اپنی خواہشاتِ نفس کے غلام ہوتے ہیں۔ ہدایت اور انصاف کی راہ چھوڑنے کے لئے بھی دلیل تلاش کر لیتے ہیں مگر اپنے عجز کا اعتراف نہیں کرتے۔ اور یہ سب باتیں ان کے مقاصدِ شریعت سے لاعلمی پر مستزاد ہیں۔ بایں ہمہ وہ اس دھوکہ میں مبتلا ہیں کہ وہ اجتہاد کے درجہ تک پہنچے ہوئے ہیں۔ اس طرح وہ ہلاکت کے مقامات میں جا گھسنے کا خطرہ مول لے رہے ہیں۔ اعاذنا اللہ۔

اب ہم اپنے اصل موضوع کی طرف آتے ہیں (مؤلف الموافقات نے ایسے مباحث میں سے کسی کا بھی اپنی کتاب میں تذکرہ نہیں کیا جو اصول کی کتابوں میں مدون ہو چکی ہیں۔ البتہ بعض اوقات اشارہ کر دیتے ہیں یا پھر کسی قاعدہ کی اصل یا اصل کی فرع نقل کر دیتے ہیں بایں ہمہ انہوں نے اصولی مباحث کے قواعد سے صرفِ نظر نہیں کیا۔ بلکہ اکثر مباحث

میں آپ انہیں یہ کہتے پائیں گے کہ جب میرے بیان کردہ قواعد کو علم الاصول کے مسلمات سے ملا دیا جائے تو مقصود تک پہنچنا ممکن ہو جائے گا۔

قصہ مختصر، جو کچھ سابقہ مصنفین نے اصول کی کتابوں میں ذکر کیا ہے اور جو کچھ مصنفؒ نے الموافقات میں بیان کیا ہے، اسے ادلہ شرعیہ سے استنباط احکام کے لئے ایک ذریعہ ہی سمجھنا چاہیئے۔ مگر اصول کی کتابوں میں مذکورہ قسم کی مزید بہت سی اقسام میں اور اس کے مسائل میں لمبے چوڑے دلائل ہیں۔ جن کے فائدہ کا انحصار ان دلائل کو صرف ایک ذریعہ سمجھنے پر ہے۔ حتیٰ کہ اس فن میں دلچسپی رکھنے والوں پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ یہ دلائل اور مباحث عام لوگوں کے لئے بےکار میں اور ان کا فائدہ صرف اس شخص کو ہی ہو سکتا ہے جو درجۂ اجتہاد تک پہنچ گیا ہو۔ اس اعتراض کا ہمیشہ یہی جواب دیا جاتا ہے کہ غیر مجتہد کو بھی اس کا فائدہ ہے جو یہ ہے کہ وہ سمجھ لے کہ احکام کا استنباط کیسے کیا جاتا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ جواب اپنے اندر خاصا نرم گوشہ رکھتا ہے۔ کیونکہ اس سے تو فقط وسیلۂ استنباط کے بعض بکھرے ہوئے اجزاء کا ہی پتہ چل سکتا ہے۔ رہے دوسرے اجزاء جو مقاصد شریعت کی معرفت سے متعلق ہیں تو وہ مفقود ہوتے ہیں۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ کوئی شخص آپ کو پارچہ بافی کا کام سکھلانا چاہے تو آپ کے سامنے پارچہ بافی کے بعض متفرق اجزاء لا کر رکھ دے۔ اب اس کا جو کچھ فائدہ ہو سکتا ہے وہ کسی پر پوشیدہ نہیں۔

اور وہ قسم جو شاطبیؒ نے اپنی کتاب میں اجزاء اربعہ کے ضمن میں بیان کی ہے، اسے بھی وسیلۂ استنباط کا ایک جزء ہی قرار دیا جا سکتا ہے جس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد حضرات استنباط کیسے کرتے ہیں۔ تاہم یہ قسم فی ذاتہ فقہ فی الدین ہے جس سے نظام شریعت کا علم حاصل ہوتا ہے اور شریعت کی بنیادوں سے واقفیت حاصل ہوتی ہے۔ اگر ہم اس قسم کے علم سے اجتہاد کی صفت سے متصف نہ بھی ہو سکیں اور استنباط پر قادر نہ ہو سکیں تو بھی ہم اس سے شارع کے مقاصد کی معرفت اور احکام شرعیہ کے اسرار سے ضرور مطلع ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ ایک ایسی رہنمائی ہے جس سے نفوس کو سکون ملتا ہے اور مومن کے دل کے سب گوشے منور ہو جاتے ہیں۔ سراسیمگی اور خدشات کافور ہو جاتے ہیں اور کتاب و سنت کے فہم میں اگر کہیں کجی واقع ہو گئی ہو تو اسے درست کر کے صحیح راہ پر لا کھڑا کرتی ہے۔ پس اللہ ہی کے لئے ہے جو امام موصوفؒ نے شریعت اسلامیہ کی خدمت کی ہے۔

(CONTRIBUTED) کیا۔

اس کتاب کے متداول نہ ہونے کی وجہ

رہی یہ بات کہ اگر اس کتاب کا مقام اتنا ہی بلند اور شریعت میں اس کا درجہ اتنا ہی افضل ہے جیساکہ آپ فرما رہے ہیں تو یہ ایک طویل مدت تک نظروں سے کیوں اوجھل رہی اور اپنی شہرت کا کچھ حصہ بھی حاصل نہ کیا؟ اس کتاب کے یونہی پڑا رہنے پر علمائے مشرق کے درمیان اس کی عدم اشاعت کا قصہ چھوڑیئے۔ اگر دوسری شہرت یافتہ کتابیں اس کتاب سے زیادہ فائدہ مند نہ ہوتیں تو کیسے مشہور ہو سکتی تھیں؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض فی نفسہ درست نہیں۔ کسی چیز کی شہرت اس کے بلند مرتبہ کو اور عدم شہرت اس کے نقص کو مستلزم نہیں ہوتی۔ ہمارے خیال میں کتابوں کا حال بھی آدمیوں ہی کی طرح ہے۔ کتنے ہی فضلاء ہیں جو چھپے رہے اور کتنے ہی بےکار قسم کے انسان نامور ہو گئے۔ لہٰذا جو کچھ مشاہدہ ہے وہ اس نظریہ کے ابطال کے لئے کافی ہے۔ کتاب جمع الجوامع، جو محلّیؒ کی شرح ہے، مدتوں یوں ہی پڑی رہی۔ حالانکہ اصول کی یہ واحد کتاب ہے جو جامعہ ازہر اور مصر کے دوسرے علمی گہواروں میں سبقاً پڑھائی جاتی رہی ہے۔ آمدی کی مثل الاحکام، ابن حاجب کی دونوں کتابیں المنتہیٰ اور المختصر، التحریر، المنہاج اور مسلم الثبوت ان سب کتابوں کا موضوع وہی کچھ ہے جو جمع الجوامع کا ہے۔ یہ سب کتابیں بھی بے اعتنائی کی نذر ہو گئیں۔ اور ہمارے اس آخری دور کے سوا کوئی شخص بھی ان سے فائدہ حاصل نہ کر سکا۔ حالانکہ اس بات میں دو شخص بھی اختلاف نہیں رکھتے کہ جمع الجوامع ان مذکورہ بالا کتب سے مواد میں بھی زیادہ ہے اور اس پہ محنت بھی زیادہ کی گئی ہے۔

"الموافقات" کی گمنامی میں پڑے رہنے کی وجوہ دو ہیں۔ پہلی وجہ اس کے وہ مباحث ہیں جن پر یہ مشتمل ہے۔ اور دوسری وجہ اس کی طرز تالیف ہے۔

ہم پہلے اشارہ کر چکے ہیں کہ اس کتاب کے مباحث نئے بھی ہیں اور اچھوتے بھی، ایسے اچھوتے کہ جنہیں شاطبیؒ سے پہلے کسی مؤلف نے چھوا تک نہیں تھا۔ یہ کتاب آٹھویں صدی ہجری میں سامنے آئی جبکہ علم الاصول کی دوسری قسم کی تمہیدات اور اس کو پڑھنے پڑھانے

کے طریقے پایۂ تکمیل کو پہنچ چکے تھے اور علوم شرعیہ میں مشغول رہنے والے علماء نے اس کی تالیف شروع کر دی تھی اور اسے انہوں نے بحث و تمحیص، شرح اور تعلیم و تعلّم کے لئے اپنا لیا تھا۔ اور انکی نظروں میں علم الاصول سے یہی کچھ مطلوب تھا۔ حالانکہ۔ جیساکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ ان کے ہاں اجتہاد کا وہ وسیلہ بھی موجود تھا اور اسے انہوں نے چکھا تک نہ تھا۔ لہٰذا وہ اس وسیلہ میں پیدا شدہ نقص کو سمجھ بھی نہ سکے۔ پھر جس کسی نے اس کتاب الموافقات کے متعلق سنا بھی تو اسے اپنانے کی ہمت نہ ہوئی کہ وہ اس کے مباحث میں کچھ فکر کریں یا اس سے فائدہ حاصل کرنے، اپنے سابقہ معلوم شدہ مسائل کے ساتھ اسے ملانے، طالب علموں کو اس کی طرف متوجہ کرنے اور اس پر حوصلہ افزائی اور اعانت کرنے کی کچھ فکر کریں۔

موافقات کی گمنامی کی دوسری وجہ یہ ہوئی کہ ابواسحٰق شاطبی کا قلم استوار ہے اور ستھری عربی لکھتا ہے۔ جیساکہ آپ ایسے اکثر مباحث سے مشاہدہ کر سکتے ہیں جو انہوں نے خالصتہً اپنے ذہن اور قلم سے لکھے ہیں۔ اس کتاب میں بھی آپ دیکھیں گے کہ ان کا ذہن رواں دواں اور قلم جولانیاں دکھانے والا ہے۔ آپ پورا صفحہ پڑھ جایئے، مفردات یا مرکبات کے استعمال میں آپ کوئی جھول نہ پائیں گے۔ مگر ایسے مقامات پر جہاں انہیں شریعت کے مواد سے دلیل اخذ کرنے کی ضرورت ہو یا عقلی دلائل کو فیصل بنانے یا دوسرے علوم کے مسلّمہ مباحث کی طرف لوٹنے کی ضرورت پیش آئے تو ان کا قلم اس قدر محتاط ہو جاتا ہے کہ بسا اوقات قاری کو ایک کلمہ سے ساتھ والے کلمہ کو پڑھتے وقت اپنے ذہن کو بھی منتقل کرنا پڑتا ہے۔ پھر یہی صورت اس کے ساتھ والے کلمے میں بھی پیش آتی ہے۔ تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قاری کنگھی کے دندانوں پر چل رہا ہے کیونکہ ہر ایک کلمہ سے کچھ الگ مفہوم مراد ہوتا ہے۔ جس کی طرف مؤلف اشارہ کر دیتا ہے اور کچھ غرض ہوتی ہے جس کا تعلق بعد کے کلمہ سے ہوتا ہے (شاطبیؒ نے یہ کتاب سنت، مفسرین کے کلام، متقدمین کے اصول، مجتہدین کے فروع اور متصوفین کے خاص طریقہ کا احاطہ کرنے کے بعد لکھی ہے مگر اس کتاب میں ان تفاصیل کو سمو دینے کی گنجائش نہ تھی۔ لہٰذا اس لحاظ سے کتاب کو اپنانے میں دِقّت پیش آتی ہے۔ اس کے معانی کو آسان بنانے اور اس کے مبانی کی وضاحت کی ضرورت پڑتی ہے، اس طرح کسی مشقت اٹھانے والے کی اعانت

کی بھی ضرورت پیش آسکتی ہے۔ بایں ہمہ اس کتاب میں ایک یہ خوبی بھی ہے کہ اس کے بعض حصے دوسرے کی تائید کرتے ہیں۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اس کا اول آخر کی تشریح کرتا ہے اور آخر اول کی (اس طرح اس کو سمجھنے میں کسی حد تک آسانی ہو جاتی ہے)

میں اس کتاب کی طرف کیسے متوجہ ہوا؟ اور اس کی خدمت کے سلسلہ میں میرا طریق کار

ہم اکثر سنا کرتے تھے کہ شیخ محمد عبدہٗ مرحوم طالب علموں کو اس کتاب کے پڑھنے پڑھانے کی وصیت فرمایا کرتے تھے اسی وقت سے میں اس وصیت پر عمل پیرا ہونے کی کوشش میں رہنے لگا۔ مجھے خود اور میرے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی اس کتاب کے نسخہ کے حصول میں دشواری پیش آئی۔ کافی تگ ودو کے بعد ہمیں بعض طلبا سے اس کتاب کا ایک نسخہ عاریۃً مل گیا جو مغربی رسم الخط میں تھا۔ لیکن اس نسخہ میں خط کی شکستگی، مباحث کے سمجھنے میں دشواری اور صاحب نسخہ کا نسخہ کی واپسی پر شدید اصرار ایسے اسباب تھے جو اس راستہ میں حوصلہ شکن تھے لہٰذا ہم نے کسی شاعر کی درجہ ذیل نصیحت پر عمل کرنے کا ارادہ کر لیا ؎

إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئًا فَدَعْهُ　　وَجَاوِزْهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ

(ترجمہ: جب تم کسی چیز کی طاقت نہ رکھو تو اسے چھوڑ دو اور اس چیز کی طرف پیش قدمی کرو جس کی تم میں طاقت ہے)۔

پھر جب اللہ تعالیٰ نے مجھے ایک مصر کا طبع شدہ نسخہ مہیا فرما دیا اور مجھے اس کو دیکھنے کی فرصت ملی تو میں نے پہلی دفعہ اسے سرسری نظر سے مطالعہ کیا اور اس کے نشیب فراز کا جائزہ لیا اور اس میں موجود خزانوں اور خزینوں کا اندازہ کیا۔ جس سے سنت کی تصدیق میں اضافہ ہو گیا اور میں نے اپنی اس شب بیداری کی محنت کو سراہا۔ میرے دل نے مجھے اس بات پر آمادہ کر دیا کہ میں دوبارہ اس کتاب کا علیٰ وجہ البصیرت مطالعہ کروں اس کے مقرر کردہ معیار کی جانچ پڑتال کروں۔ اس کے اشارات اور عبارت کے دقیق مقامات کی وضاحت کر دوں۔ مختصرات کی تشریح کروں اس فرع کا ذکر کروں جس پر اس کا سمجھنا موقوف ہے اور اس اصل کی طرف اشارہ کر دوں جو اصل ہدف ہے۔

میں خواہ مخواہ حواشی کو بڑھانے کا ارادہ نہیں رکھتا، نہ ہی یہ چاہتا ہوں کہ معمولی مناسبت کی بنا پر دوسری تصنیفات سے اقتباسات درج کر کے اس کتاب کو ضخیم بنا دوں بلکہ میں نے اتنا ہی لکھا جتنا مطلوب تھا۔ اور اپنی مرغوبات کی تحقیق میں بھی اختصار ہی کو ملحوظ رکھا ہے۔ البتہ ایسے چند مقامات جہاں فہم رک جاتا تھا وہاں وضاحت کرنے سے گریز نہیں کیا۔ علاوہ ازیں میں نے مؤلف کی تمہیدات اور مقصود کے نتائج کو جوں کا توں قبول کرنے کے سلسلہ میں اپنی فکر کو آزاد رکھا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے بعض اوقات ان پر بلا جھجک تنقید بھی کی ہے۔ اور جہاں کہیں ان کی تصریحات کا پلڑا ہلکا پایا تو اسے قبول کرنے میں توقف کیا ہے۔ خود مصنفؒ نے بھی اسی مسلک کو ہر اس ناظر کے لئے درست قرار دیا ہے جسے مصنف کی پیش کردہ تصریحات کے قبول کرنے میں تامل ہو۔ اور اس طالبِ حق کے لئے جو سیراب ہونے کے لئے آتا ہے اور سیراب ہو کر جاتا ہے۔ مصنف کا ایسے لوگوں سے مطالبہ یہ ہے کہ اگر وہ توقف کریں تو صاحب اجتہاد ہونے کی حیثیت سے کریں۔ وہمی اور سراسیمہ لوگوں کا سانہ کریں۔ مصنفؒ نے قاری کو جانچ پڑتال سے پہلے خواہ مخواہ اشکال وارد کرنے سے بھی منع کیا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ ایک مفید چیز کو چیک کئے بغیر ہی پھینک دیا جائے۔ یاد رکھیئے کہ علمی تحقیق کے دوران صرف فلاں ابن فلاں سے کام نہیں چلتا۔ اگر ایسی بات ہوتی تو خطا و نسیان کے درمیان حق کا کثیر حصہ ضائع ہو جاتا۔ اور یہی ہمارے دین اسلام کی امتیازی خاصیت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات کے علاوہ تنازعات کے دوران ہر کسی کی بات کو دلیل کے ساتھ قبول بھی کیا جا سکتا ہے اور رد بھی کیا جا سکتا ہے۔

کتاب ہذا میں مندرجہ احادیث کی تخریج

مصنفؒ نے موارد شریعت کی تلاش و تجسس میں تقریباً ایک ہزار احادیث اس کتاب میں درج فرمائی ہیں۔ لیکن نہ تو راویوں اور اسناد کو درج کیا اور نہ ہی اس کتابِ حدیث کا ذکر کیا جس سے وہ حدیث لی گئی تھی۔ بلکہ ایسا موقع بھی کم ہی آیا ہے کہ انہوں نے پوری حدیث درج فرمائی ہو۔ کبھی وہ کسی حدیث کا ایک حصہ دلیل کے طور پر ایک مقام پر ذکر کرتے ہیں۔ تو اس کا آخری حصہ حسبِ ضرورت دوسرے مقام پر درج

کر دیتے ہیں۔ اور کبھی حدیث کا ذکر ہی نہیں کرتے، صرف اس کی طرف اشارہ کر دیتے ہیں ۔ مقصد دونوں سے یہ ہے کہ طوالت میں جائے بغیر مطلب کی بات کہہ دی جائے ۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ قاری کو پوری حدیث اور قوت وضعف کا درجہ جاننے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ایک تو اس لیے کہ سیاق حدیث سے اس کا مقصد معلوم ہو سکے اور دوسرے اس لئے بھی کہ اس طور پر ہی استدلال کی صحیح قدر وقیمت کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ آیا وہ قابل اعتماد بھی ہے یا نہیں؟ اسی بات نے مجھے اس مہم کو سر کرنے کے لئے کمر ہمت باندھنے پر آمادہ کر دیا۔ یہ ایک صبر آزما مرحلہ اور لاغر کر دینے والی مشقت تھی کہ وسیع پیمانہ پر حدیث کے پھیلے ہوئے دفتروں اور ان کے کثیر ماخذوں اور مصادر کا احاطہ کیا جائے۔ نتیجۃً ہمیں حدیث کی ۳۴ کتابوں کی طرف رجوع کرنا پڑا۔ اس بوجھ کو ہماری خاطر استاذ شیخ محمد امین نے اٹھالیا۔ جنہوں نے کئی ماہ کی لگاتار محنت سے تخریج حدیث، اس کے الفاظ، کثرت روایات اور ان میں عبارتوں کے اختلاف معلوم کرنے کا کام سرانجام دیا۔ نیز اس کتاب حدیث کا حوالہ بھی درج فرمایا جس میں یہ حدیث مذکور تھی اور بسا اوقات انہیں الفاظ میں درج کیا جو محولہ کتاب میں درج تھے تاکہ اس حدیث کا مرجع، الفاظ کی معرفت اور اس کی قدر وقیمت متعین کرنے میں آسانی ہو۔ اللہ تعالیٰ اس کو اس علمی خدمت کے لئے جزائے خیر عطا فرمائے

سابقہ ایڈیشن میں جو تحریفات اور اغلاط باقی رہ گئیں۔

اگرچہ کتاب کی طباعت کے دوران دو جید عالم کتاب کی تصحیح پر مامور تھے اور انہوں نے حتی الوسع اصل نسخہ سے مقابلہ کی زحمت بھی اٹھائی مگر چونکہ اس اصل نسخہ میں ہی جو ناشر کتاب کو ملا تھا، بیشمار اغلاط اور تحریفات موجود تھیں۔ مزید براں مصحح حضرات کو تصحیح کے لئے وقت بھی کم ملا تھا۔ لہٰذا اگر کوئی غلطی رہ جائے تو ان حضرات کو اس سلسلہ میں معذور ہی سمجھنا چاہیئے۔ نسخہ کتاب میں فاش قسم کی تحریفات ہیں۔ کہیں پورا جملہ نذارد ہے، یا ایسے الفاظ رہ گئے ہیں جنہیں پورا کئے بغیر کوئی مطلب ہی نہیں بنتا، نہ ہی ان کو درج کئے بغیر مؤلف کا مقصد پورا ہوتا ہے تو اس پہلو سے یہ کام مزید غور و فکر اور تاخیر کا سبب بن گیا۔ تا آنکہ اللہ تعالیٰ نے اس مرحلہ کو آسان کر دیا اور یہ کتاب اپنے الفاظ و معانی دونوں لحاظ سے طالبین کے خالص اور خوشگوار بن گئی۔

اور میں یہ بھی دعوی نہیں کرتا، ۔اگرچہ دیکھنے والوں نے میری تعریف میں خوب مبالغہ کیا ہے) ۔کہ میں اس کتاب کی خدمت میں انتہا کو پہنچ گیا ہوں ۔بلکہ اگر حسن ظنی سے بھی کام لیا جائے تو میں اسے پہلا قدم ہی کہوں گا ۔میرے بعد اگر کوئی شخص ہمت آزمائی کرنا چاہے تو اس کے لئے میدانِ عمل بہت وسیع ہے ۔اور جس شخص کی نیت میں خلوص ہو تو نصیحت کرنا اس کا شیوہ بن جاتا ہے ۔کیونکہ اعمال کا انحصار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہو گی ۔

عبد اللہ دراز

مراجع (کتابیات)

جن سے الموافقات کی احادیث کی تخریج کے سلسلہ میں مدد لی گئی

۱ - ۶ صحاح ستہ کی چھ کتابیں۔
۷ - شرح ابن حجر علی البخاری (فتح الباری)
۸ - شرح قسطلانی علی البخاری۔
۹ - مشکوٰۃ المصابیح۔
۱۰ - تیسیر الوصول۔
۱۱ شرح العزیزی علی الجامع الصغیر۔
۱۲ شرح المناوی علی الجامع الصغیر۔
۱۳ - الترغیب والترہیب للمنذری۔
۱۴ منتقی الاخبار مع شرح نیل الاوطار۔
۱۵ التلخیص الحبیر فی تخریج احادیث الرافعی الکبیر لابن حجر۔
۱۶ مجمع الزوائد لامام احمد وابی یعلیٰ والبزار ومعاجم الطبرانی الثلاثۃ۔
۱۷ - تخریج العراقی لاحادیث الاحیاء (العلوم)
۱۸ المجموع الفائق من حدیث خیر الخلائق للمناوی۔
۱۹ - کنز الحقائق للمناوی۔
۲۰ - تمیز الطیب من الخبیث مما یدور علی الالسنۃ من الحدیث۔ للزبیدی (صاحب التیسیر)۔
۲۱ - تذکرۃ الموضوعات للشیخ الفتنی۔
۲۲ - رسالۃ القوقجی فی الاحادیث الموضوعۃ (اللؤلؤ الموضوع)
۲۳ - رسالۃ الصاغانی فی الموضوعات۔
۲۴ - النہایہ لابن الاثیر۔
۲۵ - متن الشفاء مع شرح ملا علی (مع دو شروح) الشہاب۔
۲۶ - المواہب اللدنیہ زرقانی کی شرح کے ساتھ۔
۲۷ - المؤطا مع شرح زرقانی۔
۲۸ - راموز الحدیث للشیخ احمد ضیاء الدین۔
۲۹ - الغماز اللماز فی الموضوعات۔
۳۰ - مسند الامام الشافعیؒ۔
۳۱ تفسیر طبری
۳۲ - تفسیر آلوسی۔
۳۳ - اعلام الموقعین لابن القیم۔

مؤلّف کی گذارشات

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
وَصَلَّی اللّٰہُ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّعَلٰی اٰلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَسَلَّمَ

سب تعریف اس اللہ کے لیے ہے جس نے ہمیں نور علم کے ذریعہ جہالت کے اندھیروں سے بچایا اور ہمیں ضلالت کے اندھیاروں میں گر پڑنے سے بچا کر علی وجہ البصیرت ہدایت بخشی ہمارے لیے شریعت محمدیہ کے واضح دلائل پر مشتمل بلند علم نصب کیا۔ اور یہ نعمت اللہ کی تمام دیگر بڑی بڑی نعمتوں اور عطایا سے بڑی اور بہتر نعمت ہے۔

بلاشبہ ہم اس نور کے ظہور سے پہلے ایک شب کور کی سی چال چل رہے تھے۔ اور ہماری عقل اپنی بہبود و بھلائی کے حصول میں ناہموار راستے پر گامزن تھی۔ کیونکہ ہماری عقل۔ جس میں نفسانی خواہشات کی جلد تعمیل کا جذبہ بھی شامل ہو جاتا ہے۔ اور ان خواہشات کا میدان نفس انسانی ہے جو ہر دو حالتوں میں برائیوں کا منبع ہے۔ اپنی کمزوری کی بنا پر اپنے بھاری بوجھ برداشت کرنے کے قابل نہیں ہے۔ عقل کی اسی کمزوری کی وجہ سے ہم نے شفا کی طلب میں اپنے زخموں پر مرہم کے بجائے زہر رکھ دیا۔ بالکل اس شخص کی طرح جو اپنی مٹھی میں پانی کو بند رکھنے کی کوشش کر رہا ہو۔ اس طرح ہم ان دونوں صورتوں کے درمیان وہم میں مبتلا اور سرگردان ہو کر چلتے رہے اور اپنی لاعلمی کی وجہ سے تاریک رات میں سفر جاری رکھا۔ ہمارے اس بے ثمر قیاس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہم بیمار جسم سے صحت کے آثار کے طالب ہوئے اور اوندھے منہ چلنے کے باوجود یہ سمجھتے رہے کہ ہم سیدھی راہ پر گامزن ہیں۔ اس طرح اعلیٰ قدروں میں ظلم و جبر کا ظہور ہوا اور بے بسی کے ہاتھ خدائے واحد و قہار کی طرف اٹھنے لگے۔ محتاج لوگوں کی امیدیں اس طرف لگ گئیں اور زبان حال نے اس بات کی تصدیق کر دی کہ لوگ اپنے اعمال و افعال میں بے بس ہو چکے ہیں تو رب کریم نے نہایت مہربانی سے ہمیں سنبھالا دیا اور کمال عنایت سے ہم پر یہ احسان فرمایا جب کہ ہمارے لیے اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہا تھا اور ہم از خود راہ ہدایت کسی صورت نہ پا سکتے تھے تو ان حالات میں اللہ تعالیٰ نے ہمیں متنذر سمجھا۔ اور وقتاً فوقتاً رسول مبعوث فرما کر ہماری لغزشوں کو معاف فرمایا۔ جیسا کہ اس کا ارشاد ہے۔

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا۔ (۱۷/۱۵) اور ہم اس وقت تک عذاب نہیں دیا کرتے جب تک کہ رسول نہ بھیج لیں۔

پس اللہ تعالیٰ نے تمام امتوں میں انبیاء علیہم السلام کو مبعوث فرمایا۔ ہر نبی کو اس کی قوم کی زبان میں ہی پیغام دیا خواہ وہ قوم عربی ہو یا عجمی: تاکہ وہ اپنی قوم پر حق کی راہ کی وضاحت کرکے انہیں کمر سے پکڑ کر جہنم کی گزرگاہوں سے بچائیں۔ اور ہمارے گروہ کو، جو زمانی لحاظ سے سب سے آخر میں اور مرتبہ کے لحاظ سے سب سے آگے ہے، محمد بن عبداللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص فرمایا۔ جو تمام اقوام کی عمارت نبوت کی تکمیل کرنے والی اینٹ اور کستوری کی مہر ہیں۔ وہ ایک نعمت غیر مترقبہ، موہوبہ رحمت امی ہونے کے باوجود سراپا رحمت اور ہاشمی خاندان کے گل سرسبد ہیں، اللہ تعالیٰ نے آپ کو شاہد، مبشر اور نذیر بنا کر بھیجا۔ آپ اللہ کے حکم سے اس کی طرف دعوت دینے والے اور چمکتا ہوا چراغ ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے آپ پر ٹھیٹھ عربی زبان میں کتاب اتاری، جو شک ویقین کے درمیان فرق کرنے والی ہے اور جس کے سامنے یا پیچھے سے باطل اس میں داخل نہیں ہو سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کے بیان کو شفابخش اور اس ہیں وضاحتوں کو رسول اللہ کے ذریعے کفایت کرنے والا بنایا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کی عمدہ ثنا کو پاکیزہ بنا کر خوشبو سے معطر کر دیا۔ اور آپ کے اخلاق وشمائل کو ذکر کرنا قرآن کا وصف بنایا۔ اس طرح رسول اللہ اپنے قول، فعل، تقریر اور اجتہاد کے ذریعہ قرآن کریم کے مبین ومفسر بن گئے۔ آنکھوں والے کے لیے دن نکل آیا۔ اور سورج کی روشنی میں جو نہ ابر آلود تھی اور نہ غبار آلود، ہدایت گمراہی سے ممیز ہو گئی۔

پس ہم اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی تعریف بیان کرتے ہیں اور یہ تعریف کرنا بذاتِ خود ایک نعمت ہے جس کی اللہ ہی کی طرف سے توفیق نصیب ہوتی ہے اور ہم اسی کا شکر ادا کرتے ہیں کیونکہ شکر مزید اضافہ کا سبب ہے اور ہم گواہی دیتے ہیں کہ اللہ کے سوا کوئی الٰہ نہیں۔ وہ اکیلا ہے جس کا کوئی شریک نہیں۔ وہ بلاشبہ حقیقی بادشاہ ہے۔ تمام مخلوقات کا خالق اور ہر فرمانبردار اور نافرمان سب کا رزق کھولنے والا ہے اور یہ کشائش رزق اس کے عدل واحسان اور فضل وامتنان کا تقاضا ہے جس کا وہ بہرصورت ذمہ دار ہے۔ ارشاد باری ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ ۔ مَآ اُرِيْدُ مِنْهُمْ مِّنْ رِّزْقٍ اور میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اس لیے پیدا کیا کہ وہ میری عبادت

وَمَآ اُرِیْدُ اَنْ یُّطْعِمُوْنِ اِنَّ اللّٰہَ ھُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّۃِ الْمَتِیْنِ۔ (۵۸/۵۱)

کریں۔ میں ان سے رزق نہیں چاہتا اور نہ ہی یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھے کھلائیں بلاشبہ اللہ ہی رزق دینے والا ہے جو صاحب قوت بھی ہے اور مضبوط بھی۔

نیز فرمایا۔

وَاْمُرْ اَھْلَکَ بِالصَّلٰوۃِ وَاصْطَبِرْ عَلَیْھَا لَا نَسْئَلُکَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُکَ وَالْعَاقِبَۃُ لِلتَّقْوٰی۔ (۱۳۲/۲۰)

اور اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم کرو اور خود بھی اس پر ڈٹ جاؤ۔ ہم تم سے رزق نہیں مانگتے۔ وہ تو تمہیں بھی ہم ہی دیتے ہیں اور نیک انجام تو (اہل) تقویٰ کا ہے۔

یہ سب کچھ اس لیے کہ لوگ اس امانت کو ادا کرنے کے لیے فارغ ہو جائیں جو ان پر پیش کی گئی تھی۔ پھر جب انہوں نے قانون مکافات کو قبول کر کے اس بار امانت کو اٹھا لیا تو یہ ان پر فرض کر دی گئی۔ کاش لوگ پیش آنے والے خطرہ سے ڈرتے اور انکار کرنے پر اکتفا کرتے اور ابتدا ہی سے انجام کے خطرات پر غور کر لیتے لیکن ان کے دل میں اس خطرے کا خیال تک نہ آیا۔ جیسا کہ آسمانوں زمین اور پہاڑوں نے یہ خطرہ محسوس کر لیا تھا۔ اسی لیے انسان کا نام ظالم اور جاہل رکھا گیا اور اس میں اللہ کی مشیت پوری ہو کر رہی اور اس بات پر اللہ کا درج ذیل قول واضح ثبوت ہے۔

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَۃَ ...الخ

ہم نے امانت کو پیش کیا ..... تا آخر۔

پس پاک ہے وہ ذات جس نے اپنے علم، اپنے فیصلہ اور اپنے اندازوں کے مطابق تمام امور کو حکمت اور تقدیر سے جاری کر رکھا ہے تاکہ بندوں پر ان کے اعمال کے سلسلہ میں حجت قائم ہو سکے۔ اللہ تعالیٰ جو کچھ کرتا ہے وہ اس کے لیے کسی کے آگے جوابدہ نہیں البتہ لوگوں سے ضرور مواخذہ کیا جائے گا۔

اور ہم گواہی دیتے ہیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔ وہ اللہ کے حبیب بھی ہیں اور خلیل بھی۔ وہ صادق اور امین ہیں جو رحمۃ للعالمین کی صفت سے متصف ہو کر بھیجے گئے ہیں۔ آپؐ کو دین حنیف کے ساتھ اور ایسی شریعت کے ساتھ بھیجا گیا ہے جو

اپنے مکلفین پر نرمی کا برتاؤ کرتی ہے۔ آسان زبان سے وضاحت کرتی ہے اور اپنا تعارف یوں کرواتی ہے کہ نرمی اور نرم خوئی اس کی خاصیت ہے اور فراخی اور فراخ دلی اس کی نشانی ہے۔ وہ کمزور اور شہ زور ہر طرح کے لوگوں کے جم غفیر پر لاگو ہونے کی اہلیت رکھتی ہے اور ذہین ہو یا غبی سب کو ہدایت کی راہ دکھلاتی ہے قریب و دور کے سب لوگوں کو ایک ہی مشترکہ پکار سے دعوت دیتی ہے اور اپنے فرمانبردار اور نافرمان مکلفین سب سے نرمی کا برتاؤ کرتی ہے۔ اپنے مطیع اور منکرین سبھی کو کھینچ لاتی ہے۔ شریف ہو یا کمینہ سبھی سے عدل کے ساتھ برابری کا سلوک کرتی ہے اور اپنے پیروکاروں کو دنیا اور آخرت میں بلند مقام پر فائز کرتی ہے اور اس کے دونوں پہلوں کے درمیان نبوت کو داخل کر دیتی ہے۔ اگرچہ وہ نبی نہ بھی ہو۔ وہ حامل شریعت کو عمدہ لباس پہناتی ہے۔ یہاں تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ولی بن جاتا ہے تو بھلا اس شخص سے زیادہ غنی کون ہوگا۔ جیسے وہ دوست بنالے اگرچہ وہ فقیر ہو اور اس شخص سے زیادہ محتاج کون ہوگا جس سے وہ دشمنی کرے اگرچہ وہ غنی ہو۔

آپ ﷺ ہمیشہ شریعت کے ذریعہ سے ہی لوگوں کو شریعت کی طرف دعوت دیتے رہے اور اس شریعت مطہرہ کو جن وانس میں پھیلاتے رہے۔ اس کی براہین سے اس کی حمایت اور قطعی دلائل سے اس کی حفاظت کرتے رہے۔ آپ ﷺ اپنی زبان حال وقال دونوں سے یہی فرماتے رہے کہ: انا النذیر العریان (میں تو کھلا کھلا ڈرانے والا ہوں) صلی اللہ علیہ وسلم!

اور آپ ﷺ کے اصحاب اور پیروکاروں میں جنہوں نے مقاصد شریعت کو سمجھا اور انہیں حاصل کیا۔ اس کے اصول و قواعد کی بنا ڈالی۔ شریعت کی آیات میں خوب غور و فکر کیا اور اس کے مبادیات اور غایات کی تحقیق میں سر توڑ کوشش کی۔ زاں بعد انہوں نے دنیوی آرزوں کو چھوڑ کر اپنے علم کے مطابق تعمیری اعمال و افعال سر انجام دیے۔ وہ بھلائیوں کی طرف لپکے تو سب سے آگے نکل گئے اور نیک کاموں کی طرف بڑھے تو کوئی ان سے مل نہ سکا۔ تاآنکہ ان کی بصیرت کی کائنات میں "فرقان" کا سورج طلوع ہوا۔ جس سے ان کے دلوں میں ایمان کا نور چمک اٹھا، ان کی زبانوں سے دانائی کے چشمے بہنے لگے، یہی لوگ فی الحقیقت اہل اسلام اہل ایمان اور اہل احسان تھے۔ اور ایسا کیوں نہ ہوتا۔ یہی تو وہ لوگ تھے جنہوں نے سب سے پہلے دروازہ کھٹکھٹایا۔ لہٰذا یہی لوگ خاصۃ الخاص بیدار مغز قرار پائے۔ وہ ستارے تھے جن کے نور سے اگلی دانش نے ہدایت پائی اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہوا اور ان سے بھی

جنہوں نے مثالی طور پر ان کی اقتدا کی، نیز ان سے بھی جو تا قیامت بہتر طور پر ان کے پیروکار بنیں گے۔

امابعد!

اے اعلیٰ علوم کے حقائق کے متلاشی، شاندار عقلی نتائج کے طالب، فہم و دانش کے گھاٹ پر اترنے والے پیاسے، ظاہری عمارت کے گرد اس غرض سے گھومنے والے کہ اس کے باطن کا ادراک ہو اور پوشیدہ معانی معلوم ہو سکیں، اب وقت آ پہنچا ہے کہ تو اس شخص (مصنفؒ) کیطرف مائل ہو جس کی خواہش تیری خواہش کے موافق ہے۔ اور تیری طرح اسے بھی ایسی ہی فکر دامنگیر ہے۔ جب تو اس تڑپ میں اس کے ساتھ شریک ہو گیا تو اس کی سرگوشی کے مقام کی طرف لوٹ چل تاکہ وہ تجھے اپنا دکھڑا سنائے اور تو اس کیساتھ ایسے ہی چلے۔ جیسے وہ چلا تھا۔ اور اگر شب کی روشنی میں کہ وہ روشنی بھی تاریکی سے مخلوط ہے تو بھی ایسے ہی سفر کرے جیسا کہ اس نے کیا تھا، تو صبح کے وقت کو انشاءاللہ اس رات کے سفر کے انجام کی اچھی تعریف کرے گا۔

بلاشبہ اس شخص (مصنفؒ) نے اس مقصد کی طلب میں وسیع سے وسیع جنگل طے کئے ہیں اور ان راہوں کی تنگی ترشی سب کچھ برداشت کیا ہے، ترش رو اور ہنس مکھ ہر طرح کے لوگوں سے ملاقات کی ہے، نرم خو اور درشت سواریوں کی مشقت اٹھائی ہے۔ پھر اگر تو لمبے سفر سے تھکا ماندہ، مشقت سے گرا پڑا اور پیش آمدہ عوارضات سے زخمی پائے تو نہ ایسی زندگی خوشگوار ہو سکتی ہے اور نہ ہی ایسی موت کوئی راحت بخش چیز ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ سالک راہ کے لیے سب سے بڑی مصیبت یہ ہوتی ہے کہ اسے کوئی رہنما میسر نہ آئے۔ بالخصوص جب کہ حق و باطل میں فرق کرنے والی روشنی نہ ہونے کے سبب اس کا ذہن بے کار ہو چکا ہو اور دل حوادث زمانہ کی وجہ سے بیمار پڑ گیا ہو۔ اندریں صورت ایسا آدمی غلط راستے پر جا پڑتا ہے اور اپنے آپ کو کسی غیر خاندان کی طرف منسوب کرنے لگتا ہے۔ تاآنکہ رب رحیم و کریم نے، جو جس شخص کے لیے چاہتا ہے، ہدایت کی راہ کھول دیتا ہے، بڑا احسان فرمایا اور اس شخص (مصنفؒ) کے لیے ان اجسام کی ارواح بیدار ہوئیں اور ان عبارتوں کے حقائق ظاہر ہونے لگے نیز ان نشانات (الفاظ) کے مسمیات واضح ہونے لگے تو اس (مصنفؒ) کے اطراف و جوانب میں حق چمک کر ظاہر ہوا، اس کے بادلوں کے نیچے سے "فرقان" کا سورج جلوہ گر ہوا، جس سے کمزور نفوس کو تقویت ملی اور بزدل شجاع بن گئے۔ حق آیا، اس نے اپنے

اسباب کو مجتمع کیا تو باطل شکست خوردہ بھاگ نکلا۔ اب اس (مصنف) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح اور حسن احادیث کو جمع کیا۔ جن کے فوائد انوکھے دلائل رکھتے ہیں اور ذہنوں کے لئے ان کے نکات خوب واضح ہیں۔ جن کے بعض اسرار بیان کرنے سے عقل عاجز ہے اور زبان ان کا عشر عشیر تک بھی بیان کرنے سے قاصر ہے۔ وہ شخص چاہتا ہے کہ مشہور احادیث کو شاذ سے الگ کر دے۔ عام، خاص، جمہور اور شاذ کی تحقیق کرے، مقلد اور مجتہد کے حق کا پورا پورا خیال رکھے۔ مالک اور تربیت کنندہ، نیز شاگرد اور استاذ کی ذہانت وغباوت، کوتاہی اور بھرپور کوشش نیز تقصیر اور تکمیل کار کے لحاظ سے ان کی اقدار کو متعین کرے اور ہر چیز کو اس کے مناسب مقام پر رکھے۔ ہر چھوٹی بڑی چیز کو اس کے خاص مقام کے لحاظ سے دیکھے۔ پھر عدل واعتدال کو ملحوظ رکھ کر درمیانی راہ اختیار کرے اور دو مختلف چیزوں میں اتار چڑھاؤ کے درمیان سیدھی راہ کو اپنائے۔ تاکہ لوگ پیچیدگی اور عقدہ کشائی میں سے اور تناقض وتوافق میں سے کسی ایک چیز کی طرف مائل ہو سکیں۔ سب تعریف اس اللہ کے لیے ہے جیساکہ اس کی جلالت شان کو سزاوار ہے۔ اور اس کے گرانقدر انعامات وعطیات کے لیے شکر بھی اسی کے لیے سزاوار ہے۔

اور جب پوشیدہ اسرار ظاہر ہو گئے تو اللہ تعالی نے جسے چاہا (یعنی مجھ کو) اس کی توفیق بخشی اور راہ دکھلائی تو میں نے اس کے مشکل الفاظ کے معانی متعین کیے، غیر مانوس الفاظ کو جمع کیا، خواہ وہ مفصل تھے یا مجمل۔ پھر میں نے حکمت کے موارد و مصادر سے اس کی مثالیں پیش کیں اور مسلمہ کلیات پہ اعتماد کرتے ہوئے انہیں واضح طور پہ بیان کیا جو جزیہ شواذ تک محدود نہ تھے اور عقلی قضیوں کا لحاظ رکھتے ہوئے نقلی اصولوں کی وضاحت کرتے تھے۔ اور یہ سب کچھ میں نے اپنی حسب استطاعت وتوفیق، کتاب وسنت کے مقاصد کی وضاحت کے سلسلہ میں پیش کیا۔ پھر میں نے ان نوادرات کو مرتب کرنے، اور ان فوائد کو جمع کرنے کے سلسلہ میں اللہ تعالی سے استخارہ کیا۔ ان تصریحات کو ان کے اصولوں کی طرف لوٹایا تاکہ اس طرح ان قواعد کی تحصیل کے بعد ان میں نظم قائم کیا جا سکے۔ پس میں نے ان فقہی اصولوں کو قیمتی رشتوں میں پرو دیا۔ اس طرح یہ کتاب درج ذیل

پانچ اقسام میں منقسم ہو گئی۔

۱۔ ایسے علمی مقدمات جن میں مقصود کی تمہید کی ضرورت پیش آتی ہے۔

۲۔ احکام اور ان کے متعلقات (جیسا کہ ان کا تصور ہے) کا حکم۔ نیز یہ کہ ان احکام میں خطاب بطور تکلیف شرعی ہے یا بطور تمہید و ابتداء۔

۳۔ شرعی نکتہ نگاہ سے شریعت کے مقاصد اور ان سے متعلقہ احکام۔

۴۔ ادلہ شرعیہ کون کون سی ہیں اور ان پر مفصلاً یا مجملاً کیا کچھ اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ ان احکام کے ماخذ۔ نیز یہ کہ کس بناء پر مکلفین کے افعال پر حکم لگایا جا سکتا ہے۔

۵۔ اجتہاد و تقلید نیز مجتہدین اور مقلدین کے احکام اور ان کے متعلقات مثلاً تعارض، ترجیح اور سوال و جواب۔

پھر ان اقسام بالا میں سے ہر قسم کے کچھ مسائل و تمہیدات ہیں اور کچھ اطراف و تفصیلات جن سے مطلوبہ غرض کا تعین ہو سکتا ہے۔ انہی وجوہ کے سبب اس علم کے حصول کے لیے دل مائل ہو جاتے ہیں۔

چونکہ میں نے اس کتاب میں اسرار تکلیفیہ بیان کیے ہیں، جو شریعت حنیفیہ سے متعلق ہیں لہٰذا میں نے اس کتاب کا عنوان "التعریف باسرار التکلیف" تجویز کیا۔ پھر ایک عجیب و غریب واقعہ کی وجہ سے جس سے ہر عقلمند اور سمجھدار انسان تعجب کرے گا، میں نے اس عنوان کو بدل ڈالا۔ اس واقعہ کا ماحصل یہ ہے کہ ایک دن میں بعض ایسے شیوخ سے ملا جنہیں میں استاد کا درجہ دیتا ہوں۔ اور ان کی علمی مجالس کو اپنے سفر کا مقصد اور ضرورت مندوں کی منزل قرار دیتا ہوں۔ ان دنوں میں نے اس کتاب کی ترتیب و تالیف شروع کر رکھی تھی اور اسی وجہ سے دوسرے مشاغل کو ترک کر دیا تھا۔ ان مشائخ میں سے ایک نے مجھ سے کہا: "میں نے آج رات خواب دیکھا ہے کہ آپ کے ہاتھ میں وہ کتاب ہے جسے آپ تالیف کر رہے ہیں میں نے اس کے متعلق آپ سے پوچھا تو آپ نے مجھے بتلایا کہ یہ کتاب "الموافقات" ہے۔ میں نے آپ سے اس عجیب و غریب نام کی وجہ تسمیہ پوچھی تو آپ نے کہا کہ میں نے اس نام سے ابن قاسمؒ اور ابو حنیفہؒ کے دونوں مذہبوں میں موافقت پیدا کی ہے"۔

میں نے اس شیخ سے کہا: "اس پاکیزہ خواب میں آپ کا تیر ٹھیک میرے مدعا کے ہدف پر بیٹھا ہے اور آپ نے مبشرات نبویہ میں سے عمدہ حصہ پایا ہے۔ کیونکہ میں نے اپنی مفاہیم

کی تالیف اور اس کے قواعد کی بنیاد رکھنے کا آغاز کیا ہے۔ کیونکہ یہ اصول علماء کے ہاں معتبر ہیں اور متقدمین نے انہی قواعد کو بنیاد قرار دیا ہے۔

چنانچہ شیخ موصوف بھی اس عجیب وغریب اتفاق سے بہت متعجب ہوا۔ جیسا کہ میں خود بھی اس سفر، ان ساتھیوں کی صحبت اور اس خواب کے بیان سے متعجب تھا۔ پس اسے مخلص اور وفادار دوست! یہ کتاب اس راستہ کے سفر میں تیری معاون ثابت ہو اور تطابق وتعارض کی وضاحت پیش کرے یہ اس لیے نہیں کہ تم محض اس کتاب کی بر تحقیق پر تکیہ کر بیٹھو اور تمہارے تمام تصورات وحقائق کا مرجع صرف یہی کتاب ہو۔ کیونکہ اس کتاب میں بھی جملہ علوم کی طرح کا ایک علم ہے اور دیگر نقوش کی طرح کا ایک نقش ہے جس میں عقلوں کا اختلاف اور سوچ کا تعارض ممکن ہے۔ بلکہ اس لیے کہ یہ کتاب تمہاری منزل قریب کر دے گی اور تم جان لوگے کہ تمہاری منزل کون سی ہے اور علوم شریعت میں تم کیسے ترقی کر سکتے ہو۔ یہ کتاب تمہیں سواری پر سوار کر کے شاہراہ سے واقف کر دے گی اور حکمت کی دلہن سے منگنی کر کے تمہاری طرف سے حق مہر بھی ادا کر دے گی۔

سو تم اپنے عزم کا قدم آگے بڑھاؤ۔ تم اللہ کی توفیق سے منزل پر پہنچ چکے ہو۔ آگے بڑھو ان شاء اللہ تم اپنے مقصد میں کامیاب ہو چکے ہو۔ مگر یاد رکھو! بزدلوں کی طرح قدم نہ بڑھانا، نہ خوبصورت راہوں میں محو ہو کر رک جانا اور نہ ہی بغیر وضاحت اپنی رائے پر اڑ بیٹھنا بلکہ بصیرت کو مدنظر رکھتے ہوئے تقلید کی پستی سے جدا رہنا۔ اور اپنی اس راہ پر پوری ہمت سے چمٹے رہنا۔ جس سے تجھ میں پیش آنے والے فضول سوالات اور چھوٹے موٹے شبہات کی مدافعت، نیز مدد حاصل کرنے کی قوت پیدا ہو جائے گی۔ نفوتی اور انصاف کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنا لو۔ نیز طلب حق کو اپنا مذہب اور حق کے اعتراف کو اپنا دین بنا لو۔ اور دیکھنا کہیں بے توجہی کے مصائب تیرے مقصد وارادہ کے جوہر کو تباہ نہ کر دیں، اور اگر توقف کرنے کی ضرورت پیش آئے تو صاحب اختیار شخص کی طرح کا توقف کرنا۔ سراسیمہ لوگوں کی طرح کا نہ کرنا۔ ہاں اگر معانی میں اشتباہ پیدا ہو جائے یا مفہوم آشکارا نہ ہو تو پھر توقف کرنے میں کچھ حرج بھی نہیں خواہ مخالفین ہٹ دھرمی کریں۔ کیونکہ مشتبہات میں پڑنے والا اسی قابل ہوتا ہے کہ اس سے جھگڑا کیا جائے اور توقف کرنے والا راسخ العلم ہوتا ہے جو خطا سے محفوظ رہتا

ہے۔ عار اور الزام تو ایسے شخص کے لئے ہے جو منہیات میں جا گھستا ہے، جو اسے جہنم تک لے جاتی ہیں۔ عصبیت کو کبھی اختیار نہ کرنا اور جب کوئی معاملہ واضح ہو جائے تو اسے تسلیم کر لینے میں عار محسوس نہ کرنا، کیونکہ یہ نافرمانوں کا شیوہ ہے۔ یہی بات اس چراگاہ کے چرنے والوں کے لئے مُفرا اور سیدھی راہ پر چلنے میں رکاوٹ ہے۔

پھر اگر اس کتاب کے مطالعہ کے بعد انکار کی صورت پیش آئے اور تم پر وجہ استدلال اور اس کا اچھوتا ہونا واضح نہ ہو سکے، اور وہی شخص اس قسم کا ٹھوکر دے کہ ایسی بات تو پہلے کبھی سُنی ہی نہیں، نہ ہی علومِ شرعیہ کے اصول و فروع کی بحث میں کسی مؤلف نے پہلے اس قسم کی باتیں لکھی ہیں یا کچھ اشکال پیش آئے اور ایسی باتوں کا سننا تیرے لئے شر کا موجب بن جائے تو ایسی صورتوں میں بلا تحقیق اشتباہ کی طرف متوجہ نہ ہونا اور جانچ کئے بغیر مزعومہ فوائد کا ارادہ نہ کرنا۔ کیونکہ بحمد اللہ میں نے ان امور کو آیات اور احادیث سے ثابت کیا ہے اور سلف صالحین سے ان کا رابطہ ملایا ہے اور جید علماء نے ان کے نشانات قائم کئے ہیں اور اس کے ارکان کو دیکھنے والوں کے غور و فکر نے مستحکم کیا ہے۔ تو پھر جب راستہ واضح ہو جائے تو اسکا انکار درست نہیں ہوتا بلکہ اسے اور اس کے متعلقات کو قبول کرنا واجب ہوتا ہے اور جس چیز کو اس نے درست طور پر ظاہر کیا ہے اس کا اعتبار و اقرار ضروری ہے۔ ما سوائے ایسی خطا اور لغزش کے جو انسانی فطرت ہے اور ان عوارضات کے جو انسانی فکر کو لاحق ہو جاتی ہیں۔ دیکھو سعید وہ شخص ہے جس کی لغزشیں گنی جا سکیں اور عالم وہ ہے جس کی غلطیاں کم ہوں۔

ایسے موقعہ پر ایک سوچ بچار کرنے والے ناظر کے لئے ضروری ہے کہ اگر وہ کہیں نقص دیکھے تو اسے مکمل کر دے۔ اور اس شخص سے حسنِ ظن رکھے جس نے اس کام میں ایک طویل مدت صرف کی اور اپنی راحت کو تھکن سے اور نیند کو جگراتے سے تبدیل کرنا گوارا کیا یہاں تک کہ اس نے اپنی عمر بھر کا نتیجہ طالب کے سامنے رکھ دیا ہے۔ اور اپنے زمانے بھر کا گوہر اسے عطا کر دیا ہے حتیٰ کہ جو کچھ اس کے پاس تھا اس کی چابیاں اس کے سامنے رکھ دیں اور جو امانت اس کے پاس تھی وہ اس نے قاری کے گلے میں ڈال دی اور جو ذمہ داری اس پر واجب تھی اس سے وہ عہدہ برآ ہو گیا۔ کیونکہ اعمال کا انحصار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جو اس نے نیت کی تھی۔ تو جس شخص نے اللہ اور اس کے رسول کے لئے

ہجرت کی تو یہ ہجرت فی الواقعہ اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوگی۔ اور جس شخص نے دنیا کے لئے ہجرت کی تو اسے دنیا ہی ملے گی۔ یا اگر اس نے کسی عورت کے لئے ہجرت کی تاکہ اس سے نکاح کرے تو اس کی یہ ہجرت اسی کام کے لئے شمار ہوگی جس کے لئے اس نے ہجرت کی تھی۔

اللہ نے ہمیں جو علم عطا کیا ہے دُعا ہے کہ وہ ہمیں اس کا عامل بھی بنائے اور جو کچھ ہم نے سمجھا ہے اسے دوسروں کو سمجھانے میں ہماری مدد فرمائے جو ہمیں اس کی رضا تک پہنچا دے اور اس علم پر پاکیزہ عمل کی توفیق بھی بخشے تاکہ وہ قیامت کے دن ہمارے لئے سامانِ مغفرت بن سکے۔ بیشک وہ ہر چیز پر قادر ہے اور دُعا کا قبول کرنا اسی کو سزاوار ہے۔ اور لیجئے اب میں اپنے مطلب و مقصد کی طرف آتا ہوں اور اپنے وعدہ کو پورا کرنے لگا ہوں۔ اللہ ہی کی مدد درکار ہے اور برائی سے بچنے اور نیکی کرنے کی قوت اسی اللہ بلند و برتر کی توفیق سے ممکن ہے۔

مؤلّف کے مقدمات

تمہیدی مقدمات

جن کی کتاب کے مسائل پر نظر کرنے سے پہلے ضرورت پیش آتی ہے۔

(یہ دس سے چند زائد مقدمات ہیں)

پہلا مقدمہ

فقہ کے اصول[1] قطعی اور یقینی ہیں ظنی نہیں ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ یہ اصول کلیات شریعت کی طرف راجع ہیں۔ اور جہاں یہ بات پائی جاتی ہو تو ایسے اصول ہمیشہ قطعی یقینی

---

[1] اصول کا اطلاق ایسے کلیات پر ہوتا ہے جو کتاب و سنت میں صراحت سے بیان ہوئے ہیں جیسے۔

لا ضرر ولا ضرار	نہ نقصان پہنچاؤ اور نہ نقصان اٹھاؤ۔
ولا تزر وازرة وزر اخرى	اور کوئی شخص کسی دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔
وما جعل عليكم في الدين من حرج	اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تم پر تنگی نہیں کی۔
انما الاعمال بالنيات	اعمال کا انحصار نیتوں پر ہے۔
من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة۔	جو شخص اس حال میں مرے کہ اس نے اللہ سے شرک نہ کیا وہ جنت میں داخل ہوگا۔

وغیرہ وغیرہ۔ ایسے کلیات منصوصہ بھی کتاب وسنت اور اجماع کی طرح ادلہ ہی کہلاتے ہیں اور یہ بلا اختلاف قطعی اور یقینی ہوتے ہیں۔ نیز اصول کا اطلاق ان قوانین پر بھی ہوتا ہے جو کتاب و سنت سے مستنبط ہوتے ہیں، جن کا احکام شرعیہ سے استنباط کرتے وقت جزئی دلائل سے موازنہ کیا جاتا ہے۔ اور یہی قوانین اصول فقہ کہلاتے ہیں۔ پھر ان میں سے کچھ ایسے ہیں جو بالاتفاق قطعی ہیں۔ اور کچھ ایسے ہیں جن کے قطعی یا ظنی ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ قاضی اور اس کے موافقین اس بات کے قائل ہیں کہ ان میں سے کچھ اصول ظنی ہیں۔ اور مؤلف کتاب ہذا پہلے تین دلائل سے یہ ثابت کرتے ہیں کہ اصول فقہ کے ایسے مسائل بھی قطعی ہوتے ہیں۔ پھر یہی بات ان دوسرے دلائل سے ثابت کرتے ہیں جن کو انہوں نے قاضی پر مازری کے اعتراض کے جواب میں پیش کیا ہے آخر میں یہ بات ثابت کی ہے کہ جو چیز ظنی ہوگی وہ اصول فقہ سے ساقط ہو جائے گی۔ جس کا ذکر بالتبع ہی ہو سکتا ہے۔

ہوں گے۔

پہلا بیان استقراء سے ظہور پذیر ہے جو یقین[1] کا فائدہ دیتا ہے۔ اور دوسرے بیان کی کئی قسمیں ہیں:۔

پہلی قسم یہ[2] ہے کہ وہ یا تو اصول[3] عقلیہ کی طرف راجع ہوگا، اور اس صورت میں وہ قطعی اور یقینی ہوگا، یا پھر وہ ادلہ شرعیہ سے استقراء[4] کلی کی صورت میں ہوگا، اور یہ بھی قطعی اور یقینی ہوگا۔ ان دو کے علاوہ اس کی تیسری[5] کوئی قسم نہیں۔ اِلّا یہ کہ ان دونوں کا مجموعہ ہو۔ اور قطعیات کو ترتیب دینے سے جو کچھ حاصل ہوگا، وہ بھی قطعی ہوگا۔ اور یہی فقہ کے اصول ہیں۔

---

[1] کیونکہ جب ہم نے علم الاصول کے تمام مسائل کی تحقیق کی تو یقین ہو گیا کہ شریعت کے کلیات ثلاثہ (کتاب وسنت اور اجماع) پر مبنی ہیں۔ اور علم اصول میں تمام افراد کا استقراء ممکن ہے۔ کیونکہ یہ گنے چنے مسائل ہیں۔

[2] اس کا ماحصل یہ ہے کہ کلیات شرعیہ یا تو اصول عقلی پر مبنی ہوتے ہیں اور یا پھر شریعت کے استقراء کلی پر اور یہ دونوں قطعی ہیں۔ لہٰذا یہ کلیات بھی قطعی ہوئے۔ تو جو مسائل ان اصول پر مبنی ہوں گے وہ بھی قطعی ہوں گے۔

[3] یعنی عقل کے تین احکام کی طرف راجع ہوں جن کا ذکر مؤلف مقدمہ ثانی میں تفصیل سے کریں گے۔

[4] عادتاً یہ بات حاصل نہیں ہوتی کہ جو لوگ مثلاً کسی قاعدہ کا استنباط کرنے والے بمثال "امر وجوب کیلئے ہوتا ہے" کہ وہ شارع سے صادر شدہ ہر امر پر مطلع ہو جائیں تا آنکہ وہ معروف استقراء کلی حاصل ہو جو موجب یقین ہوتا ہے بلکہ یہاں صرف قطعی فیصلہ مطلوب ہے جس کے لئے امر کی جملہ اقسام میں سے ہر قسم کے لئے اتنی کثرت مشہور افراد پر مشتمل کافی ہوتی ہے جو شریعت کے مقاصد ثلاثہ۔ ضروریات۔ حاجیات اور تحسینیات کے لئے کافی ہے اور اتنی کثرت اس امر کے استقراء کلی ہونے کے لئے کافی ہے جو موجب یقین ہوتا ہے کیونکہ اوامر کے جن افراد پر استنباط کنندہ مطلع نہیں ہو سکا۔ وہ ان اوامر سے خارج نہیں سمجھے جائیں گے جن افراد پر استنباط کرنے والے مطلع ہو چکے ہیں۔ لہٰذا اس قاعدہ کے کلی ہونے میں چنداں خلل واقع نہیں ہوگا

[5] عنقریب مقدمہ ثانیہ میں عادی کی زیادتی کا ذکر ہوگا۔ شاید مؤلف انہیں عقلیات میں درج کرکے یہاں (کلام میں) وسعت پیدا کرنا چاہتا ہے۔

(۲) اگر یہ اصول ظنی ہوتے تو امرِ عقلی کی طرف راجع نہ ہوتے۔ کیونکہ ظن نہ عقلیات میں قابل قبول ہے، نہ کلی شرعی میں۔ کیونکہ ظن کا تعلق تو صرف جزئیات سے ہوتا ہے[۱]۔ اگر ظن کا تعلق کلیات شرعیہ سے جائز ہوتا تو پھر اصل شریعت سے بھی جائز ہوتا، کیونکہ اصل شریعت ہی پہلی کلی ہے[۳]۔ اور یہ بات عادتاً جائز نہیں[۴]۔ یہاں کلیات سے میری مراد ضروریات حاجیات اور تحسینیات ہیں[۵]۔ اسی طرح اگر ظن کا تعلق اصل شریعت سے جائز ہوتا تو شریعت میں بھی شک جائز ہوتا۔ حالانکہ اس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں۔ اگر یہ گنجائش ہوتی تو پھر شریعت میں تغیر و تبدل جائز قرار پاتا اور یہ بات اس ذمہ داری کے صریح خلاف ہے، جو اللہ تعالیٰ نے شریعت کی حفاظت کے سلسلہ میں لے رکھی ہے۔

(۳) اگر اصولِ فقہ میں کسی ظنی چیز کو اصل قرار دینا جائز سمجھا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اصولِ دین میں بھی اسے اصل قرار دینا جائز ہے۔ اور اس بات پر کسی کا بھی اتفاق

---

[۱] یہ مطلوب کو اس کی ضد کے ابطال سے ثابت کرنے کا طریق ہے۔ اس لئے کہ اس کے ظنی ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کا ماحصل بھی عادۃً ناجائز ہو اور وہ ہے شریعت میں ظن کا تعلق اس میں شک کا پیدا ہونا اور اس میں تبدیلی کا جواز، حالانکہ یہ سب امور باطل ہیں۔

[۲] کلیات شرعیہ میں ظن کو کچھ دخل نہیں۔ جیسا کہ مصنف نے اپنے قول میں دلیل دی ہے کہ اگر کلیات الشرعیۃ میں شک جائز ہوتا .... یہی اس دلیل کی رُوح ہے۔

[۳] اس بات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کہ پہلی کلی استقراءِ کلی کے بعد حاصل ہوئی ہے۔ مصنف کی یہ بات درست ثابت ہوتی ہے کہ "تو پھر اصل شریعت میں بھی ظن کا تعلق جائز ہوتا"۔ اور اصل شریعت ہی وہ پہلی کلی ہے جس سے دوسرے قوانین و کلیات متفرع ہوتے ہیں۔ پھر جب پہلی اصل قطعی ہوگی تو جو احکام اس اصل سے استقراءِ کلی کے طور پر متفرع ہوں گے وہ بھی قطعی ہوں گے۔ اسی طرح اگر متفرع احکام قطعی ہوں گے تو اصل بھی قطعی ہوگا۔

[۴] اس لئے کہ اصل پر دلیل قائم ہونے اور یقین ہو جانے کے لئے عادۃً یہ محال ہے کہ اس سے یقین کے بجائے ظن حاصل ہو۔ مصنفؒ نے عادۃً کہا عقلاً نہیں کہا۔ اس لئے کہ کسی خاص چیز میں یقین کے بعد بھی دلیل کے ساتھ ظن پیدا کرنے میں عقل کے لئے کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ لہٰذا ایسی صورت میں عقلاً محال ہونا لازم نہیں آتا۔

[۵] یعنی وہ کلیات جن کے متعلق ہم نے کہا ہے کہ وہ اصولی مسائل کا مرجع ہیں۔

نہیں اور یہاں بھی یہی بات ہے ۔ کیونکہ اصولِ فقہ کو اصل شریعت جو نسبت ہے وہی نسبت اصول دین سے ہے ۔ اگر ان کے درجہ میں فرق ہو تو بھی ہر مذہب میں یہ اصولِ فقہ معتبر[1] کلیے شمار کئے جانے کے لحاظ سے برابر ہیں ۔ اور ایسے اصول دین ۔ کی حفاظت کے سلسلہ میں ضروریات میں شمار ہوتے ہیں ۔

بعض علماء کہتے ہیں کہ اصول شریعت کے اثبات میں ظن کا کچھ دخل نہ ہونا چاہیئے کیونکہ یہ شریعت ہے اور ما سوائے فروعات کے ہم ظن کی بنا پر مکلف نہیں ہیں ۔ اسی لئے قاضی ابن الطیب نے ایسے ظنی امور کو مثلاً کسی اصل کی تفصیلات ، اس کی علتیں ، علت کے برعکس پر حکم ، اس کا معارضہ ، ان کے درمیان یا کوئی بھی دو مختلف چیزوں میں ترجیح ، خبر واحد کے احکام کی تفصیلات جیسے راویوں کی تعداد اور اس کا مرسل ہونا ۔ اصول میں شمار نہیں کیا ۔ کیونکہ یہ یقینی نہیں ہیں ۔

اور ابن الجُوینی کا مؤقف یہ ہے کہ ایسی تفاصیل کو بھی اصول میں داخل کئے بغیر چارہ نہیں اس لئے کہ یہ تفاصیل بھی ایسے اصول پر مبنی ہوتی ہیں جو قطعی ہوتے ہیں ۔ لہٰذا جو چیز ایک قطعی دلیل کی طرف دلالت کرتی ہے وہ بھی[2] بالمعنی اس میں داخل سمجھی جائے گی ۔

اور مازری کہتے ہیں کہ میرا خیال یہ ہے ۔ کہ ان تفاصیل وغیرہ کے ظنی ہونے کے باوجود انہیں اس فنِ اصول میں شمار نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ۔ قاضی ابن الطیب کے طریقے کے مطابق بھی یہ اصول ہی اصول الحدیث ہیں ۔ کیونکہ یہی ظنیات ہی قوانین و کلیات ہوتے ہیں ۔ ایسے قوانین محض برائے قوانین نہیں[3] بنائے جاتے بلکہ اس لئے کہ ایسی غیر معین چیزوں کو ان پر پیش کیا جائے جو ان قوانین پر منحصر نہیں ۔ مازری کہتے ہیں ۔ کہ اس باب میں یہ

---

[1] یہ خطابی استدلال ہے ، کیونکہ علم الاصول کے تمام مسائل میں ایسا اعتبار حاصل نہیں ہوتا ۔ یہاں تک کہ بعض علماء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ ہر مذہب میں محض چند قواعد عامہ ہی قابلِ اعتبار حاصل ہیں اور مؤلف کے لئے یہ مناسب تھا کہ جب وہ علم اصول کے قطعی مسائل اور ان کے مقدمات پر استدلال عام کے مقام پر تھا تو ایسی دلیل پیش نہ کرتا ۔

[2] مخفی نہ رہے کہ اس قسم کا اعتبار اس دعوٰی پر دلالت کرتا ہے کہ فروع بھی یقینی ہوتے ہیں ۔

[3] یعنی یہ اعتقاد نہ بنا لیا جائے تا آنکہ یقینی طور پر اس کا ثبوت موجود نہ ہو ۔

بات عموم[1] اور خصوص کی نسبت رکھتی ہے۔ نیز ابوالمعالی سے بھی یہی چیز مناسب معلوم ہوتی ہے کہ ان چیزوں کو اصول میں شمار نہ کیا جائے۔ کیونکہ ان کے نزدیک دلائل ہی اصول ہیں۔ اور دلائل اس کے نزدیک ایسے ہونے چاہئیں جو یقین بہم پہنچائیں۔ رہا قاضی ابن الطیب کا معاملہ تو وہ ایسے دلائل کو علم الاصول سے خارج کرنا بہتر نہیں سمجھتے جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یہی کچھ ان کی دلیل کا ماحصل ہے۔

اس کا جواب یہ[2] ہے کہ اصل کا بہرحال قطعی اور یقینی ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ اصل ہی مشکوک ہو تو اس پر اس کے برعکس کا بھی احتمال ہے۔ اگر استقرار کو ملحوظ رکھا جائے تو ایسی چیز دین میں اصل نہیں قرار دی جا سکتی۔ اور قوانین کلیہ اور اصول کلیہ، جن پر واضح حکم موجود ہو، ان میں کوئی فرق نہیں[3] اور اللہ تعالیٰ کی قرآن کی حفاظت کے متعلق ذمہ داری پر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ۔ (۹/۱۵) بلاشبہ ہم ہی نے قرآن نازل کیا ہے اور ہم ہی اس حفاظت کرنے والے ہیں۔

---

[1] غالباً مؤلف کی یہ مراد ہے کہ جزئیات ادلہ کے مقابلے میں قاعدہ کی نسبت ایک عام کی ہوتی ہے، جس کی جزئیات ہوتی ہیں۔ اور چونکہ جزئی دلائل اپنی دلالت میں کبھی ظن کا شکار ہو جاتے ہیں تو اس بات میں کوئی چیز مانع نہیں کہ کلیات جن پر یہ جزئیات منطبق ہوتی ہیں جیسے عام خاص پہ منطبق ہو جاتا ہے، وہ بھی ظن کا شکار ہو جائیں۔

[2] یہ جواب قاضی ابن الطیب کی طرف سے ہے یعنی قاضی نے اگرچہ یہ کہا ہے کہ:

اصول یہی قوانین ہیں تو بھی یہ چیز اس بات کے منافی نہیں کہ وہ انہیں قطعی قرار دے، کیونکہ جو چیز ظنی ہو گی۔ اصول میں شمار نہیں ہو سکتی۔ پھر اس سے خواہ کتاب و سنت سے اصولی دلائل مراد لئے جائیں یا یہ قواعد مراد لئے جائیں، یہ ایک ہی بات ہے۔ اور یہ ضروری ہے کہ یہ قطعی ہوں اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ یہ ظنیات --- الخ مازری کا کلام ہے، قاضی کا نہیں اور یہ بھی معلوم ہے اس کا قاضی اور مازری کا کلام پیش کرنے کا مقصد اس بات کا تصفیہ اور مازری کے شبہ کا رد ہے تاکہ اس کی بات مکمل ہو سکے کہ اصول فقہ اپنے معنی کے لحاظ سے ہر صورت میں قطعی ہوتے ہیں خواہ یہ قواعد ہوں یا کتاب و سنت کے دلائل ہوں یا کلیات شرعیہ منصوصہ ہوں۔

[3] یہ محض دعویٰ ہے اِلاّ یہ کہ اسے اپنے ماقبل کی فرع بنا دیا جائے۔ اس صورت میں "ف" ساقط ہو جائے گی۔

سے مراد صرف قرآن کے منصوصہ کلی[1] اصولوں کی حفاظت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول سے بھی یہی مراد ہے۔

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ۔ (۵/۴) آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارے دین کو مکمل کر لیا۔

اس سے مراد[2] مسائل جزئیہ نہیں ہیں کیونکہ اگر ایسی بات ہوتی تو شریعت کی کوئی جزئی بھی محفوظ نہ رہتی۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ ہم جواز کا فیصلہ دیتے ہیں اور واقعات اس کی تائید کرتے ہیں کہ ظنون کا بھی آپس میں تفاوت رہتا ہے اور منصوص جزئیات میں بھی احتمالات پیدا ہوتے رہتے ہیں اور یقیناً ان میں غلطی واقع ہوتی رہتی ہے۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اخبار احاد اور آیات کے معانی میں خطا کا امکان ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ذکر محفوظ سے مراد شریعت کے کلیات[3] ہیں۔ جب یہ صورت

---

[1] یہ بات تو مسلم ہے۔ لیکن (اسے مؤلف) آپ محض استنباطات میں بھی یہ بات عام کر رہے ہیں۔

[2] عنقریب اس سے مخالف بات کا ذکر آئے گا۔ جیسا کہ مؤلف نویں مقدمہ میں کہتے ہیں: "اور اسی لئے شریعت کے اصول و فروع سب کے سب محفوظ ہیں"۔ ان دونوں باتوں میں تطبیق یوں ہو سکتی ہے کہ اِس مقام پر مصنف کی مراد بذاتہ فروع کی حفاظت کی نفی ہے اور اُس مقام پہ کافی دلائل قائم کر کے فروع کی حفاظت ثابت کی ہے۔ یہ اس شخص کے لئے ہے جو فہم راسخ سے اس کی طرف متوجہ ہو۔ کہ اگر کوئی شخص غلطی کھائے گا تو کوئی دوسرا اس کے مدعا کو صحیح بھی سمجھ جائے گا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ یہ فروعات مجموعی لحاظ سے محفوظ ہیں۔

[3] (یعنی کلی منصوصہ جیسا کہ مصنف نے پہلے کہا ہے۔ پہلے وہ ہر اصل کا یقینی ہونا لازم قرار دے چکے ہیں۔ اب یہ قول اس کے خلاف ہے۔ تو جب مصنف کا مقصد ابوالمعالی کے مذہب کی تائید ہے۔ کہ یقینی چیز تو صرف شریعت کے کلیات منصوصہ ہیں جن میں مستنبط قوانین کا مسئلہ زیر بحث نہیں تو اسے یہاں ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں جس سے مؤلف کی یہ غرض پوری ہو کہ اصول فقہ کے مسائل قطعی ہوتے ہیں۔ پھر جب مؤلف قوانین کا نصوص پر قیاس کرتے ہیں جیسا کہ ان کے قول کا یہی مفہوم ہے یعنی یہ کلام کہ: لا فرق بینها وبین الاصول التی نص علیها (مستنبط قوانین اور منصوصہ اصول میں کوئی فرق نہیں) تو یہ ایک ایسا قیاس ہے جس کی انہوں نے کوئی صحیح وجہ بیان نہیں کی۔

حالی ہو تو ضروری ہے کہ اس کی ہر اصل قطعی اور یقینی ہو۔ ابو المعالی کا یہی مذہب ہے۔ البتہ قاضی ابن طیب کا مذہب یہ ہے کہ دلائل خواہ قطعی ہوں یا ظنی، جب یہ ان کا قوانین پر موقوف ہوں گے جو اصول فقہ ہیں تو اس سے استدلال ممکن نہیں الا یہ کہ پہلے ان کو اس پر پیش کیا جائے اور ان سے جانچ پڑتال کر لی جائے۔ اور یہ بھی لازم ہے کہ وہ یا تو اس جیسا ہو۔ یا اس سے قوی تر ہو۔ کیونکہ تو اسے دلائل کی تحقیق میں حاکم کے مقام پر کھڑا کر رہا ہے کہ جب تک یہ دلائل ان قوانین کے تقاضے پورا نہیں کرتے انہیں چھوڑ دیا جائے گا پھر یہ کیونکر درست ہے کہ ظنیات کو دوسرے امور کے لئے قوانین بنا دیا جائے [1]

جھگڑا اس بات میں نہیں کہ یہ ظنیات فی نفسہٖ مراد نہیں اور ان میں یقین کے حصول کو ہیچ سمجھا جاتا ہے کیونکہ ان کی حیثیت دوسروں پر حاکم کی سی ہے لہٰذا انہیں رتبہ میں ثقہ تر ہونا چاہیئے۔ اس صورت میں انہیں قوانین قرار دینا درست ہو گا۔ اسی طرح اگر ان کا ظنی ہونا درست قرار دیا جائے تو جو کچھ اس مسئلہ کی ابتداء میں بیان کیا جا چکا ہے وہ سب لازم ہو جائے گا اور اگر یہ سب کچھ تسلیم کر لیا جائے۔ تو یہ اصطلاح قابل قبول ہو گی کہ ظنیات کو اصول نہیں بنایا جا سکتا۔ اور یہ بات علی الاطلاق ظنیات کو اصول سے دور رکھنے کے لئے کافی ہے۔ پس جو ظنیات قطعی اور یقینی سمجھی [2] جاتی ہیں حالانکہ وہ

---

[1] یعنی ان قطعیات سے جو جزئیات کے فیصلے کرنے کے دوران ان قطعیات پر پیش کی جاتی ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ قوانین قطعیات اور ظنیات سے فروع کے استخراج کے لئے بنائے گئے ہیں۔ فی نفسہٖ قطعیات کیلئے نہیں ہیں اور ان سے جو فروعات مستنبط ہوں گی وہ ظنی ہوں گی تو اس میں کچھ حرج بھی نہیں۔

[2] اس بڑی قسم سے رجوع ہے جس پر دعوٰی مشتمل ہے۔ حالانکہ وہ مقبول اور معقول ہے۔ کیونکہ یہ ان مسائل اصول سے ہے جن کے قطعی ہونے پر اجماع ہو چکا ہے۔ ان سے کچھ ایسے ہیں جو محل نظر ہیں اور ان کی تائید و تردید میں کئی طرح کے دلائل ہیں۔ اس سلسلہ میں الاسنوی کی منہاج فی تعریف الاصول کی طرف رجوع کیجئے۔ اس کتاب کے آخر میں مصنف نے اصول کے بہت سے ذکر کردہ قواعد کو بلا تحقیق مسترد کر دیا ہے۔ اور یہ تحدید بھی نہیں کی کہ اصول کی کونسی قسم مسترد کرنے کے قابل ہے۔ حتیٰ کہ یہ معلوم ہی نہیں ہوتا کہ قطعیات کتنے باقی رہ گئے ہیں اور جنہیں ظنی تسلیم کیا گیا ہے وہ کتنے ہیں؟ اور یہ بات اس مقدمہ کے فائدہ کو بہت کمزور کر دیتی ہے۔

قطعیات میں سے نہیں ہیں تو وہ کسی قطعی پر مبنی ہوتی ہیں۔ اور بلیاد فرعی قسم کی ہوتی ہے۔ نیز یہ بنیاد بالتبع ہوتی ہے۔ مقصد اول کے طور پر نہیں ہوتی۔

دوسرا مقدمہ

علم الاصول میں جو مقدمات استعمال کئے جاتے ہیں یا جن دلائل پر اعتماد کیا جاتا ہے ان کا قطعی[1] یا یقینی ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ یہ بات تو واضح ہے کہ اگر یہی مقدمات اور دلائل ہی ظنی ہوں گے تو ان سے متعلقہ مسائل میں جو نتیجہ برآمد ہوگا وہ یقینی نہیں ہو سکتا۔ اب یہ مقدمات یا دلائل یا تو عقلی ہوں گے جیسے وہ احکام جو عقل کی طرف لوٹنے والے ہیں اور یہ احکام عقل تین ہیں: وجوب۔ جواز اور استحالہ۔ یا پھر یہ مقدمات و دلائل عادی ہوں گے۔ تو وہ بھی اسی طرح کا تصرف کریں گے۔ ان عادی مقدمات و دلائل میں سے کچھ عادتاً واجب ہوں گے کچھ جائز اور کچھ محال ہوں گے۔ یا پھر یہ مقدمات و دلائل سماعی ہوں گے ان سماعی مقدمات و دلائل میں سے سب سے زیادہ یقینی اخبار متواترہ باللفظ ہیں بشرطیکہ وہ قطعی الدلالت (یعنی جن کی ہر طبقہ میں راویوں کی تعداد بکثرت ہو) ہوں۔ یا یہ اخبار متواترہ فی المعنی ہوں گے۔ یا یہ شریعت میں چھان بین سے مستفاد ہوں گے۔ اس لحاظ سے بھی علم الاصول میں احکام متصرفہ[2] کی تعداد تین سے متجاوز نہیں۔ وجوب۔ جواز اور استحالہ۔ پھر ان میں کسی چیز کا واقع ہونا یا عدم وقوع بھی شامل ہو جاتا ہے۔ رہا کسی چیز کا حجت یا غیر حجت ہونا تو یہ بات اس کے وقوع یا عدم وقوع کی طرف راجع ہوگی۔ اور اس کا صحیح یا غیر

---

[1] لازم یا ملزوم جیسا کہ پہلے مقدمہ میں گزر چکا۔

[2] یعنی ان سے جو مقدمات ترتیب پاتے ہیں ان کی تعداد تین سے زیادہ نہیں۔ خواہ وہ عقلیہ ہوں یا عادیہ ہوں یا سمعیہ ہوں اور اصول میں یہ بیان کر دیا گیا ہے کہ ایسے اصول حجت ہوتے ہیں یا نہیں۔ اور یہ بات مقدمات میں سے نہیں بلکہ صرف ان فروعات سے ہے جو ان مقدمات پر متفرع ہوتے ہیں۔ جبکہ یہ مصنف کی ذاتی غرض ہے جس سے اس کی مراد اپنے ان موضوعات کو ثابت کرنا ہے جو ان مقدمات کے واسطہ سے دلائل ہیں۔

صحیح ہونا[1] بھی پہلے تین امور (وجوب، جواز، استحالہ) کی طرف راجع ہوگا۔ رہا ان مقدمات و دلائل کا فرض یا مستحب یا مباح یا مکروہ یا حرام ہونا تو ان چیزوں کا اصول ہونے کی حیثیت سے مسائلِ اصول سے کچھ تعلق نہیں۔ اور اگر کسی نے ان امور کو بھی مسائلِ اصول میں داخل کیا ہے۔ تو یہ ایک علم کو دوسرے میں مخلوط کرنے کے مترادف[2] ہے۔

تیسرا مقدمہ[3]

علم الاصول میں جب عقلی دلائل کا استعمال ہوگا تو سماعی ادلہ یا اس طرز کے معاون دلائل یا اس مقصد کو ثابت کرنے والی اشیاء کے مجموعے[4] سے ہوگا یا اس سے ملتے جلتے

---

[1] کیونکہ وہ اپنے ثبوت کے معنی میں اس سے اعم ہے کہ واجب ہو یا جائز ہو یا مستحیل ہو یعنی خواہ عقلی ہو یا عادی اس کے عقلی ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں۔

[2] اصولیین نے اسے اصولی کی ضرورت کے مطابق مقدمات کے باب میں ذکر کیا ہے تاکہ اسے اس کے تصور اس کے حکم اور اثبات و نفی کا علم ہوسکے۔ جیسے ان کا قول "امر وجوب کیلئے" اور "نہی تحریم کے لئے ہے"۔ مصنفؒ نے بھی اس کا ذکر کیا ہے اور اس کی تحدید میں طوالت اختیار کی ہے۔ الا یہ کہ اس سے اس مراد یہ ہو کہ فلاں قسم کے افعال فرض ہیں یا حرام ہیں۔ کیونکہ یہ باتیں خالص فروعات ہیں جن کا مقدمات سے کچھ تعلق نہیں۔

[3] یہ مقدمہ پہلی طرح کی تشریح ہے اور اس سے پہلے مقدمہ کی تردید کا جواب ہے۔

[4] یعنی اس علم کے دلائل محض عقلی مقدمات سے ترتیب نہیں پاتے۔ کبھی تو ان میں ایک مقدمہ عقلی اور باقی شرعی ہوتے ہیں۔ اور وہ معاون ہوتا ہے تاکہ پوری دلیل شرعی بن جائے اور اس کے نتیجہ کی تحقیق میں عقلی دلیل سے مدد لی جاتی ہے اور کبھی یہ مقدمات عقلی یا عادی ہوتے ہیں۔ اس لئے نہیں کہ ان سے اصل کلی کا اثبات ہو بلکہ اس لئے کہ مقصد کی تحقیق ہو یعنی اسلئے کہ اس کی جزئیات میں سے کسی جزئی پر اصل کی تطبیق ہوسکے۔ اور یہ بحث اس بارے میں ہے کہ یہ جزئی قاعدہ کے موضوع میں داخل ہے تاکہ اس کا حکم لگایا جائے۔ اور آگے چل کر یہ بیان ہوگا کہ یہ بحث کبھی طب کی طرف راجع ہوتی اور کبھی مختلف صناعات، تجارات کے تعارف، اور زراعت وغیرہ کی طرف۔ البتہ اس بات کو ملحوظ رکھا جائے گا کہ مقصد کی تحقیق فقیہ مجتہد کا کام ہے۔ اور فی نفسہٖ اصولی مسائل کی تحقیق سے کچھ تعلق نہیں۔ اسی طرح اس کتاب کے چوتھے حصہ میں مقصد کی تخریج و تنقیح کی آنے والی بحثوں میں یہ بتایا جائے گا کہ یہ سب امور فقیہ کا کام ہے، اصولی کا کام نہیں۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اصولی مسائل میں بھی مقصد کی تحقیق میں کوئی مانع نہیں ہے لیکن یہ تحقیق اس مروجہ اصطلاح کے علاوہ کسی دوسرے طریق پر ہوگی۔

طور پر مستقل بالدلالت نہ ہوگا کیونکہ ان میں غور و فکر کرنا حقیقتاً امور شرعی میں غور و فکر ہوگا۔ جبکہ عقل شارع نہیں ہے۔ اور یہ بات علم کلام میں مسلّم ہے۔ پھر جب یہ بات ہے تو ادلّہ شرعیہ کے مقصد اول پر اعتماد کیا جائے گا۔ اور اس باب میں اس کا یقینی ہونا (استعمال مشہور کے لحاظ سے) معدوم ہے یا کبھی کبھار ایسا ہوتا ہے۔ اس سے میرا مطلب انفرادی دلائل ہیں۔ کیونکہ اگر یہ دلائل اخبار احاد سے ماخوذ ہوں گے تو ان کا قطعی ہونے کا فائدہ نہ دینا ظاہر ہے۔ اور اگر یہ دلائل متواتر ہوں گے تو ان کے یقینی ہونے کا انحصار ان مقدمات پر موقوف ہوگا۔ جو سب کے سب یا ان میں سے اکثر ظنی ہیں۔ اور جس چیز کا انحصار ظن پر ہو وہ ظنی ہی ہوگی۔ کیونکہ وہ لغت اور نحو کی آراء پر موقوف ہے اور عدم اشتراک، عدم مجاز، نقل شرعی یا عادی یا ضمائر یا عموم کے لئے تخصیص یا مطلق کے لئے تقیید اور عدم ناسخ اور تقدیم و تاخیر اور عقلی معارضات کی بناء پر ہوگا۔ اور ان امور کے ہوتے ہوئے یقینی ہونے کی افادیت محال ہے۔ اور وہ شخص محفوظ رہا جس نے کہا کہ ان امور کی موجودگی میں ایسے امور فی نفسہ ظنی ہیں۔ پھر جب مشاہداتی یا نقلی قرائن سے مربوط ہو جاتے ہیں تو یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ نادر ہے یا محال ہے [1]

یہاں ادلّہ معتبرہ سے مراد صرف وہ تمام مستعملہ ظنی دلائل ہیں جو ایک ہی معنی میں شامل ہو جاتے ہیں یہ یہاں تک کہ ان میں یقین کا فائدہ پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اجتماع میں وہ قوت ہے جو افتراق میں نہیں ہوتی اور اسی لئے تواتر یقین کا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ متفرق ظنی دلائل بھی اسی قسم سے ہیں۔ پھر جب کسی مسئلہ میں استقرائی دلائل شامل ہو جاتے ہیں تو وہ اجتماعی طور پر علم و یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔ پھر وہ مطلوبہ دلیل بن جاتی ہے جو تواتر معنوی[2] سے مشابہ ہوتی ہے۔

---

[1] یعنی ان تمام دلائل میں کسی ایک ہی دلیل سے اعتصام کا کچھ فائدہ نہیں۔ فہو المراد۔

[2] اور یہ تواتر معنوی نہیں ہوتا کیونکہ ایسے تمام امور ایک ہی طور پر ہوتے ہیں۔ جیسے بہت سے مختلف واقعات بلا واسطہ حضرت علیؓ کی شجاعت پر دلالت کرتے ہیں۔ رہا نماز کا معاملہ تو بعض باتیں بلا واسطہ اس کے وجوب کے لئے آئی ہیں۔ اور بعض بالواسطہ ہیں تاہم ان سب سے وجوب کا ہی فائدہ حاصل ہوتا ہے جیسے نماز ادا کرنے والے کی مدح، چھوڑنے والے کی مذمت، اس کو ضائع کرنے والے کے لئے شدید وعید اور اس کے قیام کو مکلف پر ضروری قرار دینا کہ اگر وہ کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو پہلو کے بل ادا کرلے، اور اس کے تارک سے لڑائی وغیرہ وغیرہ۔ اسی لئے مصنف نے اس کو تواتر شبیہ بالمعنوی میں شمار کیا ہے اسے تواتر معنوی قرار نہیں دیا۔

بلکہ وہ علم ہے جیسے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شجاعت یا حاتم طائی کی سخاوت کا علم، جو ان دونوں سے متعلق بہت سے منقولہ واقعات سے حاصل ہوتا ہے۔

اور اسی طریق پر اسلام کی پانچ بنیادوں کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ جیسے نماز اور زکوٰۃ وغیرہ قطعی ہیں۔ اور اگر یہ بات نہ ہو اور کوئی دلیل چاہنے والا وجوب نماز پر اللہ قول: اقیموا الصلوٰۃ (نماز قائم کرو) سے دلیل طلب کرے، یا اس طرح سے دوسری باتوں کی دلیل طلب کرے تو اس کے مجرد استدلال سے اس میں غور و فکر کئی وجوہ[1] کی بنا پر محل نظر ہوگا۔ لیکن جب اس دلیل میں باہر سے کئی دلائل و احکام شامل ہو جائیں گے جو فریضہ نماز کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ تو نماز کے اصلِ دین ہونے میں کوئی شک کرنے والا شک نہ کر سکے گا۔

اسی لحاظ[2] سے لوگوں نے اجماعی دلائل سے نماز اور اس جیسی دوسری چیزوں کے وجوب کی دلالت پر اعتماد کیا ہے کہ یہ قطعی بھی ہیں اور قاطع نزاعات بھی۔ اور جب تو اجماع یا خبر واحد یا قیاس کے حجت ہونے پر تامل کرے تو اسی طریق کار[3] کی طرف رجوع کرنا ہوگا کیونکہ جو دلائل مختلف مواضع سے لئے گئے ہیں ممکن ہے کہ پورا احاطہ نہ کر سکیں۔ اس کے باوجود یہ مختلف[4] طریق کار ہیں، جنہیں ایک ہی باب کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا۔ اِلّا یہ کہ وہ مختلف آیات یا احادیث ایک ہی معنی میں منسلک ہوں اور وہی معنی استدلال کا مقصود ہو، پھر جب ناظر بہت سے ایسے دلائل دیکھتے ہیں، جو ایک دوسرے کی تائید کر رہے ہوں[5] تو وہ مجموعی طور پر قطعی ہونے کا فائدہ دیتے ہیں۔ دلائل اخذ کرنے کے سلسلہ میں اس کتاب

---

[1] یعنی ظنی مقدمات جن کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، پر توقف کی وجہ سے استدلال بھی ظنی ہوگا۔

[2] یعنی بجائے اس کے کہ جزوی دلائل پیش کرتے جائیں اور ہر دلیل پر مناقشہ شروع ہو جائے جو کہ مشارٌالیہ جھگڑوں میں پیش آتا ہے تو ایسے رستے جن میں جھگڑے کا امکان ہوتا ہے، اجماع کا رستہ اختیار کرتے ہیں اور یہ طریقہ صرف اس لئے اختیار کیا جاتا ہے کہ ہر دلیل جب انفرادی حالت میں ہوتی ہے تو وہ ظنی ہوتی ہے قطعیت کا فائدہ نہیں دیتی۔

[3] یہ شبہ تواتر معنوی ہے۔

[4] یعنی جیسا کہ ہم اشارہ کر چکے ہیں۔ فلہذا یہ تواتر معنوی کی شبیہ ہے۔ تواتر معنوی نہیں۔

[5] مصنف نے اسی طریق پر اس کی بنیاد رکھی ہے جبکہ احکام باہم مماثل ہوں۔

میں اسی بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور یہی چیز اصول کا ماخذ ہے۔ مگر علم الاصول کے متقدمین نے بسا اوقات[1] اس معنی کا ذکر نہ کیا اور نہ ہی اس پر توجہ دلائی۔ نتیجۃً بعض متاخرین نے اس سلسلہ میں غفلت سے کام لیا جس سے علیحدہ[2] علیحدہ آیات اور احادیث سے استدلال میں مشکلات پیدا ہوئیں۔ پھر جب ان کی اجتماعی[3] مشکل کے بارے میں باہمی غور فکر نہ کیا گیا تو ردِّعمل کے طور پر ایک ایک نص پر اعتراض ہونے لگا۔ اور ایسے اصول کی بنیاد بنانے میں جو مفید قطع ہو، استدلال کمزور پڑ گیا۔ اور جب دلائل کو اس (اجمالی) طریق[4] پر اخذ کیا جائے گا تو وہ غیر مشتبہ ہوگا۔ اور اگر ادلہ شرعیہ ایسے کلیات و جزئیات سے اخذ کی جائیں جو اس اعتراض کنندہ کا ماخذ ہیں تو ہمیں شرعی حکم سے کبھی قطع (یقین) حاصل نہ ہوگا۔ الّا یہ کہ ہم عقل کو اس میں شریک کریں[5]۔ اور عقل کی سوچ بچار بالعاز شریعت ہے۔ پس اصولی دلائل کی تحقیق میں عقل کے اس اشتراک کے بغیر چارہ نہیں۔

---

[1] مصنّف نے صرف ربما (بسا اوقات) کہا ہے اور یہ نہیں کہا کہ انہوں نے مطلقاً اسے چھوڑ دیا۔ کیونکہ امام غزالیؒ نے اجماع کے حجت ہونے کی دلیل میں اس طرف اشارہ کیا ہے جیسا کہ اس کا اشارہ آئے گا۔ اور غزالیؒ کی خوبی اللہ ہی کے لئے ہے کیونکہ اس نے اجماع کے سلسلہ کا اس طرف اشارہ کر کے اور شاطبی کو اس کے تمام فوائد جلیلہ سے مستفید ہونے کا موقع دیا پھر انہیں مزید وسعت دی بلکہ اسے اپنی کتاب کا خاصہ بنا دیا۔ جیسا کہ اس کتاب کے آخر میں وہ خود بیان کریں گے۔

[2] یعنی ہر ایک آیت الگ الگ دوسری آیات سے ملائے بغیر اور اسی طرح احادیث۔ حتیٰ کہ ان سب پر مجموعی طور پر اس طرح نظر پڑے کہ اس سے تواتر کا شبہ ہو۔

[3] یعنی متفرق دلائل کو اجتماعی صورت میں دیکھنا کہ وہ اجماع کی طرح بن جائے۔

[4] یعنی استقراء کے طریق پر اور دلائل کو ایک ہی دھاگے میں پرو کر دیکھنے سے۔ اور یہ احتمال ہے کہ وہ بامعنی بن جائے الّا یہ کہ احکامِ شرعیہ میں عقل اسے چیلنج کر دے۔ اور نہ ہم یہ کہتے ہیں کہ عقل بنفسہٖ اس مراد کو پا لیتی ہے اور اس کی وجہ سے یقین حاصل ہو جاتا ہے خواہ دلیل سمعی ظنّی ہو۔ لیکن ہمارے نزدیک عقل اسے بالا واسطہ نہیں پا سکتی وہ صرف شریعت کے تحت رہ کر غور کرنے سے ہی پا سکتی ہے۔ تو اس طرح گویا سمعیات سے یقین حاصل کرنے کا استقرائی طریق متعین ہو گیا۔

تمام امت بلکہ تمام مذاہب اس بات پر متفق ہیں[1] کہ شریعت ضروریات خمسہ کی حفاظت کے لیئے وضع کی گئی ہے۔ اور وہ ضروریاتِ خمسہ دین[1]، نفس[2]، نسل[3]، مال[4] اور عقل[5] ہیں اور امت کے نزدیک ان ضروریات کا علم بھی ضروری ہے۔ اور یہ بات ہمیں کسی خاص دلیل سے ثابت نہیں ہوئی۔ نہ ہی کوئی خاص اصل مل سکی ہے جو اس وجہ سے ممتاز ہو کہ اس کی طرف رجوع کیا جا سکے۔ البتہ ان اصول کا شریعت کے ساتھ موافق ہونے سے ایسا مجموعہ ادلہ معلوم ہو چکا ہے جن کا تعلق ایک باب سے نہیں اور اگر کسی خاص چیز کا سہارا لیا جاتا تو عادتاً اس کی تعیین واجب ہوتی اور یہ کہ اہل اجماع اس (اصل معین) کی طرف (متنازعہ مسئلہ میں) رجوع کرتے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنی انفرادی حیثیت سے ظنی ہے اور اس لیئے بھی کہ۔ جس طرح تواتر معنوی وغیرہ کے سلسلہ میں یہ تعیین نہیں جا سکتی کہ ان سب احادیث میں سے کونسی خبر واحد علم یقینی کے لئے مفید ہے ــــــ اسی طرح یہ تعیین بھی نہیں کی جا سکتی کہ ان انفرادی دلائل میں سے، جو ظنی ہونے کے لحاظ سے سب برابر ہیں، (اور ان سے مجموعی طور پر یقین حاصل ہوتا ہے) کونسی دلیل مفید یقین ہے۔ اگرچہ ظن کے درجات ہیں، جن پر (۱) اختلاف احوال ناقلین (۲) منقولات کے اختلاف احوال (۳) مجتہدین کے ادراک کی قوت میں کمی بیشی (۴) زیر بحث مسئلہ میں چھان بین کی کمی بیشی اور (۵) اسی طرح کئی دوسری چیزیں اثر انداز ہوتی ہیں۔

جب ہم نماز کے بارے میں یہ حکم دیکھتے ہیں[2] أَقِيمُوا الصَّلٰوةَ (نماز قائم کرو) کہ یہ کئی طرح سے آیا ہے۔ کہیں نماز قائم کرنے والوں کی مدح اور چھوڑنے والوں کی مذمت بیان کی گئی ہے تو کہیں مکلفین کو اس کی ادائیگی اور اقامت کا پابند بنایا گیا ہے، خواہ یہ اقامت کھڑا ہونے کی صورت میں ہو یا بیٹھے ہونے کی صورت میں پہلوؤں کے بل ہو، کہیں نماز کے تارک کے لئے نیز نماز کے معاند تارک کے لئے جنگ کا حکم ہے وغیر ذلک۔

---

[1] اصول کے اہم مسئلہ کی تمثیل، جس کا کسی معین دلیل سے اثبات ممکن نہیں۔ یہ تو صرف شبہ تواتر معنوی کے طور پر ہی ثابت ہو سکتی ہے۔ ایسے دلائل سے جو ایک ہی سیاق اور ایک ہی باب میں وارد نہیں ہوئے (یعنی مختلف سیاق اور مختلف ابواب میں وارد ہوئے ہیں)

[2] فروعات کے اہم مسائل شرعیہ میں سے یہ دوسری دو مثالیں ہیں۔

اسی طرح کسی جان کو مار دینے سے منع کیا گیا ہے۔ اور قاتل کے لئے قصاص کے واجب ہونے کے علاوہ سخت وعید بھی آئی ہے۔ نیز قتل کو کبیرہ گناہوں میں سے شرک سے قریب تر بتلایا گیا ہے جیسے کہ نماز ایمان سے قریب تر ہے۔ اور لاچار شخص کی زندگی کو بچانا واجب کیا ہے اور زکوٰۃ اور ہمدردی اور معاشی نگرانی اس شخص کے لئے واجب کی گئی ہے جو اپنے نفس کی اصلاح پر قدرت نہیں رکھتا۔ اور انہی امور کے لئے لشکر ترتیب دیئے گئے اور موت سے ڈرنے والے پر اپنی زندگی بچانے کی حد تک ہر حلال و حرام چیز (خواہ یہ مردار ہو یا خون یا لحم خنزیر) ہو مع ان اشیاء کے جو اس معنی میں شامل ہوں کا کھا لینا واجب قرار دیا۔ ان تمام باتوں سے جو چیز ہمیں یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے۔ وہ ہے نماز کا واجب ہونا اور قتل کا حرام ہونا قواعدِ شریعت میں تمام دلائل کی یہی صورت ہے۔

اور اسی طور پر اصول، فروع سے ممتاز ہو جاتے ہیں۔ فروعات کا دارومدار خبرِ واحد پر یا معینہ ماخذ پر ہوتا ہے۔ تو فروعات اپنے اصل پر باقی رہینگی کہ ان کی بنیاد ظن پر ہوتی ہے لیکن اصولِ (بنیادی مسائل) کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ وہ علی الاطلاق دلائل کے تقاضوں کے استقراء سے اخذ کئے جاتے ہیں۔ بالخصوص وہ خبرِ واحد پر منحصر نہیں ہوتے۔

فصل:

یہی مقدمہ ایک دوسرے مفہوم کی بھی بنیاد بنتا ہے جو یہ ہے کہ۔ ہر وہ اصل شرعی، جس کی کسی معیّن نص سے تائید نہ ہوتی ہو اور وہ شرع کے تصرفات کے موافق ہو اور اس کا مفہوم اس کے دلائل سے اخذ کیا جائے تو وہ صحیح ہے جس پر بنیاد رکھی جا سکتی ہے اور اس کی طرف رجوع کیا جا سکتا ہے۔ جب یہ اصل بن جاتا ہے تو اس کے مجموعی دلائل قطعی بن جاتے ہیں کیونکہ دلائل کے لئے یہ ضروری نہیں کہ ان میں سے ہر دلیل دوسرے دلائل کی شمولیت کے بغیر، انفرادی طور پر قطع (یقین) کے حکم کی طرف رہنمائی کرے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ کیونکہ یہ بات محال ہے اور اس قسم میں استدلال مرسل[1] بھی شامل ہے جس پر امام مالک

---

[1] یعنی مصالح مرسلہ۔ مصالح مرسلہ وہ ہے جس پر کتاب و سنت یا اجماع سے کوئی اصل شرعی، خواہ یہ معتبر ہو یا غیر معتبر، موجود نہ ہو۔ اس کی مثال قرآن کریم اور اس کی کتابت ہے۔ کیونکہ اس کی تدوین پر شارع علیہ السلام (بقیہ اگلے صفحہ پر)

اور امام شافعیؒ نے اعتماد کیا ہے ۔ یہ اس لئے کہ اگر کوئی اصل معین کسی فرع کی تائید نہیں کرتا تو اصل معین کی قوت اور ضعف کے مطابق اس اصل کلی پر اضافہ کیا جا سکتا ہے ۔ جیسا کہ بعض مسائل میں وہ مرجوح ہوتا ہے ۔ اور باقی ماندہ تمام اصول معینہ جو کہ مابین متعارض ہوتے ہیں، باب ترجیح میں مرجوح ہوتے ہیں، اسی طرح یہ اصل میں بعض مسائل میں مرجوح قرار پاتے ہیں ۔ اور اس طرح امام مالکؒ کی رائے کے مطابق اسی اصل پر اصل استحسان[1] کو مبنی قرار دیا جا سکتا ہے ۔ کیونکہ اس کے معنی برائے قیاس استدلال مرسل کی تقدیم کی طرف لوٹتے[2] ہیں ۔ جیسا کہ اس کے اصل مقام پر اس کا ذکر ہے ۔

(بقیہ حاشیہ) کی طرف سے کوئی نص موجود نہیں جو اس پر دلالت کرے ۔ اسی وجہ سے ابتداً حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے اس میں توقف کیا حتی کہ ان پر آشکارا ہو گیا کہ دین کی مصلحت یہی ہے ۔ کہ اس کام کو شرع کے مقاصد میں داخل کیا جائے ۔ یہی صورت حال سورتوں کی ترتیب اور علوم شرعیہ کی تدوین وغیرہ کی بھی ہے ۔ اس تدوین کی مثال میں علم نحو کی تدوین بھی آتی ہے، جس کے لئے کوئی خاص دلیل موجود نہیں ۔ لیکن اس کے لئے اصل کلی قطعی موجود ہے جو شرع کے مقاصد و تصرفات کیلئے نرم گوشہ رکھتی ہے ۔ اس حیثیت سے اس فرع کا حکم اس اصل سے اخذ کیا جا سکتا ہے اور یہی چیز شرعاً مطلوب ہے، اگرچہ اس فرع کو اس اصل میں داخل کرنے کے لئے کئی واسطوں کی ضرورت پیش آئے ۔

[1] استحسان کی بعض تفسیروں کی بنا پر، اس کتاب کے چوتھے حصہ میں اس کی باقی تفسیروں کا بھی ذکر ہوگا اور یہ استحسان ظاہر پر اور قیاس پر مقدم ہے ۔ امام مالکؒ اس کو مصلحت سے خاص کرنا بہتر سمجھتے ہیں ۔ اور امام ابوحنیفہ خبر واحد سے اس کی تخصیص کو بہتر سمجھتے ہیں ۔ اسی وجہ سے مصنفؒ نے اسے اس مقام پر امام مالک سے منسوب کیا ہے ۔

[2] یعنی کسی دلیل کلی کے مقابلہ میں کسی جزئی مصلحت کو حاصل کرنا ۔ اس کی مثال بیع عریہ ہے ۔ یعنی کھجوروں کی تخمینہ سے بیع جو خشک کھجوروں کے عوض تازہ کھجور سے کی جاتی ہے اور اس میں عام دلیل کے لحاظ سے غرر ممنوع (ناقابل برداشت غرر) کا ہے الا یہ کہ اسے بائع اور مشتری سے تنگی کو رفع کرنے کے لئے مباح قرار دیا جائے ۔ اگر یہ کام نہ کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حقیقتاً بیع عریہ سے روک دیا گیا ہے اور یہ ایک خرابی ہے، اور اگر کوئی عام دلیل اس کے مماثل دیکھی جائے تو وہ اس خرابی کی طرف لے جائے گی لہٰذا اس کو عام قاعدہ سے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا ۔ اور عنقریب اس کی مفصل تشریح اس کتاب کے چوتھے حصہ "کتاب الاجتہاد" کے دسویں مسئلہ میں آرہی ہے اسی طرح علاج معالجہ کے معاملہ میں مقامات ستر کو دیکھنا ہے جو دلیل عام کے خلاف مباح قرار دیا گیا ہے ۔ کیونکہ اگر عام دلیل کا لحاظ رکھا جائے تو ایسا بگاڑ اور تکلیف کا سبب ہو سکتا جو

(باقی اگلے صفحہ پر)

اگر یہ کہا جائے[1] کہ مخصوص فرع کو چھوڑ کر عام اصل سے استدلال درست نہیں، کیونکہ عام اصل کُلی ہے اور یہ قضیہ مفروضہ جزئیہ خاصہ ہے اور عمومی اصولوں کا علم خصوصی اصولوں سے حاصل نہیں ہوتا۔ پھر اگر شرع مصلحت کی کلی کا لحاظ رکھے بھی تو پھر بھی متنازع فیہ جزئی کا علم کہاں سے حاصل ہو گا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اصل کلی جب استقراء میں ترتیب پا جاتی ہے تو وہ کلی عموم فی الافراد کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ رہا اس کا کلی ہونا تو اس کا بیان انشاء اللہ اس کے مقام پر آئے گا[2]۔ اور اس لحاظ سے عموم فی الافراد کا قائم مقام ہے تو اس لئے کہ وہ تمام افراد میں اپنے واقع ہونے کے تقاضوں کی قوت رکھتی ہے، ان تصریحات سے یہ مستنبط ہوا۔ کیونکہ استنباط تو اوامر ونواہی کے ان دلائل سے ہوتا ہے جو تمام مکلفین پر لاگو ہوتے ہیں۔ کہ وہ اپنے تعلق کے لحاظ سے کلّی ہے۔ تو وہ اوامر میں عام ہو گی اور نہی سب کے لئے ہو گی۔

(بقیہ حاشیہ) ایسے معاملات میں امور شریعت کے مقاصد کے خلاف ہیں۔ پس استحسان دلائل کے لوازمات کو دیکھنا اور بنظر غائر ان کے انجام ملحوظ رکھنا ہے۔ پھر اگر اس مصلحت کے خلاف جس کا شارع علیہ السلام نے قصد فرمایا ہو، بعض جزئیات کی طرف رجوع کیا جائے تو دلیل عام پس پردہ چلی جائے گی اور مقاصد شرع کی موافقت کے لئے اسے مستثنیٰ قرار دیا جائے گا۔ اور شرع کے اکثر ابواب میں اس کی بہت مثالیں ہیں اور استحسان کی اصل اگرچہ شرع میں مخصوص اور معین دلائل کے سرچشموں سے نہیں تاہم اس کے تصرفات شریعت کے موافق ہیں اور اس کا مفہوم مفصل دلائل کے سرچشموں سے ماخوذ ہے تو یہ ایک شرعی قانون اور ایسی کلّی ہے جس پر استنباطِ احکام کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔

[1] یہ اعتراض ہر طرح کے مصالح مرسلہ اور استحسان کی طرف توجہ دلاتا ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے لئے اصل کلی سے فرع خاص پر دلیل لائی جاتی ہے اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ دوسرے میں مصلحت کے مطابق دلیل کی تخصیص کی جاتی ہے اور پہلے میں مصلحت کے مطابق دلیل پیدا کی جاتی ہے۔ جبکہ کسی خاص دلیل کی طرف رجوع نہ کیا جا سکے۔

[2] اول، تیسرا حصہ۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس لحاظ سے تو ہر مصلحت کا خواہ شارع کے مقصد کے خلاف ہو یا موافق، اعتبار لازم ہے اور یہ غلط بات ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شارع کے مقصد کی موافقت کا اعتبار کرنے کے بغیر چارہ نہیں، کیونکہ ان مصالح کا اسی حیثیت سے اعتبار کیا جاسکتا ہے، جس حیثیت سے شارع نے انہیں وضع کیا ہے۔ اور یہ بیان اس کتاب میں اپنے مقام[1] پر ذکر کر دیا گیا ہے۔

فصل:

اس اصل اور ما قبل کی طرف توجہ نہ دینے کا نتیجہ یہ نکلا کہ بعض اصولیین یہ کہنے لگے کہ اجماع ظنی حجت ہے قطعی نہیں ہے، جبکہ ہر چیز میں انفرادی طور پر دلائل نہ پائے جائیں تو وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتا اور اس طرح ان اصولیین نے اپنے پیشرو اور متاخرین (علماء اصول) سب کی مخالفت کی۔ اور کچھ دوسرے لوگوں پر (اس عدم التفات کا) یہ اثر ہوا کہ وہ امورِ عادیہ میں نفظی دلائل سے استدلال اور اجماع پر اجماع[2] سے استدلال کرنے سے رُک گئے۔ اسی طرح کچھ اور بھی مسائل ایسے ہیں جو اجماع کے علاوہ تھے (اس عدم التفات کی وجہ سے) ان میں بھی یہ چیز پیش آئی کہ وہ ظنی ہیں۔ حالانکہ وہ استدلال

---

[1] اول۔ دوسرا حصہ۔ کتاب المقاصد کے آٹھویں مسئلہ میں۔

[2] یعنی علماء تواتر معنوی کی طرف متوجہ نہ ہوئے جس کی دلیل یہ حدیث ہے (لا تجتمع امتی علی ضلالۃ (میری امت گمراہی پر اکٹھی نہ ہوگی)) امام غزالیؒ اسی حدیث سے اجماع کی حجیت پر دلیل لاتے ہیں۔ علماء متعلقہ احادیث میں سے ہر حدیث کو انفرادی طور پر ہی دیکھتے رہے اور حجیت اجماع کو ترک کر دیا۔ پھر وہ یا تو اس پر امورِ عادیہ مثلاً مشاہداتی یا منقولہ ذوالنفس سے دلیل لائے جو عادتاً اس کے معتبر ہونے پر رہنمائی کرتی تھی یا پھر وہ کسی یقینی چیز پر اجماع سے دلیل لائے تاکہ مخالف کو خطا کار کہہ سکیں۔ اس کے باوجود کہ اس میں مصادرہ کا شبہ پایا جاتا ہے (دیکھئے ابن حاجب) اور اس بیان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا قول فی الاخذ اگر وہ (فالاخذ) یا (الی الاخذ) سے محرّف نہیں ہے تو وہ اس کے ہم معنیٰ ہے۔

کی اس ترتیب کے لحاظ سے قطعی تھے۔ اور یہ بات انشاء اللہ واضح ہو چکی ہے۔

چوتھا مقدمہ

ہر وہ مسئلہ جو فقہی جزئیات یا شرعی آداب کی بنیاد کا کام نہ دے سکے، نہ ہی ان میں مددگار ثابت[1] ہو، وہ مسئلہ اصول فقہ میں بطور عاریت ہی مذکور ہوگا۔ اس قاعدہ کی وضاحت اس بات سے ہوتی ہے کہ یہ علم (اصولِ فقہ) کی طرف صرف اس لئے منسوب کیا گیا ہے کہ یہ فقہ کے لئے مفید ہے اور فقہ میں اجتہاد کی اہمیت کو ثابت کرتا ہے۔ تو جب یہ علم (اصولِ فقہ) فقہ کے لئے مفید ہی نہ ہو تو اس کے لئے بنیاد کیسے بن سکتا ہے نہ ہی اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جو مسئلہ بھی کسی فقہی جزئی کی بنیاد کا کام دے وہ ضرور اصولِ فقہ میں شمار کیا جائے۔ ایسی صورت میں تو اس طرح کے سب علوم اصول فقہ میں شامل ہو جائیں گے جیسے علم نحو، لغت، اشتقاق، صرف، معانی، بیان، اعداد و شمار، مساحت (جیومیٹری وغیرہ)، حدیث وغیرہ ایسے علوم ہیں جن پر فقہ کی تحقیق[2] کا انحصار ہے اور فقہ کے بہت سے مسائل کی بنیاد انہی علوم پر ہے۔ تاہم یہ علوم اصول فقہ میں شمار نہیں ہوتے لہٰذا ایسے علوم، جن کی فقہ میں ضرورت پیش آتی ہے، اصول فقہ میں شمار نہیں ہو سکتے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ہر وہ اصل جو فقہ کی طرف منسوب تو ہو مگر اس پر فقہ کا انحصار نہ ہو وہ فقہ کی اصل قرار نہیں دی جا سکتی۔

اس قاعدہ کی بنا پر اصولِ فقہ کے بہت سے ایسے مسائل خارج ہو جاتے ہیں جن پر

---

[1] یعنی بلا واسطہ طریق سے نہ کہ بالواسطہ جیسا کہ آئیدہ ذکر کئے جانے والے علوم کے استنباط میں مددگار ہونے کی کیفیت ہے۔ مصنف یہ چاہتا ہے کہ ایسے مقدمات جنہیں اس نے اپنی کتاب میں ذکر کیا ہے اور ان میں بلاواسطہ مدد کا معاملہ ہوتا ہے انہیں ہی اصول بنایا جائے نہ کہ مقدماتِ بعیدہ کو۔ اس طرح کے مباحث کو مصنف آگے چل کر بیان کریں گے۔

[2] فقہی تحقیق نہ کہ استنباط۔ اسی لیے مصنفؒ نے "فقہ کے مسائل نہیں کہا بلکہ "فقہ کے بعض مسائل" کہا ہے۔

متاخرین نے بحث کی اور انہیں اصول فقہ میں داخل کر دیا۔ جیسے وضع[1] الفاظ کے آغاز کا مسئلہ، یا یہ مسئلہ کہ اباحت[2] شرعی تکلیف ہے یا نہیں؟ یا کسی معدوم چیز کے متعلق حکم یا یہ مسئلہ کہ آیا رسول اللہ ﷺ امور شرعیہ کے مکلّف تھے یا نہیں؟ یا یہ کہ تکلیف کا اطلاق صرف فعل پر ہی ہو سکتا ہے۔ یہ نامناسب[3] بات ہے کہ اس قسم کے مسائل کو جو اصول فقہ سے متعلق نہیں ہیں انہیں اصول فقہ میں شمار کیا جائے۔ اگرچہ ان مسائل پر فقہ کا انحصار ہے تاہم ان مسائل پر پوری بحث تو ان کے اپنے علوم و فنون کی کتابوں میں ہوتی ہے۔

---

[1] ان مسائل کے ساتھ یہ مسئلہ بھی منسوب کرنا چاہیئے کہ لفظ موضوع استعمال سے پہلے نہ حقیقت ہوتی ہے اور نہ مجاز اور اسی طرح کے دوسرے مسائل۔

[2] مصنف نے مباح کے بارے میں پانچ مسائل کا ذکر کیا جو عنقریب مذکور ہوں گے۔ آپ پر لازم ہے کہ اس مقدمہ کے ضابطہ میں خوب غور و فکر کر لیں تاکہ اس بحث کہ آیا اباحت تکلیف شرعی ہے یا نہیں؟ اور ان مسائل کا فرق معلوم ہو جائے۔ یاد رہے کہ مصنف نے اس بحث کو تو اصول سے خارج قرار دیا ہے جبکہ ان پانچوں مسائل کو اصول میں شمار کیا ہے۔

[3] کاف (ک) سے پہلے مصنفؒ نے مسائل کی وہ قسم بیان کی ہے جن کو اصولِ فقہ میں داخل کرنا درست نہیں۔ اور مصنف نے ایسے جملہ مسائل کے لئے جن پر فقہ کی بنیاد نہیں ایک ضابطہ بنایا۔ اور اس کے لئے مبادی الاحکام اور بعض لغوی مبادیات سے بہت سی مثالیں پیش کی ہیں جیسے مسئلہ ابتداء الوضع۔ اور یہ (کاف کے بعد والی قسم) دوسری قسم ہے جس پر فقہ مبنی ہے لیکن مسائل اصول میں سے نہیں بلکہ وہ کسی دوسرے علم کے مباحث سے ہے اور اس کی مکمل بحث اسی مخصوص علم میں ہوتی ہے جیسا کہ نحو یا لغت کے مبادیات۔ اس بیان سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ قول (ثم البحث فيه في علمه) جملہ اسمیہ معطوفہ ہے جس کا صلہ ما ہے۔ شاید اصل نسخہ (و تم البحث الخ) جملہ فعلیہ کے ساتھ ہے (یعنی ثم کے بجائے تمّ اور تمّ) تمام سے مشتق ہے جو محرّف ہو کر ثمّ بن گیا۔ بعد ازاں یہ بات مشہور ہے کہ نحو اور لغت کے مباحث علم الاصول میں ذکر کئے جاتے ہیں۔ تو وہ اس لئے نہیں کہ وہ علم الاصول کے مسائل ہیں۔ بلکہ اس لئے کہ وہ ان مقدمات سے ہیں جن پر اس علم کا انحصار ہے۔ یا اس سے قریب تر ہیں۔ لہٰذا ان مسائل کی بحثوں اور تحریروں کو ایسی تفصیل سے بیان نہ کرنا چاہیئے جیسا کہ یہ مسائل گویا اسی علم سے متعلق ہیں۔ کیونکہ ان مسائل کی اپنے اپنے علوم میں تحقیق ہو چکی ہے۔ اور غالباً مصنفؒ کی بھی یہی مراد ہے۔

جیسے علم نحو کی ذیلی بحثیں یا حروف کے معانی، یا اسم، فعل اور حرف کی تقسیم یا حقیقت و مجاز، نیز مشترک، مترادف، مشتق وغیرہ الفاظ کی ذیلی بحثیں بھی ان علوم کی اپنی کتابوں میں تفصیل سے مل سکتی ہیں۔

البتہ عربی زبان کے احکام میں سے ایک مسئلہ ایسا ہے جس پر اصولِ فقہ میں بحث کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ قرآن بھی عربی زبان میں ہے اور سنت بھی۔ وہ بھی اس لحاظ سے نہیں کہ قرآن کے کون کون سے الفاظ اپنی اصل کے لحاظ سے عجمی تھے جو معرب بنا لئے گئے، کیونکہ یہ بات تو علم نحو اور لغت سے متعلق ہے۔ بلکہ اس لحاظ سے کہ قرآن کریم کے الفاظ، معانی اور طرزِ ادائیگی سب کچھ اہل عرب کے مطابق ہے۔ تو جب ہمیں قرآن کریم سے استنباط و استدلال کرنا ہو تو وہی راہ اختیار کرنا ہوگی جو اہلِ عرب اپنے کلام میں معانی کے تعین اور اپنی گفتگو میں اختلافات کے دوران ایک مخصوص روش اختیار کرتے ہیں۔ کیونکہ بہت سے لوگ اپنی اپنی عقل کے لحاظ سے قرآن سے دلائل مہیا کرنا شروع کر دیتے ہیں وہ یہ نہیں دیکھتے کہ اس انداز کی عبارت سے کیا مفہوم متبادر ہوتا ہے۔ حالانکہ یہی بات ایک بڑا فتنہ اور شارع علیہ السلام کے مقصود کو نظر انداز کر دینے کا باعث ہوتی ہے۔ اور اللہ کا شکر ہے کہ یہ حقیقت "کتاب المقاصد" میں پوری تفصیل سے بیان کر دی گئی ہے [1]

فصل:

اصولِ فقہ کا ہر وہ مسئلہ، جس پر فقہ کا انحصار ہو، تو اگر فقہ کے فروعی مسائل میں سے کسی مسئلہ میں اختلاف واقع ہو جائے تو اصل فقہ کے مسئلہ میں اختلاف لازم نہیں آئے گا۔ ایسی صورت میں اگر دلائل کا انحصار کسی مذہب کے صحیح یا باطل ہونے پر ہوگا تو وہ بھی عاریۃً ہوگا۔ جیسا کہ الواجب المخیر[2] اور المحرم المخیر[3] کے مسائل میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔ کیونکہ عملی

---

[1] مقاصد کی دوسری قسم کے پہلے مسئلہ میں۔

[2] جمہور کہتے ہیں کہ واجب مبہم چیز ہے جس کا تعلق خارج میں موجود معینہ چیزوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے سے ہوتا ہے۔ معتزلہ نے کہا کہ یوں نہیں بلکہ واجب کا اطلاق ان تمام چیزوں پر ہوگا۔

(باقی اگلے صفحہ پر)

طور پر سب فرقے ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ ان کا یہ اختلاف صرف اعتقادی ہے جس کی بنیاد علم کلام کی بحثیں ہیں یا پھر اصول فقہ میں بھی ایسا ذکر آیا ہے۔ جو یہ ہیں کہ آیا وجوب اور تحریم وغیرہ مخصوص اشیا اللہ کی صفات کی طرف راجع ہیں یا شارع علیہ السلام کے خطاب کی طرف؟ یا فخرالدین رازی کے نزدیک فروعات ہیں کفار کے مکلف ہونے کا مسئلہ۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ ایسے مسائل پر کسی عمل کی بنیاد نہیں۔ یہ اور اس قسم کے دوسرے مسائل جنہیں علماء نے فرض کر لیا ہے۔ فقہ میں ان کا کوئی مقام نہیں۔

(بقیہ حاشیہ ص ۶۵) امام فی البرہان کہتے ہیں کہ معتزلہ اس بات کے معترف ہیں کہ جس نے سب معینہ اشیاء کا ترک کیا تو اسے واجبات کے تارک ہونے کا گناہ نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے ان تمام اشیاء پر عمل کیا تو اسے واجبات کی ادائیگی کا ثواب بھی نہیں ہوگا۔ گویا عملی لحاظ سے اس اختلاف کا کچھ فائدہ نہیں بلکہ یہ اختلاف محض نظری ہے جس سے عمل میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ تو پھر علم الاصول میں ایسی بحثوں اور دلائل میں مشغول رہنا کوئی درست بات نہیں۔

لے متقدمین کہتے ہیں کہ غیر معین اشیاء میں سے کسی ایک چیز کو حرام قرار دینا جائز ہے۔ اس کا معنی یہ ہوا کہ تمام اشیاء میں سے جسے چاہے چھوڑ دے اور کوئی ایک اس کے بدل اختیار کرے۔ لیکن سب پر عمل نہ کرے۔ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ ایسا جائز نہیں بلکہ تعمیل کی صورت میں وہ سب چیزیں جو حرام میں ان میں سے ایک کا ترک کرنا ہی کافی ہے۔ دونوں طرفوں سے دلائل اور ان کی تردید کا سلسلہ ایسا ہی ہے جیسا کہ "واجب المخیر" کے سلسلہ میں بیان ہو چکا ہے۔ اندریں صورت اس مسئلہ میں بھی عملی لحاظ سے اختلاف کا کچھ فائدہ نہیں۔ یہی بات مصنف کہنا چاہتے ہیں اور وہ بالکل واضح ہے۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) لہ شاید صحیح لفظ (الاعیان کے بجائے) الافعال ہے۔ اور یہ وہی معقولی قسم کے لوگوں کے حسن و قبح کا قاعدہ ہے۔ اور معتزلہ اس کے قائل ہیں جو کہتے ہیں کہ کسی غیر معین چیز کا حکم دینا درست نہیں۔ کیونکہ وہ مجہول ہے اور عقل کسی مجہول چیز پر حکم لگانے کو برا سمجھتی ہے جبکہ جمہور یہ کہتے ہیں کہ وجوب و تحریم تو شرع کے حکم سے ہے۔ اس میں عقل کا کیا دخل؟ افعال کے اچھا یا برا ہونے کا تعلق تو شارع کے امر و نہی کے احکام سے ہے۔ لہٰذا معین اشیاء میں سے غیر معین چیز پر حکم لگانے میں کوئی چیز مانع نہیں جیسے کفارہ کے احکام۔ مزید براں غیر معین چیز بھی ایک لحاظ سے معین ہی ہوتی ہے۔ مسئلہ المخیر کو قاعدہ التحسین (اشیاء کے حسن و قبح کا قاعدہ) پر استوار کرنے کی یہی توجیہ ہے۔ (باقی اگلے صفحہ پر)

کہاجا سکتا ہے کہ اگرچہ یہ اختلاف اعتقادی ہے مگر اس اعتقاد کی بنا پر وجوب و تحریم کا حکم بھی لاگو ہوگا اور کسی کے خون اور مال کی حفاظت کا بھی، اسی طرح کسی کا فر کے عادل و فاسق وغیرہ ہونے کا بھی معاملہ ہے وغیرہ وغیرہ کیونکہ یہ امور علم فروع کے مقتضیات سے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم کلام کے تو تمام مسائل میں یہی صورت ہوتی ہے۔ لہٰذا علم کلام پورے کا پورا اصولِ فقہ میں شامل ہونا چاہیئے۔ حالانکہ فی الواقعہ ایسی بات نہیں ہے۔ اور یہ وہی نتیجہ ہے جو پہلے پیش کیا جاچکا ہے۔

پانچواں مقدمہ

ہر وہ مسئلہ جس پر کسی عمل کا انحصار نہ ہو شرعی لحاظ سے مستحسن نہیں ہوتا۔ عمل سے ہماری مراد دل کا عمل بھی ہے اور اعضاء کا بھی، جیسا کہ شرعی لحاظ سے مطلوب[1] ہو۔

اس کی دلیل احکام شریعت پر امت کا استقراء ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر ایسے کام سے جس کا انسان مکلف[2] نہیں۔ شارع علیہ السلام نے اعراض فرمایا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے:۔

(حاشیہ بقیہ ص ۴۶) الاسنوی کی طرف رجوع کیجیئے۔ انہوں نے کفار کی آزادی اور طلاق کے نفاذ کے بہت سے عملی فوائد کا ذکر کیا ہے۔ اور تقریباً دس اختلافی فروع بیان کی ہیں۔ البتہ مصنف کتاب ہذا نے اپنے آپ کو امام فخر الدین رازی کے مذہب کے ساتھ پابند کیا ہے اور رازی کہتے ہیں کہ کفار کو مکلف بنانے کا کوئی فائدہ نہیں الّا یہ کہ ان پر سے آخرت کا عذاب ہلکا ہوجائے۔ امام رازی کے اس قول کے باوجود ان کے نزدیک اس کا کوئی عملی فقہی فائدہ نہیں ہے لیکن ان فروع پر مطلع ہوجانے کے بعد، جیسا کہ مصنفؒ نے اپنے آپ کو امام رازی کے ساتھ مقید بتلانے سے اس کا اعتراف کرلیا ہے، انہیں چاہیئے تھا کہ اپنی اس بحث میں سے کفار کی تکلیف کا مسئلہ حذف کر دیتے۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] مباح شرعاً مطلوب نہیں جیسا کہ اس کی بحث میں بیان ہوگا۔ مصنفؒ کا یہ قاعدہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ بحث جس پر مباح کا استنباط مبنی ہو اور یہ معرفت کہ فلاں عمل مباح ہے، شرعاً مستحسن نہ ہو۔ اور یہ بات غیر واضح ہے پس اس بارے میں حیثیت کے ساتھ مقید کرنا بھی مبہم ہے۔
(باقی اگلے صفحہ پر)

يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ۔ ۲/۱۸۹

لوگ آپ سے نئے چاند کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ کیسے گھٹتا بڑھتا ہے، آپ کہہ دیجئے کہ وہ لوگوں کے لئے اوقات اور حج کا زمانہ معلوم ہونے کا ذریعہ ہے۔

اس آیت میں جواب اس بات کا دیا گیا ہے جس کا عمل سے تعلق تھا۔ اس بات کا لحاظ نہیں رکھا گیا کہ سائل کا اس سوال سے کیسے جواب کا ارادہ تھا۔ یعنی نیا چاند آغاز ماہ میں دھاگے کی مانند پتلا کیوں ہوتا ہے پھر بڑھتا جاتا ہے تاآنکہ پورا گول چاند بن جاتا ہے، پھر وہ اپنی پہلی حالت کی طرف کیونکر لوٹ جاتا ہے۔

اسی طرح دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَیْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا۔ (۲/۱۸۹)

یہ کوئی نیکی کی بات نہیں کہ تم اپنے گھروں میں ان کی پچھلی طرف سے آؤ۔

یہ جواب اس شخص کو دیا گیا جس نے سمجھ رکھا تھا کہ گھر کے پچھواڑے کی طرف سے آنا واقعی بڑا نیکی کا کام ہے۔ تو اس کے سوال کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے نیکی کے کاموں کے کئی جوابات

(بقیہ حاشیہ ۴۸) کیا یہ بات اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں غور فکر کرنے سے تعلق نہیں رکھتی جو قوتِ ایمانی اور اللہ جل شانہٗ کے کمالات میں بصیرت کی طرف لے جاتی ہے اور ان آیات کی تعمیل ہوتی ہے جن میں مکلفین سے زمین آسمان وَمَا فِیْهِمَا میں غور و فکر کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے؟ اسی لئے علماء کہتے ہیں کہ اس آیت سے سائل کے سوال کا جواب حکیمانہ انداز میں دیا گیا ہے یعنی یہ جواب سائل کے حسبِ حال ہے، کسی ایسی بات کی وجہ سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سائل میں پہچان لی تھی۔ اور اگر اس بنا پر آپ اس سائل کو وہی جواب دیتے جو وہ چاہتا تھا تو بھی اس میں عملی فائدہ ہوتا یعنی اس کا دل مطمئن ہو جاتا۔ لیکن آپ نے اس کے حال کے زیادہ مناسب یہ سمجھا کہ اس کی سوچ کا رُخ ہلال کے گھٹنے بڑھنے کے ثمرات کی طرف موڑ دیا جائے بجائے اس کے کہ آپ اسے وہ طریقہ بتلاتے جسے وہ سمجھ ہی نہ سکتا اور اکثر اہل عرب کے لئے اس کا سمجھنا دشوار ہوتا اور ایسی بات منصبِ نبوت کے مناسب بھی نہیں۔ اس سائل کے حال کے مطابق رُخ موڑ دینا اور ایسے دوسرے امور میں بھی یہ خیال رکھنا، یہی بات منصب نبوت کے سزاوار ہے۔ آپ کا جواب سوال کے مطابق ہوتا تو بھی اس سے فائدہ علمی قلبی حاصل ہو جاتا۔ سو اس طرزِ جواب پر غور فرما لیجئے۔

میں سے اس کے خیال کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ نیکی فی الحقیقت تو تقویٰ ہے۔ نہ کہ ایسی باتوں کا جاننا جو انسان کے مکلف ہونے کے سلسلہ میں بلاواسطہ اپنے اندر کوئی فائدہ نہیں رکھتے۔

ایک مرتبہ لوگوں نے آپ سے قیامت کے متعلق سوال کیا کہ (قیامت کب قائم ہوگی؟) تو اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا:۔

فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا۔ (۷۹/۴۳) اس کے بیان کرنے سے آپ کا کیا تعلق؟

یعنی یہ سوال ہی لایعنی قسم کا ہے کیونکہ قیامت سے متعلق اتنا علم ہی کافی ہے کہ وہ واقع ہو کے رہے گی۔ اسی لئے جب آپؐ سے کسی سائل سے کچھ ایسا ہی سوال کیا تو آپ نے فرمایا:۔

مَا أَعْدَدْتَ لَهَا؟[۱] تم نے قیامت کے لئے کیا تیاری کر رکھی ہے۔

آپؐ نے اس سائل کے صریح جواب سے صرفِ نظر کرتے ہوئے جواب کا رُخ اس طرف موڑ دیا جس میں عملی لحاظ سے فائدہ تھا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرما دیا کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ۔ (۵/۱۰۱) اے ایمان والو! ایسی چیزوں کے متعلق مت سوال کرو کہ اگر وہ تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری لگیں۔

یہ آیت اس شخص کے بارے میں نازل ہوئی جس نے آپؐ سے سوال کیا تھا کہ "میرا باپ کون ہے؟"

روایت[۲] ہے کہ ایک دن آپ خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے آپ کے چہرہ پر غصہ کے آثار نظر آ رہے تھے۔ آپ نے فرمایا مجھ سے کسی چیز کے متعلق سوال نہ کرو مگر یہ کہ میں خود ہی تمہیں بتلا دوں۔ ایک شخص کھڑا ہو کر کہنے لگا: "اے اللہ کے رسول! میرا باپ کون ہے؟" آپ

---

[۱] اسے بخاری و مسلم نے روایت کیا۔ اور حافظ عراقی نے احیاء العلوم کی تخریج احادیث میں اسے متفق علیہ کہا ہے حضرت انسؓ، ابو موسیٰؓ اور ابن مسعودؓ کی مرویات بھی اسی کی مانند ہیں۔

[۲] اسے بخاری و مسلم نے روایت کیا۔

نے فرمایا "تیرا باپ حذافہ ہے"۔ تو یہ آیت نازل ہوئی اور ان دونوں آیات کے سلسلہ میں دوسری روایات بھی ہیں۔

نبی اسرائیل کے گائے کی صفات کے متعلق سوال پر تبصرہ کرتے ہوئے ابن عباسؓ نے فرمایا:۔

"اگر بنی اسرائیل کوئی بھی گائے ذبح کر دیتے تو یہ ان کے لئے کافی تھا۔ لیکن انہوں نے سختی کی تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کا معاملہ کیا"۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کے سوال کا کچھ فائدہ نہ تھا۔ نیز اس سے پہلی آیت میں بھی اس شخص کے نزدیک یہی بات پائی جاتی ہے[1] جس نے روایت کی کہ یہ آیت اس شخص کے بارے میں نازل[2] ہوئی جس نے سوال[3] کیا تھا کہ "کیا ہمارا یہ حج اسی سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے"؟ تو آپؐ نے جواب میں فرمایا "ہمیشہ کے لئے"۔ پھر فرمایا "اگر میں 'ہاں' کہہ دیتا۔ تو تم پر ہر سال کا حج فرض ہو جاتا"[4] اور بعض احادیث میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا "مجھ سے ہی سوال نہ کرو جب تک کہ میں

---

[1] آیت لا تسألوا الخ۔

[2] یہ بحث آخر کتاب۔ قسم اجتہاد میں احکام سوال و جواب کے دوسرے مسئلہ میں تفصیل سے موجود ہے۔

[3] اس سائل نے اس آیت کے نزول کے بعد سوال کیا تھا: وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ۔ جیسا کہ مصنفؒ اس کتاب کے چوتھے حصہ میں بیان کریں گے۔

[4] اسلوب بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ جملہ دو مختلف واقعات کی احادیث سے لیا گیا ہے۔ نیز مسلم باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم اور باب فرض الحج مرۃ کے مطالعہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جب حج فرض ہوا تو ایک آدمی کہنے لگا "یا رسول اللہ! ہر سال حج فرض ہے"؟ اس سوال پر آپ چپ ہو گئے۔ اس آدمی نے تین بار یہی سوال کیا تو آپ نے فرمایا "اگر میں نہیں آزاد رکھوں تو تم بھی مجھے چھوڑ دو۔ (سوال کر کے اپنے آپ پر پابندی نہ لگالو) اگر میں "ہاں" کہہ دیتا تو تم پر ہر سال حج واجب ہو جاتا اور تم اسے نباہ نہ سکتے۔ تم سے پہلے کی اقوام بھی اسی کثرت سوال کی بنا پر ہلاک ہوئیں" الخ اور وہ سائل اقرع بن حابس تھا۔ اور اس قصہ کی اس مقام پر ہی مناسبت ہے۔

رہی دوسری حدیث جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج تمتع سے متعلق ہے۔ اس موقعہ پر سراقہ بن مالکؓ نے پوچھا: "بھلا دیکھئے یہ تمتع صرف اسی سال کے لئے ہے یا ہمیشہ کے لئے"؟ آپ نے فرمایا: بلکہ یہ ہمیشہ کے لئے ہے"۔

خود تم سے کچھ نہ کہوں تم سے پہلے کی امتیں اپنے انبیاء سے کثرت سوال کی وجہ سے ہلاک ہوگئیں" الحدیث۔ کیونکہ ان کا سوال ایک ایسی زیادتی تھی[1] جسکا کوئی عملی فائدہ نہ تھا۔ اگر وہ خاموش رہتے تو انہیں کچھ نہ کرنا پڑتا۔ گویا ان کا سوال بے کار محض تھا۔ اسی وجہ سے رسول اللہؐ نے بیکار بحثوں اور کثرت سوال[2] سے منع فرمایا کیونکہ کثرت سوالات میں ایسے سوال کا اندیشہ ضرور رہتا ہے جس کا کچھ فائدہ نہ ہو۔

اور جب جبرئیل علیہ السلام نے رسول اللہؐ سے قیامت کے متعلق سوال کیا تو آپؐ نے فرمایا:
ما المسئول عنها باعلم من السائل[3] قیامت کے متعلق جواب دینے والا بھی سائل سے زیادہ کچھ نہیں جانتا۔

اس سوال سے جبرئیل علیہ السلام نے رسول اللہؐ کو یہ بتلایا کہ قیامت کے وقت کے متعلق اسے کچھ علم نہیں۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس سوال کا تکلیف شرعی سے کچھ تعلق نہیں[4]۔ اور چونکہ قیامت کی بڑی بڑی علامات سے پیدا شدہ واقعات و افعال سے بچنا اور ایسے

---

[1] اس شخص نے یہ سوال اپنی علمی ضرورت پوری ہو جانے کے بعد کیا تھا۔ کیونکہ بظاہر یہ آیت مطلق ہے اور وہ یہ ہے کہ "ان کے لئے حج عمر بھر میں صرف ایک بار واجب ہے۔ اور یہ آیت اس معنی میں نازل ہوئی کہ زیادہ سوالوں کے جواب میں تکلیف کی زیادتی اور برائی کا اندیشہ ہے۔ یا اگر تکلیف میں اضافہ نہ ہو تو بھی سائل کے لئے جواب ناپسندیدہ ہو سکتا ہے۔ اگرچہ اس مقام پر کوئی ایسی خاص بات نہیں جسے وہ ناپسند کرتے کیونکہ جواب ایسا ہے جس میں آسانی ہے اور وہ یہ ہے کہ حج صرف ایک بار واجب ہے۔ فقط۔

[2] بیشک اللہ تعالیٰ تمہارے لئے فضول بحث مباحثہ، مال کو ضائع کرنا اور کثرت سوال کو ناپسند فرماتا ہے اسے بخاری نے روایت کیا۔ یہ الفاظ بھی اسی کے ہیں۔ اور مسلم اور ابو داؤد نے مغیرہؓ سے اور ابو یعلیٰ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں ابو ہریرہؓ سے اسکی مانند احادیث درج فرمائی ہیں۔

[3] لمبی حدیث کا ایک ٹکڑا ہے، جسے بخاری نے روایت کیا۔ اور تیسیر میں بخاری کے سوا پانچوں نے کچھ زیادہ الفاظ کے ساتھ حدیث روایت کی ہے۔ اور یہ ٹکڑا جو ہم نے درج کیا ہے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔

[4] ورنہ اسے رسول اللہ ضرور جانتے۔ پھر جب آپؐ، جو علوم و معارف ربانیہ کا منبع ہیں نہیں جانتے تو کوئی دوسرا کیسے جان سکتا ہے؟

[5] جیسا کہ ترمذی کی حدیث نے اس سے مجملاً متنبہ کیا ہے۔ کہ قیامت کے دن فتنے سیاہ رات کے ٹکڑوں کی طرح نمودار ہوں گے۔ یہاں تک کہ فرمایا۔ لوگ اپنا دین اسباب دنیا کے عوض بیچ ڈالیں گے۔

اوقات میں اللہ کی طرف رجوع کرنا ضروری تھا لہٰذا آپ نے ایسی باتوں کی خبر دے دی۔ آپ نے حضرت عمرؓ سے سائل کا تعارف کراتے ہوئے اس حدیث کو یوں ختم کیا کہ "یہ جبرئیلؑ تھے جو انہیں ان کا دین سکھلانے آئے تھے"۔ تو ثابت ہوا کہ قیامت کے قائم ہونے کے متعین وقت سے متعلق سوال اور اس کا جاننا امورِ دین میں سے نہیں ہے۔ اس حدیث میں انہیں معانی کا ذکر کر کے اس کے متعلق سوال کرنے سے متنبہ کیا گیا ہے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے "سب سے بڑا مجرم وہ شخص ہے جس نے کسی ایسی چیز سے متعلق سوال کیا جو حرام نہ تھی مگر اس کے سوال کرنے پر حرام ہو گئی"[1] اس شخص کی طرح ہمارا بھی یہی حال ہے۔ بھلا جو چیز حرام نہیں، عملی لحاظ سے اس سے متعلق پوچھنے کا کیا فائدہ ہے؟

حضرت عمرؓ نے جب قرآن کی یہ آیت پڑھی وَفَاكِهَةً وَّاَبًّا (یعنی خشک میوے اور خشک چارہ) تو کہنے لگے فاکھۃ کا مطلب تو معلوم ہے مگر یہ اَبّ کیا ہے؟[2] پھر خود ہی کہنے لگے کہ ہمیں خواہ مخواہ تجسس سے منع کیا گیا ہے۔

نیز قرآن کریم میں ہے:

وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ۔ (۱۷/۸۵)	اور آپ سے روح کے متعلق پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجئے کہ روح اللہ کے حکم سے ہے۔

بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ سوال کرنے والوں کو کچھ جواب نہیں دیا گیا کیونکہ اس سوال کا تکلیف شرعی سے کچھ تعلق نہ تھا۔

روایت ہے کہ ایک مرتبہ صحابہ کرام کچھ ملول سے ہوئے تو کہنے لگے "یا رسول اللہ ہمیں کچھ ارشاد فرمائیے" اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا۔ (۳۹/۲۳)	اللہ تعالیٰ نے بہت اچھی باتیں نازل فرمائی ہیں کتاب میں جس کی آیات ایک دوسرے

[1] یہ روایت تیسیر میں بخاری، مسلم اور ابو داؤد کے حوالہ سے موجود ہے۔

[2] یعنی ابتداء ان کی نظر اس طرف موڑ دی کہ یہاں ایک مجہول شے (ابّ) ہے تاکہ اس پر علمی فائدہ کی بنیاد رکھی جا سکے۔

سے ملتی جلتی ہیں ۔

یہ آیت صحابہ کے سوال کرنے کی تردید میں واضح حکم کی حیثیت رکھتی ہے کہ سوال صرف ایسا پوچھنا چاہیئے جس کا تعلق اللہ کی فرمانبرداری سے ہو ۔

پھر ایک دفعہ صحابہ ملول ہوئے تو کہنے لگے کہ قرآن کے علاوہ میں کوئی بہترین بات ارشاد فرمایئے تو سورۂ یوسف نازل ہوئی ۔ یہ پوری حدیث فضائل قرآن از ابی عبید میں ملاحظہ فرما لیجئے ۔

نیز حضرت عمر بن خطابؓ[1] کے قبیلے[2] کے ساتھ اس مکالمہ پر بھی غور فرمایئے جس میں زیر بحث قرآنی آیات سے متعلق لوگوں کے ایسے سوال تھے جن پر کسی حکم تکلیفی کا مدار نہیں۔ تو اس مکالمہ میں حضرت عمرؓ نے حضرت ضبیعؓ کو کیسے ڈانٹ پلائی تھی ۔

ایک دفعہ ابن الکواء نے حضرت علی بن ابی طالب سے درج ذیل آیات کے متعلق سوال کیا : ۔

وَالذّٰرِیٰتِ ذَرۡوًا فَالۡحٰمِلٰتِ وِقۡرًا ۔ (۵۱/۱-۲) قسم ہے ان ہواؤں کی جو غبار اُٹھاتی ہیں ۔ اور ان کی بھی جو بارش کا بوجھ اُٹھاتی ہیں ۔

تو حضرت علیؓ نے اسے فرمایا کہ "سمجھنے کے لئے سوال کر محض خوش طبعی کے لئے سوال نہ کر"۔ پھر ابن الکواء کو اس کے سوال کا جواب بھی دیا ۔ پھر ابن الکواء نے کہا "یہ جو چاند میں سیاہی ہوتی ہے یہ کیا چیز ہے"؟ تو حضرت علیؓ نے جواب دیا "ایک اندھے نے اندھی چیز کا سوال کر دیا"۔ پھر اسے اس کے سوال کا جواب بھی دیا ۔ پھر ابن الکواء نے اور بھی بہت سی چیزوں کے متعلق سوال کیا ۔ اور یہ سب کچھ ایک لمبی حدیث میں مذکور ہے ۔

نیز حضرت مالک[2] بن انس بھی ایسے کلام کو ناپسند فرماتے تھے جس پر کسی عمل کا مدار نہ ہو ۔ متقدمین سے بھی ایسے کلام کی ناپسندیدگی مذکور ہے ۔

---

[1] کتاب الاجتہاد کے نویں مسئلہ میں ہے کہ صبیع (ص ۔ ب ۔ ی ۔ ع) کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے ان کو مارا اور وہاں سے نکال دیا کیونکہ وہ علوم قرآن سے ایسی باتوں کے متعلق کثرت سے سوال کرتا تھا جن کا عمل سے کچھ تعلق نہ ہوتا تھا ۔

[2] یہ مسئلہ کتاب الاجتہاد، طرف ثالث کے ساتویں مسئلہ میں تفصیل سے آئے گا ۔

ایسے سوالات کی ناپسندیدگی کی وجوہ درج ذیل ہیں :۔

۱۔ ان سے عمل کرنے والے کا ذہن حقیقی امورِ شرعیہ سے غیر حقیقی امور کی طرف منتقل ہوجاتا ہے۔ کیونکہ ایسی باتوں پر نہ کسی دنیوی فائدہ کا انحصار ہوتا ہے نہ کسی اخروی فائدے کا اخروی فائدہ تو صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا سوال کیا جائے۔ رہی دنیوی فائدہ کی بات، تو ایسے سوالات سے اس کے حصولِ رزق کی تدبیر میں نہ کچھ کمی ہوتی ہے نہ بیشی۔ اور ایسے سوالات سے جو وقتی طور پر کچھ لذت حاصل ہوتی ہے۔ وہ اس مشقت اور تھکن کے مقابلہ میں ہیچ ہوتی ہے۔ جو اس نے ایسے مکالمہ میں اُٹھائی۔ پھر اگر ان باتوں میں کوئی دنیوی فائدہ فرض کر بھی لیا جائے تو پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ آیا اس کے فی الواقعہ فائدہ ہونے پر کوئی شرعی شہادت بھی موجود ہے یا نہیں۔ کتنی ہی ایسی چیزیں ہیں جن میں انسان لذت یا فائدہ محسوس کرتا ہے حالانکہ وہ احکامِ شریعت کے خلاف ہوتی ہیں جیسے زنا، شراب نوشی، تمام اقسامِ فسق اور ایسی نافرمانیاں جن سے کوئی وقتی غرض متعلق ہوتی ہے۔ پھر مفید باتوں کو چھوڑ کر ایسی غیر مفید باتوں میں وقت ضائع کرنا، جن سے دین و دنیا کا کوئی مفاد وابستہ نہ ہو کیسی نامناسب بات ہے۔

۲۔ شریعت میں دینی و دنیوی دونوں لحاظ سے انسان کے اصلاحِ احوال کے لئے ہر لحاظ سے مکمل ہدایات موجود ہیں۔ لہٰذا جو چیز شریعت سے خالی ہوگی یقین جانیے کہ وہ اس کے خلاف ہوگی اور یہ بات عام تجربہ سے بھی ثابت ہے۔ تو جو لوگ ایسے علوم میں مشغول ہوجاتے ہیں جن کا امورِ شرعی سے تعلق نہیں ہوتا، وہ فتنہ میں مبتلا ہوکر سیدھی راہ سے باہر چلے جاتے ہیں۔ ان میں اختلافات و نزاع رونما ہوجاتا ہے جو بالآخر قطع تعلق، باہمی دشمنی اور تعصب پر منتج ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ وہ لوگ مختلف فرقوں میں بٹ جاتے ہیں[1] اور ان کاموں کی وجہ سے سنتِ نبوی سے باہر ہوجاتے ہیں۔ اور اس افتراق کی وجہ محض یہ بنی کہ وہ بامقصد امور کو جاننے کے بجائے بے مقصد باتوں کے درپے ہوگئے۔ ایسی باتیں استاد و شاگرد دونوں کے لئے فتنہ ہیں۔ شارع علیہ السلام

---

[1] جیسا کہ ان لوگوں کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کی نجات کے مسئلہ میں اختلاف ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں لوگ فرقے بنا کر اور ایک دوسرے کے پیچھے پڑ کر بدبختی کا شکار ہو رہے ہیں۔

کا کسی ایسے سائل کے سوال کا اس کے صریح جواب سے اعراض ہی اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایسے علوم کے پیچھے پڑنا فتنہ بھی ہے اور بلا ثمر تضیع اوقات کا سبب بھی۔

۳- ہر چیز میں غور و فکر اور اس کے جاننے کی ہوس فلاسفر قسم کے لوگوں کا کام ہے۔ جس سے سلمان بیزاری کا اظہار کرتے رہے ہیں۔ اور یہ بیزاری اس وجہ سے ہے کہ فلاسفر کا تعلق مخالف سنت امور سے ہوتا ہے۔ اندریں صورت فلاسفہ کے پیچھے لگنا گناہ کبیرہ اور سیدھی راہ سے ہٹ جانے کے مترادف ہے۔ اور اس روش کی ناپسندیدگی کی بہت سی وجوہ ہیں۔

چند اعتراضات اور ان کا جواب

اگر یہ کہا جائے کہ علم تو بہر حال ایک پسندیدہ اور علی الاطلاق مطلوب چیز ہے اور حصول علم کے لئے جو صیغے استعمال ہوئے ہیں وہ عمومی بھی ہیں۔ اور مطلق بھی، جس میں سب علوم آجاتے ہیں۔ خواہ ان کا عمل سے تعلق ہو یا نہ ہو تو پھر ان کو دو قسموں میں تقسیم کرکے ایک کو پسندیدہ اور دوسرے کو ناپسندیدہ قرار دینا کیسے درست ہے؟ نیز علماء نے کہا ہے کہ ہر علم کا حصول فرض کفایہ ہے جیسے جادو اور طلسمات اور بعض دوسرے ایسے علوم جن کا عمل سے کچھ تعلق نہیں۔ نیز ایسے علوم کے متعلق آپ کا خیال ہے جو ان سے ملتے جلتے ہیں جیسے حساب اور ہندسہ وغیرہ؟ پھر یہ بھی دیکھئے کہ علم تفسیر مطلوبہ علوم میں سے ایک علم ہے تاہم اس پر کسی عمل کا انحصار نہیں۔ پھر امام فخرالدین رازی کی اس حکایت پر بھی غور فرمایئے کہ ایک عالم کا ایک یہودی پر گزر ہوا، جو ایک مسلمان کو علم ہیئت پڑھا رہا تھا۔ اس عالم نے یہودی سے پوچھا کہ تم اس مسلمان کو کیا پڑھا رہے ہو؟ تو اس یہودی نے اسے جواب دیا کہ میں اس مسلمان کو قرآن کریم کی ایک آیت کی تفسیر بتلا رہا ہوں۔ اس عالم نے حیران ہو کر یہودی سے پوچھا کہ وہ کون سی آیت ہے؟ تو یہودی نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

اَفَلَمْ يَنْظُرُوْٓا اِلَى السَّمَاۗءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنٰهَا وَزَيَّنّٰهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوْجٍ - (۵۰/۶)	کیا انہوں نے اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھا کہ ہم نے کیسے اسے بنایا اور سجایا اور اس میں کوئی شگاف تک نہیں۔

یہودی کہنے لگا۔ میں اس مسلمان کو آسمان کی بناوٹ اور سجاوٹ کی تفصیل بتلا رہا ہوں تو اس عالم نے اس یہودی کی بات کو پسند کیا۔ یہ روایت بالمعنی ہے نہ کہ باللفظ۔

نیز اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ:

اَفَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ مِن شَيْءٍ (۷/۱۸۵)

کیا انہوں نے آسمانوں اور زمین کی بادشاہت میں نظر نہیں کی اور ان چیزوں میں بھی جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی ہیں۔

یہ آیت سب موجودہ علوم کو۔ خواہ وہ معقولی ہوں یا منقولی، کسبی ہوں یا وہبی۔ کو شامل ہے۔ اور اس سے ملتی جلتی اور آیات بھی مذکور ہیں۔

فلاسفہ کہتے ہیں کہ فلسفہ کی حقیقت صرف اتنی ہے کہ موجودات کا علی الاطلاق مطالعہ کیا جائے تاکہ اس کے بنانے والے کی طرف رہنمائی حاصل ہو۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ مخلوقات میں سے دلائل وجود باری تعالیٰ کی تلاش ہی شرعاً مطلوب ہے۔ تو یہ سب باتیں ہر طرح کے علم کی علی العموم اور علی الاطلاق تحصیل کی پسندیدگی پر دلالت کرتی ہیں۔

پہلے اعتراض کا جواب

ان اعتراضات میں سے پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ پہلے بیان شدہ دلائل سے طلب علم کا خاص اور مقید ہونا ثابت ہو چکا ہے اور اس کی وضاحت دو باتوں سے ہو سکتی ہے پہلی یہ کہ باوجود اس بات کے صحابہ کرام اور تابعین کے سلف شرعی علم مطلوب کو بہت خوب جانتے تھے۔ انہوں نے کبھی ایسی باتوں میں غور نہیں فرمایا جن پر عمل کا مدار نہ ہو۔ بلکہ حضرت عمرؓ نے تو وَفَاكِهَةً وَّاَبًّا میں اب کا مفہوم نہ سمجھنے کے باوجود اس کا سمجھنا تکلف میں شمار کیا اور کہا کو ہمیں ایسے تکلف سے منع کیا گیا ہے" نیز آپ کی حضرت ضبیعؓ کو تنبیہ بھی ہمارے موقف کی تائید کرتی ہے۔ پھر آپ کی اس تنبیہ پر کسی نے گرفت بھی نہیں کی۔ اور یہ سلف صالحین اس لئے ایسا کرتے تھے کہ خود رسول اللہؐ نے بھی اس قسم کی باتوں میں غور نہیں فرمایا تھا۔ اگر ایسی بات ہوتی تو ضرور منقول ہوتی۔ اس کا منقول نہ ہونا ہی اس کے عدم جواز کی دلیل ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ شریعت ان پڑھ امت کے لئے ہے۔ جیسا کہ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ:

نَحْنُ اُمَّةٌ اُمِّيَّةٌ[1] لَا نَحْسُبُ وَلَا

ہم ایک ان پڑھ امت ہیں جو نہ حساب

---

[1] اسے نسائی نے اِنَّا اُمَّةٌ الخ کے لفظ سے روایت کیا اور مسلم نے بھی اِنَّا سے اور مسلم میں نکتب کا لفظ نحسب سے پہلے ہے۔

تكتب الشهر هكذا وهكذا وهكذا۔ — کرنا جانتے ہیں اور نہ لکھنا۔ مہینہ اتنا اور اتنا اور اتنا ہوتا ہے۔

یہ سب باتیں اسی بات کے دلائل ہیں نیز یہ مسئلہ وہاں (کتاب المقاصد میں) پوری تفصیل سے مذکور ہے۔ وﷲ الحمد۔

دوسرے اعتراض کا جواب اور دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے۔ کہ ہم ہر مسلم کے لئے طلب علم کو علی الاطلاق تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ یہ تو فرض کفایہ اس لئے ہے کہ اس سے ہر فاسد چیز کی تردید اور ابطال کیا جا سکے۔ خواہ وہ فاسد چیز معلوم ہو یا مجہول ہو۔ البتہ اس فاسد چیز کے فاسد ہونے کا علم ضروری ہے جو شریعت ہی سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام وہ جادو کا علم نہیں جانتے تھے جو ان کے سامنے جادوگروں نے پیش کیا تھا۔ تاہم آپ نے ان کے اس علم کا ایک ایسی چیز سے ابطال کیا جو ان کے علم سحر سے قوی تھا اور وہ معجزہ تھا۔ یہی وجہ تھی کہ جب جادوگروں نے لوگوں کی آنکھوں پر جادو کر دیا اور ان کو دہشت زدہ کر دیا اور اونچے درجہ کا جادو لائے تو اس سے خود موسیٰ علیہ السلام بھی ڈر گئے تھے۔ اگر موسیٰؑ جادو کا علم جانتے ہوتے تو کبھی نہ ڈرتے جیسا کہ دوسرے جادوگر، جو اس علم کے عالم تھے، نہیں ڈرے تھے۔ پس اللہ تعالیٰ نے موسیٰؑ سے فرمایا:۔

لَا تَخَفْ اِنَّكَ اَنْتَ الْاَعْلٰى - (۲۰/۶۸) — ڈریئے مت بلاشبہ آپ ہی غالب آئیں گے۔

پھر فرمایا:۔

اِنَّمَا صَنَعُوْا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ اَتٰى - (۲۰/۶۹) — جو کچھ انہوں نے بنایا وہ جادوگر کا سوانگ تھا۔ اور جادوگر جہاں بھی جائے کامیاب نہیں ہوتا۔

اس مقام پر نکرہ کے صیغے استعمال کرنے کے بعد معرفہ[1] کا صیغہ استعمال ہوا ہے۔ اگر

---

[1] اللہ تعالیٰ نے فرمایا: انما صنعوا الخ اس سے اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام کو جادو اور جادوگر کی یوں پہچان کرائی کہ جادوگر کبھی کامیاب نہیں ہوتے۔ کیونکہ موسیٰ علیہ السلام اس واقعہ سے بیشتر جادو اور جادوگروں کے متعلق کچھ نہیں جانتے تھے۔

موسیٰ علم سحر جانتے ہوتے تو معرفہ لانے کی ضرورت نہ تھی۔ اس سارے واقعہ میں جس بات کو موسیٰ علیہ السلام جانتے تھے وہ صرف یہ تھا کہ یہ جادوگر اپنے دعوای میں جھوٹے ہیں۔ لہٰذا اس باب میں ہر مسئلہ کا حکم ایسا ہی ہوگا۔ تو جب کسی فاسد کی تردید وابطال کی کوئی بھی صورت معلوم ہوجائے خواہ یہ کسی ولی اللہ کی کرامت کے ذریعہ ہو، یا کسی ایسے امر کی وجہ سے ہو جو اس فاسد علم سے خارج ہو اور تقوای کی بنیاد پر پیدا ہوا ہو۔ تو گویا مقصد حاصل ہوگیا۔ لہٰذا از روئے شریعت ایسے علوم کی سیکھنے کی طلب لازم نہیں ہے۔

تیسرے اعتراض کا جواب

اور تیسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ تفسیر کی ضرورت اس صورت میں پیش آتی ہے جب کلام اللہ کی مراد سمجھنے میں کچھ الجھن ہو۔ اور اگر مراد معلوم ہوجائے تو اس سے زائد جو کچھ ہے۔ وہ تکلف ہے۔ اور یہ بات حضرت عمرؓ کے معاملہ سے خوب واضح ہوجاتی ہے جب انہوں نے پڑھا فَاكِهَةً وَّ اَبًّا تو ابًّا کے معنی نہ سمجھے۔ کیونکہ اس ایک لفظ کے معنی نہ جاننے سے آیت کے مجموعی مفہوم کے علم میں کچھ فرق نہیں پڑتا تھا۔ آیت کا مفہوم جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے بتلایا ہے یہ ہے کہ اس اللہ نے آسمان سے پانی اتارا۔ پھر اس سے کئی طرح کی کھیتی پیدا کی۔ کچھ ایسی چیزیں ہیں جو بلاواسطہ انسان کی خوراک بنتی ہیں جیسے گندم، انگور، زیتون، کھجور اور کچھ ایسی ہیں جو حیوانات کا چارہ بننے کے واسطہ سے انسان کی خوراک بنتی رہی ہیں ان اجناس میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ تفصیل تو یہ بات زائد از ضرورت چیز ہے جس کے جاننے کی انسان کو ضرورت نہیں غالباً اسی وجہ سے۔ واللہ اعلم۔ حضرت عمرؓ نے اَبّ کے معنی کی بحث کو تکلیف قرار دیا۔ اگر آپ کو مجموعی مراد کے سمجھنے میں توقف ہوتا تو اس کا پوچھنا یقیناً تکلف نہ ہوتا۔ بلکہ اس کا علم مطلوب ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے لِيَدَّبَّرُوْٓا اٰيٰتِهٖ (یعنی قرآن کی آیت میں غور وفکر کرو) یہی وجہ تھی کہ حضرت عمرؓ نے برسر منبر تَخَوُّفٍ کے معنی پوچھے جو درج ذیل آیت میں مذکور ہے:۔

اَوْ يَاْخُذَهُمْ عَلٰى تَخَوُّفٍ (۱۶/۴۷) یا ان کو گھٹا گھٹا کر ہلاک کرنے کی صورت میں پکڑے۔

تو قبیلہ بنو ہذیل کے ایک آدمی نے جواب میں کہا کہ ہماری لغت میں تخوّف کا لفظ تَنَقُّص (آہستہ آہستہ گھٹاتے جانا) کے معنی میں آتا ہے۔ پھر ثبوت کے طور پر یہ شعر پڑھا۔

تَخَوَّفَ الرَّحلُ منها تامکا قَرِدًا ... كَمَا تَخَوَّفَ عُوْدَ النَّبْعَةِ السَّفَن

پالان کی موٹائی آہستہ آہستہ یوں کمزور ہوگئی جیسے کشتیوں کی لکڑیاں (نیچے سے پانی کے تھپیڑے

اور اوپر سے استعمال کی وجہ سے کمزور پڑ جاتی ہیں۔

تو حضرت عمرؓ کہنے لگے۔ جاہلیت کے اشعار یاد رکھو کیونکہ اس میں تمہاری کتاب (قران کریم) کی تفسیر ہے۔

اور جب لوگوں کی مجالس میں۔

وَالْمُرْسَلٰتِ عُرْفًا فَالْعٰصِفٰتِ عَصْفًا — (۱-۲/۷۷)

ان ہواؤں کی قسم جو دھیمے دھیمے چلتی ہیں پھر زور پکڑ کر جھکڑ بن جاتی ہیں۔

کے معنی کے سوال پر عام لوگوں میں تشویش پیدا ہوئی جب کہ اس پر کوئی عمل بھی مبنی نہ تھا تو حضرت عمرؓ نے حضرت ضبیعؓ کو ڈانٹ پلا دی اور یہ قصہ مشہور ہے۔

رہا درج ذیل آیت:۔

اَفَلَمْ يَنْظُرُوْٓا اِلَى السَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنٰهَا وَزَيَّنّٰهَا -(۶/۵۰)

کیا انہوں نے اپنے اوپر آسمان کی طرف نظر نہیں دوڑائی کہ ہم نے اسے کیونکر بنایا اور اسے زینت بخشی۔

کی علم ہیئت سے تفسیر کرنے کا مسئلہ، جس پر کسی عمل کا مدار نہیں تو یہ تفسیر مناسب نہیں کیونکہ ایسی تفسیر عرب نہیں جانتے تھے حالانکہ قرآن انہی کی زبان اور انہی کی توجیہات کے مطابق اترا ہے۔ اس معنی کی شرح انشاء اللہ "کتاب المقاصد" میں پیش کی جائیگی:

یہی بات ہر اس علم کے متعلق ہے جسے شریعت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے حالانکہ نہ وہ عمل کا فائدہ دیتا ہے نہ ہی اسے اہل عرب جانتے تھے۔ علوم طبیعی اور دیگر علوم والوں نے اپنے علوم کا منبع آیات قرآنی اور احادیث نبوی قرار دینے میں بہت تکلف سے کام لیا ہے۔ جیسے حساب دان قرآن کی آیت فَسْـَٔلِ الْعَآدِّيْنَ (پس گنتی جاننے والوں سے پوچھ لیجیے) سے استدلال کرتے ہیں اور اہل ہندسہ اس آیت سے۔

اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ اَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا -(۱۳/۱۷)

اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی اتارا تو ندی نالے اپنی گنجائش کے مطابق بہنے لگے۔

اور نجومی۔

اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ - (۵۵/۵)

(سورج اور چاند ایک مقررہ حساب کے تحت چل رہے ہیں)

سے اور منطقی حضرات اس مسئلہ میں کہ کلّیہ سالبہ، جزئیہ موجبہ کا نقیض ہوتا ہے۔ قرآن کی درجِ ذیل آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

اِذْ قَالُوْا مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى بَشَرٍ مِّنْ شَيْءٍ ۭ قُلْ مَنْ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ ؟ (۶/۹۱)

جب انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی۔ آپؐ انہیں کہہ دیجئے کہ پھر یہ کتاب کس نے نازل کی ہے؟

اور جملہ حملیہ اور شرطیہ کی بعض اقسام کا دوسری آیتوں سے استدلال کرتے ہیں۔

اور رمل والے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: اَوْ اَثٰرَةٍ مِّنْ عِلْمٍ (۴۶/۴) (یا کوئی علم جو منقول چلا آرہا ہو) سے اور رسول اللہؐ کے اس قول كَانَ نَبِيٌّ يَخُطُّ فِي الرَّمْلِ[1] (ایک نبی تھے جو ریت پر لکیریں کھینچتے تھے) سے استدلال کرتے ہیں۔ اور ان کے علاوہ دوسری آیات ہیں جو کتابوں میں لکھی ہوئی ہیں۔ اور ایسی تمام تحریر شدہ[2] دلیلوں سے یہ طے کر لیا جاتا ہے کہ ان سے مقصود فی الواقعہ وہی کچھ ہے جو اوپر گزر چکا۔

چوتھے اعتراض کا جواب

انہی مندرجہ بالا تصریحات سے چوتھے سوال کا جواب بھی معلوم ہو جاتا ہے اور یہ آیت:

اَوَلَمْ يَنْظُرُوْا فِيْ مَلَكُوْتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ شَيْءٍ ۔ (۷/۱۸۵)

کیا انہوں نے آسمانوں اور زمین میں نگاہ نہیں دوڑائی اور ان چیزوں میں بھی جو اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمائی ہیں۔

---

[1] انبیاء کرام میں سے ایک نبی ریت پر خط کھینچا کرتے تھے۔ تو جس کا خط ان کے خط کے موافق ہو جاتا وہ صحیح ہو جاتا۔ اسے مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے معاویہ بن الحکم سے روایت کیا۔ کہا گیا ہے کہ یہ نبی ادریسؑ یا دانیالؑ یا خالد بن سنانؑ تھے۔ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ کی فصل 'انواع مدارک الغیب' میں اس کی شرح لکھی ہے۔

[2] یعنی جو کچھ بھی ان کتابوں میں لکھا ہوا ہے۔ وہ اسے قطعی دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ فی الواقعہ ان آیات سے وہی کچھ مقصود ہے۔ جس پر یہ حضرات دلیل لاتے ہیں۔ حالانکہ یہ محض تکلفات ہیں۔ عربی زبان اور اس کا اندازِ بیان ان کے ایسے تکلفات کا ساتھ نہیں دیتا۔

عبرت حاصل کرنے کی بنا پر علوم فلسفہ میں داخل نہیں۔ جن کا نہ تو اہل عرب میں دستور تھا[له] اور نہ ہی یہ علوم امی لوگوں کے لائق ہیں جن میں نبی اُمّی صلی اللہ علیہ وسلم کو آسان اور وسعت والا دین دے کر بھیجا گیا تھا۔ اور فلسفہ کے حصول کو اگر جائز فرض کیا جائے، جس کی تحصیل مشکل، راستہ کٹھن اور دیر سے سمجھ میں آنے والی چیز ہے، تو بھی کتاب اللہ اور دلائل توحید معلوم کرنے کے لئے اس کے سیکھنے کا حکم دینا مناسب نہیں بالخصوص ان اہل عرب کے لئے جو خالص ان پڑھ ماحول میں پلے بڑھے تھے۔ اور یہ ہو بھی کیونکر سکتا ہے جبکہ اہل شریعت نے اس علم کی مذمت بھی کی ہے اور اس کی برائی سے متنبہ بھی کیا ہے۔ جیسا کہ اس مسئلہ کی ابتداء میں ذکر کیا جا چکا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو پھر درست بات یہی رہ جاتی ہے کہ" ہر وہ علم جس پر عمل کا مدار نہ ہو، شرعی نکتہ نگاہ سے مطلوب نہیں ہو سکتا۔

البتہ ایسے علوم جن پر مطلوب موقوف ہو (یعنی عمل کرنے کے لئے انہیں سمجھنے اور جاننے کی ضرورت ہو) جیسے لغت کے الفاظ یا علم النحو یا علم التفسیر وغیرہ تو ان کے سیکھنے میں کوئی

له جب ہم اس صحیح حدیث کو دیکھتے ہیں کہ :"اگر ایک آیت بھی تمہیں معلوم ہو تو میری طرف سے اسے دوسروں تک پہنچا دو۔ کیونکہ بسا اوقات یوں ہوتا ہے کہ سننے والا سنانے والے سے یادداشت میں اہل تر ہوتا ہے"۔ اور ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ قرآن تمام لوگوں کے لئے ہے اور اس سے عہد اوّل کا کوئی مخصوص عرب گروہ ہی مخاطب نہیں۔ بلکہ یہ عہد اول کے تمام عرب کے لئے بھی ہے اور غیر عرب کے لئے بھی ایک جیسا مخاطب ہے تو ہمارے لئے ممکن نہیں رہتا کہ قرآن، اس کے علوم، اس کے اسرار و اشارات سے اسی جگہ رک جائیں جہاں مصنف ہمیں روکنا چاہتے ہیں۔

اور ہم اس معاملہ میں مصنف کے ہم خیال کیسے ہو سکتے ہیں جبکہ ثابت ہو چکا یہ چیزیں فی الواقعہ مددگار رہیں۔ اور خیر اعتدال ہی میں ہے۔ تو ایسی چیز جس کی نہ لغت تائید کرے اور نہ ہی وہ مقاصد شرعیہ میں شامل ہو سکتی ہو تو اس کے ساتھ فی الواقعہ ایسا ہی معاملہ چاہیئے جیسا کہ موئف چاہتے ہیں مگر جہاں نہ تو لغت حائل ہو اور وہ چیز مقاصد شریعت میں بھی داخل ہو تو کوئی وجہ نہیں کہ قرآن کریم کی طرف اس کی نسبت نہ کی جائے۔ جیسا کہ کائنات میں خدا خوفی، عبرت حاصل کرنے، ایمان کو مضبوط بنانے، فہم کے اضافہ اور بصیرت کے لئے غور و فکر کرنا وغیرہ ذالک۔

اشکال نہیں کیونکہ جس علم پر مطلوب کا انحصار ہو اس کا سیکھنا بھی، خواہ عقلاً ہو یا فرعاً مطلوب ہی ہوتا ہے جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی وضاحت کی جا چکی ہے۔

یہاں ایک اور بات کی طرف توجہ مبذول کرنا بھی ضروری ہے اور وہ ہے چھٹا مقدمہ۔

چھٹا مقدمہ

یہ ہے کہ جس چیز پر مطلوب کے سمجھنے کا انحصار ہو تو اس کے سمجھنے کا ایک طریقہ تقریبی ہے جو عام لوگوں کے حسب حال ہوتا ہے اور دوسرا طریقہ وہ ہے جو عام لوگوں کے لئے مناسب نہیں ہوتا۔ اگرچہ بغرض تحقیق[1] اسے ایک طریقہ فرض کر لیا گیا ہے۔

حقیقتاً پہلا طریقہ ہی مطلوب ہے جیسا کہ اس پر آگاہ کر دیا گیا ہے جیسے اگر ملک (فرشتہ) کے معنی سمجھنے کی ضرورت ہو تو کہا جائے گا کہ "وہ اللہ کی مخلوقات میں سے ایک مخلوق ہے جو اللہ کے حکم سے (کائنات میں) تصرف کرتی ہے۔ یا اگر "انسان" کے معنی سمجھنے کی ضرورت ہو تو کہا جائے گا کہ تو خود بھی اس جنس سے ہے"۔ یا تخوف کے معنی کے متعلق کہا جائے گا کہ وہ تنقص (آہستہ آہستہ کم ہو ہو کر ختم ہو جانا)، یا کوکب (ستارہ) کے معنی کے متعلق کہا جائے گا کہ "وہ چیز جسے ہم رات کو مشاہدہ کرتے ہیں وغیرہ وغیرہ۔ اس طریق سے خطاب کا تقریبی مفہوم حاصل ہوتا ہے جس سے کسی حکم کی بجا آوری ممکن ہو جاتی ہے۔

شریعت میں سب کچھ اس طریق پر بیان ہوا ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا۔ تکبر کی تعریف یوں بیان فرمائی:۔

اَلْكِبْرُ بَطَرُ الْحَقِّ وَغَمْطُ النَّاسِ[2] تکبر سے مراد حق بات سے انکار اور لوگوں کو حقیر سمجھنا ہے۔

تو گویا آپ ﷺ نے تکبر کی تعریف ایسے لوازمات سے کی جو ہر ایک کے لئے ظاہر ہیں۔ اسی طرح قرآن اور حدیث کے الفاظ کی تفسیر ایسے مترادف الفاظ سے کی جاتی ہے جو فہم کے لحاظ سے زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ نیز آپ ﷺ نے نماز اور حج کی اپنے عمل سے وضاحت پیش کی اور آپ کا کلام ایسا تھا جو عام لوگوں

---

[1] نیز اس کا تحقیق ہونا بھی متنازعہ فیہ امر ہے کیونکہ اشیاء کی حقیقتوں تک پہنچنا بہت دشوار ہے اس لئے مؤلف کتاب ہذا نے کہا اسے فرض کیا ہے۔

[2] اسے مسلم اور ترمذی نے روایت کیا۔

کے مناسب تھا اور شریعت کے تمام امور کی یہی کیفیت ہے اور اہل عرب کی عادت بھی یہی تھی شریعت عربی زبان میں ہے اور چونکہ امت ان پڑھ تھی لہٰذا اس کا بیان بھی ایسا ہی مناسب تھا جو ان پڑھ لوگوں کے حسب حال ہو۔ اور الحمد للہ کہ یہ بات "کتاب المقاصد" میں بڑی وضاحت سے پیش کر دی گئی ہے۔ گویا شریعت میں الفاظ کے معانی کے جو تصورات مستعمل ہیں، مترادف الفاظ کا کام یہ ہے کہ انہیں قریب کر دیں۔ اور جو مترادف لفظ اصل لفظ کی جگہ لیگا اسے قریبی توضیح پیش کرنا چاہیئے۔

رہا دوسرا طریق، تو وہ عام لوگوں کے لیے ان کے فہم کی عدم مناسبت کی وجہ سے نامناسب ہے۔ اور شریعت میں ناقابل اعتبار ہے اس کے حصول کی راہیں بھی کٹھن ہیں۔ جب کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲/۷۸) اور اللہ تعالیٰ نے دین میں تم پر تنگی نہیں کی۔

اس کی مثال یوں سمجھیے کہ اگر لفظ مَلَكٌ (فرشتہ) کے معنی پوچھے جائیں تو ایسے الفاظ سے جواب دیا جائے جو اصل لفظ سے زیادہ پیچیدہ ہوں جیسے "وہ ایک ایسی ماہیت ہے جو اپنی اصل کے لحاظ مادہ سے مجرد ہے" یا یوں کہہ دیا جائے کہ "وہ مکمل جوہر بسیط ہے جو سوچ سمجھ کر بولنے کی صلاحیت رکھتا ہے" یا انسان کے معنی یوں بیان کئے جائیں کہ "وہ ایک بولنے والا اور مرنے والا حیوان ہے" یا کوکب (ستارہ) کے معنی کے جواب میں کہا جائے کہ وہ "ایک کروی قسم کا بسیط جسم ہے جس کا طبعی مقام فلک ہے۔ وہ روشنی دیتا ہے، اپنے محور پر گھومتا ہے اور فلک میں شامل نہیں" یا مکان کی بابت پوچھا جائے تو کہا جائے کہ "وہ جسم عادی کی اندرونی سطح ہے جو جسم محوی (گھیرا ہوا جسم) کی بیرونی سطح سے چھوتا ہے" اور اسی طرح دوسرے امور جنہیں اہل عرب نہیں جانتے تھے اور ایسے معانی تک مدت مدید صرف کئے بغیر رسائی حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور یہ بات تو معلوم ہے کہ شارع علیہ السلام کا مقصد ایسا ہرگز نہ تھا نہ ہی آپؐ نے امت کو اس کا مکلف بنایا تھا۔

نیز اشیاء کی ماہیت جاننے کی طلب دیوار پھاندنے کے مترادف ہے اور اہل فلسفہ نے اس کے کٹھن ہونے کا خود بھی اعتراف کیا ہے بلکہ بعض کے نزدیک یہ ایک امر محال ہے وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کی حقیقت کو پہچاننا ناممکنات سے ہے، کیونکہ جواہر کی کئی اقسام مجہول ہیں اور ان کی تعریف سلبی انداز میں کی جاتی ہے۔ پھر اگر ذاتی خاصؔ کی صفات کسی ایسی چیز میں بھی

لہ ذاتی خاص سے مراد اس کی ذیلی قسم ہے۔ اگر اس کا علم اس کے وجود ہی سے حاصل ہو بغیر اس (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پائی جائیں جو اس ماہیت کے علاوہ کسی دوسری ماہیت میں ہو تو وہ خاص نہ رہے گا۔ اور اگر نہ پائی جائیں تو پھر یہ چیز محسوس نہ ہوگی لہٰذا مجہول رہے گی۔ پھر اگر خاص کی تعریف عام سے کر دی جائے تو یہ تعریف نہ ہوگی۔ اور اگر خاص کی تعریف خاص ہی سے کر دی جائے تو وہ پہلے والے خاص کی طرح ہو جائے گا۔ لہٰذا ضروری ہے کہ امور محسوسہ کی طرف رجوع کیا جائے یا کسی دوسرے طریقہ سے تعریف کی جائے جو ظاہر ہو اس قسم کے امور سے ماہیات کی تعریف نہیں ہوا کرتی۔

یہ تو "جوہر" کا معاملہ تھا رہی "عرض" کی بات تو اس کی تعریف اس کے لوازمات سے کی جاتی ہے منطقی حضرات خود بھی ان لوازم کے بغیر عرض کی تعریف نہیں کر سکتے۔ علاوہ ازیں جواہر یا غیر جواہر کی ذاتیات کا جو ذکر کیا جاتا ہے تو اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکتی کہ ان ذاتیات کے علاوہ اور کوئی چیز ذاتی نہیں۔ اور معترض ایسا اعتراض کر سکتا ہے۔ اور تعریف کرنے والا یوں کہہ سکتا ہے کہ اگر کوئی اور وصف ہوتا تو مجھے اس کا بھی علم ہوتا۔ اس لیے کہ بہت سی صفات ایسی ہو سکتی ہیں جو ظاہر نہیں ہوتیں۔ اسی طرح یہ بھی نہیں کہا جاتا کہ اگر کوئی اور ذاتی ہوتا تو اس کے بغیر ماہیت کا علم ہی نہ ہو سکتا۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقت کا علم صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب اس کی تمام ذاتیات کا علم ہو۔ پھر جب یہ ممکن ہے کہ کوئی ایسی بھی ذاتی موجود ہو جس کا ہمیں علم نہ ہو سکا ہو تو معلوم ہوا کہ ماہیت کی معرفت میں شک بہرحال موجود رہتا ہے۔

پس یہ واضح ہو گیا کہ حدود کی تعریف اصحاب حدود یعنی منطقی حضرات کی شرائط کے مطابق بیان کرنا محال ہے اور ایسی چیزوں کو علوم شرعیہ میں سے قرار نہیں دیا جا سکتا جو شریعت کی بجا آوری میں مددگار ثابت ہوتے ہیں۔ نیز یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ: اشیاء کی ماہیت کو حقیقی طور پر ان کا خالق ہی جانتا ہے اور انسان کی ان کو سمجھنے کے لیے تگ و دو کاوش تو محض اندھیرے میں تیر چلانے کے مترادف ہے اور یہ سب کچھ تصورات ہی کا کھیل ہے۔

پچھلے صفحہ کا حاشیہ: کی ماہیت کے حس کے لیے وہ ذیلی قسم بنائی گئی تھی تو وہ خاص نہ رہے گی اور اگر وہ صفت اس ذیلی قسم کے علاوہ دوسری چیزوں میں نہ پائی جائے تو وہ مجہول ہوگی۔ اگر ہم کسی چیز کی تعریف اس طرح کریں جو اسے خاص نہ کرے تو اس کی تعریف نہ ہوگی اور اگر ہم اس کی تعریف خاص ہی سے کریں تو پہلے والے خاص کی طرح ہو جائے گی اور یہ سلسلہ یونہی چلتا رہے گا۔ لہٰذا ذاتی خاص کی قسم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوا جو حس کے سامنے ظاہر ہو اور یہ بات نادر الحصول ہے

رہی تصدیق کی بات جو عام لوگوں کے حسبِ حال ہو تو اس کے لیے ضروری ہے کہ دلیل کے مقدمات بدیہی ہوں (یعنی ان میں غور و فکر کی ضرورت نہ ہو) یا بدیہی ہونے کے قریب ہوں۔ جیسا کہ اللہ کی توفیق اور مدد سے اس کتاب کے آخر میں وضاحت پیش کر دی جائے گی۔ جب ایسی صورت ہو تو یہی وہ تصدیق ہے جو شریعت میں مطلوب ہے اور قرآن کریم نے ایسی ہی تصدیقات پر تنبیہ فرمائی ہے جیسے ارشاد باری ہے:

اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ۔ (۱۶/۱۷)

بھلا جو شخص پیدا کرتا ہے وہ ایسا ہو سکتا ہے جو کچھ بھی پیدا نہ کر سکے۔

نیز فرمایا:

قُلْ يُحْيِيْهَا الَّذِيْٓ اَنْشَاَهَآ اَوَّلَ مَرَّةٍ۔ (۳۶/۷۹)

آپ کہہ دیجیے انہیں وہی ذات زندہ کرے گی جس نے پہلی بار انہیں پیدا کیا۔

نیز فرمایا:

اَللّٰهُ الَّذِيْ خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيْتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيْكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَآئِكُمْ مَّنْ يَّفْعَلُ مِنْ ذٰلِكُمْ مِّنْ شَيْءٍ۔ (۳۰/۴۰)

اللہ تو وہ ہے جس نے تمہیں پیدا کیا۔ پھر تمہیں رزق دیا پھر تمہیں مارے گا پھر زندہ بھی کرے گا بتلاؤ تمہارے شریکوں میں بھی کوئی ایسا ہے جو ان کاموں میں سے کوئی ایک کام بھی کر سکے۔

اور فرمایا:

لَوْ كَانَ فِيْهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا۔ (۲۱/۲۲)

اگر آسمان اور زمین میں اللہ کے سوا کوئی اور معبود ہوتا۔ تو دونوں درہم برہم ہو جاتے۔

اور فرمایا:

اَفَرَاَيْتُمْ مَّا تُمْنُوْنَ ءَاَنْتُمْ تَخْلُقُوْنَهٗٓ اَمْ نَحْنُ الْخٰلِقُوْنَ (۵۶/۵۸)

بھلا دیکھو جو منی تم ٹپکاتے ہو اس سے ذی حیات بچہ تم پیدا کرتے ہو یا ہم پیدا کرنے والے ہیں؟

اور یہ اس صورت میں ہے کہ تصدیق کے سلسلے میں دلیل کی ضرورت ہو۔ ورنہ محض حکم بیان کر دینا ہی کافی ہوتا ہے۔ سلف صالحین نے اسی سادہ انداز سے اپنے موافقین اور مخالفین کے سامنے شریعت کو پیش کیا۔ اور جس شخص نے بھی شرعی احکام کے اثبات کے سلسلہ میں ان کے استدلال پر غور کیا ہے اسے معلوم ہو جائے گا کہ انہوں نے آسان ترین اور طالبوں کی عقلوں کے قریب ترین راہ اختیار کی تھی جو ترتیب و تالیف[1] کے تکلفات

---

[1] جیسے منطقی قیاسات

سے مبرّا تھی۔ وہ لوگ جو کچھ منہ پر آتا کہہ دیتے تھے اور اس بات کی قطعاً پرواہ نہ کرتے تھے کہ یہ کلام ترتیب میں کیسے واقع ہوا ہے۔ جب ماخذ قریبی ہو تو مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر ان کے کلام میں کہیں متقدمین کا سا نظم پایا جائے[1] تو یہ اتفاقی بات ہے۔ کیونکہ وہ مقصود تک پہنچنا چاہتے تھے۔ متقدمین کی پیروی ان کا مقصود نہ تھا۔

گویا جب کوئی طریق مرکب یا غیر مرکب قیاسات پر مترتب ہو تو وہ شرعی نہیں ہو سکتا۔ یا اس میں مطلوب تک پہنچنے میں عقل کے لئے کچھ رکاوٹ ہو۔ اور آپ ایسا قیاس نہ قرآن میں پائیں گے۔ نہ سنت میں اور نہ ہی سلف صالحین کے کلام میں کیونکہ ایسا قیاس تو مقصد تک پہنچنے سے پیشتر ہی عقل کو پریشان کر دیتا ہے۔ اور یہ چیز طریقہ تعلیم کے خلاف ہے۔ شرعی احکام عموماً فوری[2] قسم کے ہوتے ہیں۔ لہٰذا ان کا انداز بھی ایسا ہونا چاہیئے جو فوراً سمجھا جا سکے۔ پس اگر دلیل میں غور و فکر دیر طلب ہو تو یہ بات مطالب شرعیہ کی نقیض ہے۔ لہٰذا ایسی دلیل نا درست ہوگی۔ علاوہ ازیں (ہر شخص کے) ادراکات ایک طرز کے نہیں ہوتے، نہ ہی تمام معاملات میں مساوی یا نہ چلتے ہیں ماسوائے بدیہیات کے یا ان امور کے جو ان کے قریب[3] قریب ہوتے ہیں۔ کیونکہ ان میں کچھ نمایاں فرق نہیں ہوتا۔ لہٰذا اگر دلائل کو طریقہ جمہور کے علاوہ کسی دوسرے طریقہ پر وضع کیا جائے گا تو مطلب کا سمجھنا دشوار ہو جائے گا۔ اور تکلیف خاص ہو جائے گی عام (لوگوں پر لاگو ہونے والی) نہ رہے گی یا پھر یہ تکلف مالا یطاق (ناقابلِ برداشت) ہوگی۔ یا اس میں تنگی ہوگی۔ اور شریعت ان دونوں نقائص سے مبرا ہے۔ اس موضوع پر مزید بحث "کتاب المقاصد" میں آ رہی ہے۔

---

[1] یعنی کبھی وہ قیاسی نظم کے مطابق ہو جاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ متقدمین نے دلائل کی ترکیب میں فلاسفہ کی پیروی کا ارادہ کیا تھا بلکہ ان کا ارادہ تو فقط مقصود تک پہنچنا تھا پھر اتفاق سے اس فلسفیانہ طریق کار سے مشابہت ہو گئی جیسے عنقریب اس حدیث کل مسکر خمر و کل خمر حرام کا ذکر آئے گا۔ اور ایسے واقعات بھی نادر ہیں۔ جیسا کہ کتاب میں اس مسئلہ کے آخر میں آئے گا۔

[2] یعنی جن کا حصول فوری بلا تاخیر مطلوب ہوتا ہے۔ ایسی تاخیر جو منطقی طریق استدلال اور اس کے نظام مناقضات، معارضات اور نقوض الاحمالیہ میں غور و فکر کرنے کے لئے ناگزیر ہے۔ اس میں طویل مدت صرف ہو جانے کے باوجود دلی اطمینان نصیب نہیں ہوتا۔ مزید براں بہت سے روزانہ شرعی مطالب بھی سرانجام نہیں پا سکتے۔

[3] یعنی ضروریات اور ان کے قریبی اشیاء کے علاوہ۔ دوسری چیزیں۔

ساتواں مقدمہ

شارع علیہ السلام کا پورے علم شرعی سے مقصود محض یہ تھا کہ وہ اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور بندگی کا ذریعہ ثابت ہو۔ اس کی دوسری کوئی توجیہ نہیں۔ پھر اگر کوئی دوسرا پہلو نکل آئے تو وہ ذیلی اور مقصد ثانی کے طور پر ہوگا حقیقی اور پہلا مقصد نہ ہوگا۔ اور اس کی دلیل درج ذیل امور ہیں۔

۱۔ جیسا کہ اس مسئلہ سے پہلے بیان ہو چکا ہے کہ ہر وہ علم[1] جو عمل کا فائدہ نہ دے، شرعاً اس کے مستحسن ہونے پر کوئی دلیل نہیں۔ ہاں اگر اس میں کوئی دوسری شرعی غرض ہو تو اس صورت میں وہ شرعاً مستحسن قرار دیا جا سکتا ہے۔ اور اگر وہ شرعاً مستحسن ہو تو اس پر پہلے لوگوں[2] یعنی صحابہ اور تابعین نے بحث بھی کی ہوگی۔ اور بحث کا مفقود ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مستحسن نہیں۔

۲۔ شرع محض فرمانبردار بنانے کے لئے آئی ہے، انبیاء علیہم السلام کی بعثت کا مقصد بھی یہی ہے۔ جیسا کہ ارشادات باری ہیں:۔

---

[1] یہ بات نظری صرفی فلسفہ سے متعلق ہے اور جو عملی فلسفہ ہے جیسے ہندسہ، کیمیا، طب، بجلی وغیرہ تو یہ اس میں داخل نہیں اور ان کا قصد کرنا درست ہے، کیونکہ یہ ایسے علوم ہیں جن پر ضروریات اور حاجیات میں شرع کے مقاصد کی حفاظت کا انحصار ہے اور مصالح مرسلہ بھی اسی ذیل میں آجاتے ہیں۔ اور یہ بھی اللہ کی فرمانبرداری کا ایک وسیلہ ہیں۔ کیونکہ فرمانبرداری سے مراد اپنا اور آخرت کے معاملات میں کسی شخص کا وہ تصرف ہے جو اس کے مالک کے احکام کا مقتضی ہو تاکہ اس سے دنیا و آخرت دونوں میں اصلاح کی صورت قائم ہو۔ یہ تصرف انسان کی اپنی خواہش کے مطابق نہ ہونا چاہیئے۔

[2] ممنوع۔ کتنے ہی شرعی علوم ہیں جن پر متقدمین نے بحث نہیں کی۔ کیونکہ انہیں ایسی ضرورت ہی پیش نہیں آئی۔ ہمارے نزدیک ان میں سے زیادہ قابل ذکر علم الاصول ہے جس کے مسائل کے اصول مقرر کرنے کی ابتدا عہد صحابہ و تابعین میں نہیں ہوئی تھی۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ (۴/۱)

اے لوگو! اپنے پروردگار سے ڈرو۔

الر كِتٰبٌ اُحْكِمَتْ اٰيٰتُهٗ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَّدُنْ حَكِيْمٍ خَبِيْرٍ اَنْ لَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّا اللّٰهَ... (الایات ۱/۱۱)

الرا۔ اس کتاب کی آیات کو مستحکم بنایا گیا ہے پھر حکیم وخبیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان کی تفصیل بھی بیان کر دی گئی ہے۔ کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرنا.....

كِتٰبٌ اَنْزَلْنٰهُ اِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ بِاِذْنِ رَبِّهِمْ اِلٰى صِرَاطِ الْعَزِيْزِ الْحَمِيْدِ۔ (الایات ۱/۱۴)

اس کتاب کو ہم نے آپ پر اس لئے اتارا ہے کہ آپ لوگوں کو اندھیروں سے نکال کر روشنی کی طرف لے جائیں ان کے پروردگار کے حکم سے غالب اور قابلِ تعریف اللہ تعالیٰ کے راستے کی طرف۔

ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ۔ (الایات ۲/۲)

یہ کتاب ہے جس میں شک کی کوئی گنجائش نہیں۔ وہ پرہیزگاروں کے لئے ہدایت ہے۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمٰتِ وَالنُّوْرَ ثُمَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُوْنَ (۶/۱)

تمام تر تعریف کے قابل صرف وہ اللہ ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا۔ اور اندھیروں اور روشنی کو بنایا۔ پھر بھی کافر لوگ دوسری چیزوں کو اللہ کے برابر ٹھہراتے ہیں۔

یعنی عبادت میں اس کے غیر کو برابر کرتے ہیں پس اللہ تعالیٰ نے اس پر ان کی مذمت کی اور فرمایا:

اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ (۴/۲۴)

اللہ تعالیٰ کی بھی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی بھی۔

لِيُنْذِرَ بَاْسًا شَدِيْدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِيْنَ الَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ الصّٰلِحٰتِ (۱/۱)

تاکہ لوگوں کو عذاب سخت سے جو اللہ کی طرف سے آنے والا ہے ڈرائے اور ان مومنوں کو جو نیک اعمال بجالاتے ہیں خوشخبری سنائے۔

وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ

(اے پیغمبر!) آپ سے پہلے ہم نے کوئی رسول نہیں بھیجا مگر اس کی طرف یہی وحی کی کہ میرے

لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ۔ (۲۱/۲۵)
سوا کوئی معبود نہیں۔ لہٰذا میری ہی عبادت کرو۔

اِنَّآ اَنْزَلْنَآ اِلَیْكَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّیْنَ ۝ اَلَا لِلّٰهِ الدِّیْنُ الْخَالِصُ۔ (الآیات ۳۹/۲)
(اے پیغمبر!) ہم نے یہ کتاب آپ کی طرف سچائی کے ساتھ نازل کی ہے۔ لہٰذا خالصتاً اللہ ہی کی عبادت کرو۔ اور یاد رکھو کہ اللہ کے لئے خالص عبادت (ہی سزاوار) ہے۔

اور اسی طرح کی دوسری بے شمار آیات ہیں اور یہ سب اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ان سے مقصود صرف اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری ہے۔ اور انبیاء علیہم السلام توحید کے دلائل لائے تاکہ وہ لوگوں کو حقیقی معبود کی طرف متوجہ کریں جو اکیلا ہے، پاک ہے اور اس کا کوئی شریک نہیں۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ۔ (۴۷/۱۹)
جان لو کہ بلاشبہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی الٰہ نہیں اور اسی سے اپنے گناہوں کی معافی مانگو۔

نیز فرمایا:

فَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَآ اُنْزِلَ بِعِلْمِ اللّٰهِ وَاَنْ لَّآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ، فَهَلْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ۔ (۱۱/۱۴)
تو جان لو کہ وہ (قرآن کریم) اللہ کے علم سے اُترا ہے اور یہ کہ اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں۔ تو کیا اسلام لاتے ہو؟

نیز فرمایا:

هُوَ الْحَیُّ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَادْعُوْهُ مُخْلِصِیْنَ لَهُ الدِّیْنَ۔ (۴۰/۶۵)
وہ زندہ ہے (جسے موت نہیں) اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں۔ اس کی عبادت کو خالص کرتے ہوئے صرف اسی کو پکارو۔

اور اسی طرح کے تمام مقامات پر کلمہ توحید کے متعلق صریح حکم آیا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اکیلے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری اور عبادت کی طرف رجوع کیا جائے۔ اور اسی چیز کو مقدم رکھا جائے۔ بلکہ توحید کے دلائل سے تو سارا قرآن بھرا پڑا ہے خواہ نصیحت کے رنگ میں ہو یا دلائل کے رنگ میں اور یہ بات بھی واضح ہے کہ اللہ کی فرمانبرداری ہی علم کا اصل مقصد ہے۔ اور اس موضوع پر اتنی آیات ہیں جن کا شمار ممکن نہیں۔

۳۔ دلائل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ علم کی روح عمل ہی ہے۔ ورنہ علم ایک مستعار اور غیر مفید چیز قرار پائے گی۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا۔ (۳۵/۲۸)

اللہ سے تو اس کے بندوں میں سے وہی ڈرتے ہیں جو صاحب علم ہیں۔

اور فرمایا:

وَاِنَّهٗ لَذُوْ عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنٰهُ۔ (۱۲/۶۸)

اور وہ (یعقوبؑ) صاحب علم تھے۔ کیونکہ ہم نے ان کو علم سکھایا تھا۔

حضرت قتادہ اس آیت میں علم کا معنیٰ ہی عمل قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں یعنی لذو عمل لما علمنه۔

نیز ارشاد باری ہے:۔

اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّیْلِ سَاجِدًا وَّقَآئِمًا یَّحْذَرُ الْاٰخِرَةَ

یا وہ شخص جو رات کے اوقات میں سجدہ کرتا اور کھڑے ہو کر عبادت کرتا اور یوم آخرت سے ڈرتا ہے۔

تاآنکہ فرمایا:

قُلْ هَلْ یَسْتَوِی الَّذِیْنَ یَعْلَمُوْنَ وَالَّذِیْنَ لَا یَعْلَمُوْنَ؟ (۳۹/۹)

آپ کہہ دیجئے بھلا وہ شخص جو عالم ہیں ان جیسے ہو سکتے ہیں جو کچھ جانتے۔

نیز فرمایا:

اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ۔ (۲/۴۴)

تم دوسرے لوگوں کو تو نیکی کا حکم دیتے ہو۔ مگر اپنے آپ کو بھول جاتے ہو۔ حالانکہ تم کتاب بھی پڑھتے ہو۔

اور درج ذیل آیت:۔

فَكُبْكِبُوْا فِیْهَا هُمْ وَالْغَاوٗنَ۔ (۲۶/۹۴)

تو وہ بھی اور دوسرے گمراہ لوگ بھی جہنم میں اوندھے منہ ڈالے جائیں گے۔

سے متعلق ابو جعفر محمد بن علی کہتے ہیں۔ وہ ایک قوم تھی جو زبان سے تو حق وعدل بیان کرتی لیکن عمل اس کے اُلٹ تھا۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کہتے ہیں کہ جہنم میں چکیاں ہوں

له یہ حدیث بخاری اور مسلم میں ابو وائل سے اسامہؓ سے دوسرے الفاظ سے مذکور ہے۔ اس سلسلہ میں تیسیر دوسرے حصہ کا باب الریا ملاحظہ فرمایئے

گی جو علمائے سُوء کو پیس ڈالیں گی۔ پھر ان کا دنیا میں کوئی واقف کار شخص اُن پر جھانکے گا اور کہے گا: تمہارا یہ انجام کیونکر ہوا حالانکہ ہم تو آپ لوگوں سے ہی علم سیکھتے تھے"؟ تو وہ جواب دیں گے "ہم تمہیں تو احکام کی بجا آوری کا حکم دیتے تھے لیکن خود اس کا خلاف کرتے تھے"[1]

سفیان ثوری کہا کرتے تھے کہ "علم صرف اس لئے سیکھا جاتا ہے کہ اس سے اللہ کا ڈر پیدا ہو۔ دوسری باتوں پر علم کی فضیلت محض اس لئے ہے کہ اس سے اللہ کا ڈر پیدا ہوتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

"قیامت کے دن کوئی بھی شخص اپنی جگہ سے ہل نہ سکے گا جب تک کہ اس سے پانچ[2] باتوں کے متعلق سوال نہ کیا جائے"۔ پھر آپ نے بتلایا کہ ان میں سے ایک سوال یہ ہوگا کہ "اس نے اپنے علم کے مطابق عمل بھی کیا یا نہیں"؟

حضرت ابوالدرداء کہتے ہیں کہ "میں قیامت کے دن محض اس بات سے ڈرتا ہوں کہ مجھ سے سوال ہوگا کہ تو عالم تھا یا جاہل؟ تو میں کہوں گا کہ میں عالم تھا۔ قرآن کریم کی جملہ آیات میں سے کچھ تو کسی کام کا حکم دینے والی ہیں اور باقی تنبیہ کرنے والی ہیں۔ حکم دینے والی آیات مجھ سے پوچھیں گی۔ کیا تونے بجا آوری کی"؟ اور تنبیہ کرنے والی آیات پوچھیں گی۔ کیا تونے تنبیہ کا اثر قبول کیا تھا؟" لہٰذا میں ایسے علم سے پناہ مانگتا ہوں جو نفع نہ دے اور اس دل سے بھی جو اللہ سے ڈرتا

---

[1] شیخ احمد ضیاء الدین نے اسے اپنی کتاب "راموز الحدیث" میں دیلمی کے حوالہ سے حضرت ابوہریرہؓ سے ذکر کیا مگر اس نے اس میں ارحاء کے بجائے ارحیۃ کہا ہے نیز العلماء کے بعد لفظ سوء کا ذکر نہیں۔ بخاری میں اس حدیث کے مفہوم کا ترجمہ موجود ہے۔

[2] التیسیر میں ترمذی سے ان الفاظ سے نکالا۔ لا یزول قدما عبد یوم القیامۃ حتی یسئل عن اربع (یعنی پانچ کے بجائے چار باتوں کا ذکر ہے) اور ترمذی میں دو روایتیں ہیں۔ ایک میں پانچ باتوں کا ذکر ہے جسے ترمذی نے ضعیف کہا ہے اور اس میں وماذا عمل فیما علم اور دوسرے وعن علمہ فیما عمل ہے۔ اور دوسری حدیث کو ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے۔
ترمذی کی اس حدیث کے سلسلہ میں الترغیب والترہیب میں۔ اور بیہقی وغیرہ نے معاذ بن جبلؓ سے جو روایت کی ہے۔ اس کے الفاظ یوں ہیں: ما تزال قدما عبد یوم القیامۃ حتی یسئل عن اربع الی ان قال: وعن علمہ ماذا عمل فیہ۔

نہیں اور اس نفس سے بھی جو سیر نہیں ہوتا اور اس دُعا سے بھی جو قبول نہیں ہوتی"۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ والی حدیث میں مذکور ہے کہ "قیامت کے دن تین آدمی سب سے پہلے جہنم میں ڈالے جائیں گے۔ حضرت ابو ہریرہؓ کہتے ہیں کہ ان میں سے ایک شخص وہ ہو گا جس نے خود علم سیکھا پھر دوسروں کو سکھلایا اور قرآن پڑھتا رہا۔ وہ اللہ تعالیٰ کے حضور پیش کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ اس شخص پر اپنی نعمتوں کا ذکر کریں گے جن کا وہ اعتراف کرے گا۔ پھر اللہ تعالیٰ پوچھے گا: تو نے دنیا میں کیا کارنامہ سرانجام دیا"؟ وہ کہے گا: "میں نے تیری رضا کے لئے علم سیکھا۔ پھر دوسروں کو سکھلایا اور قرآن پڑھتا پڑھاتا رہا"۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا: "تو جھوٹ بول رہا ہے۔ تو تو یہ کام اس لئے کرتا رہا کہ تجھے قاری کہا جائے اور وہ تمہیں دنیا میں کہا جاتا رہا"۔ پھر حکم ہو گا کہ "اسے منہ کے بل کھینچتے ہوئے جہنم رسید کر دیا جائے"[1]۔

نیز آپؐ نے فرمایا: "قیامت کے دن سب لوگوں سے زیادہ عذاب اس عالم کو ہو گا۔ جسے اللہ نے اس کے علم سے نفع حاصل کرنے کی توفیق نہ بخشی"[2]۔ نیز روایت ہے کہ آپ بے نفع علم سے پناہ مانگتے تھے[3]۔ اور بعض داناؤں کا قول ہے "جس شخص سے اللہ تعالیٰ نے علم چھپا دیا اسے اس کی بے علمی پر سزا دے گا۔ اور اس سے بھی زیادہ عذاب اس کو ہو گا جس پر علم پیش کیا گیا مگر اس نے منہ پھیر لیا۔ اور جسے اللہ نے علم کی طرف ہدایت دی مگر اس نے اس پر عمل نہ کیا"۔ اور معاذ بن جبلؓ کہتے ہیں "جو کچھ تم جاننا چاہتے ہو جانو مگر یہ جان لو کہ

---

[1] اسے احمد مسلم اور نسائی نے روایت کیا اور مشکوۃ المصابیح میں صحاح کے حوالہ سے یہ پوری حدیث موجود ہے۔ اور تیسیر میں لفظی اختلاف ہے اور الفاظ یوں ہیں۔ اولئك الثلاثة اول خلق الله تسعر بهم النار يوم القيمة۔

[2] طبرانی نے اسے 'الاصغر' میں اور ابن عدی نے 'کامل' میں اور بیہقی نے 'شعب الایمان' میں اشد الناس عذاباً کے الفاظ سے روایت کیا۔ مناوی نے کہا کہ ترمذی وغیرہ نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور عراقی نے اپنی تخریج الاحادیث الاحیاء میں اسے ابو ہریرہؓ سے ضعیف اسناد کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

[3] زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ دُعا فرمایا کرتے تھے "اے اللہ! میں تجھ سے پناہ مانگتا ہوں ایسے علم سے جو نفع نہ دے، اور ایسے دل سے جو ڈرتا نہیں، اور ایسے نفس سے جو سیر نہیں ہوتا، اور ایسی دُعا سے جو قبول نہ ہو"۔ الترغیب والترہیب میں اسے مسلم، ترمذی اور نسائی حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے۔ اور یہ ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے۔

10718

جب تک تم اپنے اس علم پر عمل نہ کرو گے۔ وہ علم تمہیں اللہ کے عذاب سے پناہ نہ دے سکے گا"۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (مرفوعاً) مروی ہے اور اس میں کچھ اضافہ ہے: بلاشبہ علماء کا عزم عمل کے ذریعہ اپنے علم کی حفاظت ہے اور محض روایت کر دینا تو بے وقوفوں کا کا کام ہے"۔ نیز حضرت انس بن مالک رضؓ سے بھی موقوفاً مروی ہے۔ اور عبدالرحمٰن بن غنم کہتے ہیں:-

"مجھ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دس اصحاب نے حدیث بیان کی جو کہتے تھے کہ ہم مسجد قبا میں درس دیا کرتے تھے۔ ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس آکر فرمانے لگے، جو کچھ جاننا چاہتے ہو سیکھو مگر یاد رکھو۔ جب تک تم عمل نہ کرو گے وہ تمہیں اللہ کے عذاب سے بچا نہ سکے گا"۔[1]

ایک دفعہ ایک آدمی نے حضرت ابوالدرداء سے کوئی سوال کیا۔ آپ نے اس شخص سے کہا: جو کچھ تو پوچھتا ہے اس پر عمل بھی کرتا ہے"؟ کہنے لگا "نہیں" آپ نے فرمایا: "تو پھر اپنے آپ پر اللہ کی حجت کو کیوں زیادہ کرتا ہے"؟ اور حضرت حسنؓ نے کہا: لوگوں کے اعمال سے عبرت حاصل کرو۔ ان کے اقوال کا خیال نہ کرو۔ بیشک اللہ تعالیٰ کسی شخص کا کوئی قول نہ چھوڑے گا مگر اس پر اس کے عمل سے دلیل قائم کرے گا کہ آیا اس شخص کا عمل اس کے قول کی تصدیق کرتا ہے یا تکذیب۔ تو جب تم کسی سے کوئی اچھا قول سنو تو کہنے والے کا عمل دیکھنے کے لئے اسے کچھ مہلت دو۔ اگر اس کا قول اس کے عمل کے موافق ہو گیا تو زہے قسمت"!

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا: "سب لوگ باتیں تو اچھی کرتے ہیں۔ پھر جس شخص کا عمل اس کے قول کے موافق ہوا تو یہی شخص ہے جس نے اس کا لطف اٹھایا اور جس کا عمل اس کے قول کے مخالف ہوا تو اس نے اپنے آپ کو ملزم ٹھہرایا"۔

اور حضرت سفیان ثوری نے فرمایا: "علم حدیث کی تحصیل محض اس لئے ہے کہ اس

---

[1] اس سلسلہ میں دو روایتیں ہیں جن میں بعض الفاظ کا اختلاف ہے۔ پہلی ابن عدی اور خطیب نے سند ضعیف کے ساتھ ابوالدرداءؓ سے روایت کی ہے اور دوسری ابوالحسن بن الاخرم نے اپنی (امالی) میں حضرت انسؓ سے روایت کی ہے۔ (عزیزی)

سے اللہ عزوجل کا ڈر پیدا ہوا اور یہی اس علم کی دوسرے علوم پر فضیلت ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو علم حدیث بھی دوسری تمام چیزوں کی طرح ہوتا"۔

اور حضرت مالک قاسم بن محمد کی سند سے روایت کرتے ہیں" میں نے لوگوں کو اس حال میں پایا ہے کہ انہیں محض اقوال پسند نہیں آتے انہیں تو صرف اعمال ہی پسند آتے ہیں"۔

اس موضوع پر دلائل اتنے زیادہ ہیں کہ ان کا شمار نہیں ہوسکتا۔ اور ہر دلیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ علم منجملہ ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے اور شرعی نکتۂ نگاہ سے یہ مقصود بالذات چیز نہیں۔ بلکہ محض عمل کا وسیلہ ہے۔ اور جو کچھ علم کی فضیلت میں وارد ہوا ہے وہ صرف اس صورت میں ہے جبکہ اس علم پر عمل پیرا بھی ہوا جائے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

کہا جاتا ہے کہ شریعت میں علم کی فضیلت ایک مسلمہ امر ہے۔ اور علماء کا درجہ تو شہداء سے بھی بڑھ کر ہے۔ علماء ہی انبیاء کے وارث ہیں سو ان کا مرتبہ انبیاء کے مرتبہ سے جا ملتا ہے۔ پھر جب یہ صورت ہے اور علم کی فضیلت کے دلائل سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کی فضیلت مقصود بالذات ہے، عمل کے ساتھ مقید نہیں تو پھر اس بات کا کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے کہ علم کی فضیلت مقصود بالذات نہیں اور یہ محض ایک وسیلہ ہے؟ پھر اگر اسے وسیلہ ہی قرار دیا جائے تو یہ وسیلہ بھی مقصود بالذات ہونا چاہیئے۔ جیسا کہ ایمان، جو عبادات کی صحت کے لئے شرط ہے اور عبادات کی مقبولیت کا وسیلہ ہے، اس کے باوجود وہ مقصود بالذات چیز ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ علم کی فضیلت مطلقاً نہیں ہے بلکہ وہ عمل کے وسیلہ سے ہے۔ جیسا کہ ابھی ابھی ذکر کیا جا چکا۔ اگر یہ بات نہ ہو تو دلائل متعارض ہو جاتے ہیں اور آیات احادیث اور سلف صالحین کے اقوال میں ٹکراؤ پیدا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان میں مطابقت پیدا کی جائے اور جو کچھ ابھی ذکر ہوا وہ تو علم اور علماء کی فضیلت کے ذکر کی شرح ہے۔ البتہ ایمان کی بات بالکل الگ ہے کیونکہ ایمان فی نفسہٖ دل کے اعمال میں سے ایک عمل ہے اور وہ عمل تصدیق ہے جو علم سے بڑھتی رہتی ہے۔ اور عمل بھی بعض دفعہ ایک دوسرے کا وسیلہ بن جاتے ہیں۔ اگرچہ صحیح بات یہی ہے کہ مقصود بالذات ہوتے ہیں۔ رہا علم کا معاملہ تو یہ ایک وسیلہ ہے جس کا بلند تر درجہ العلم باللہ ہے۔ اور العلم باللہ جاننے والے کی کوئی فضیلت ثابت نہیں ہوسکتی تاآنکہ وہ العلم باللہ کے تقاضوں کی تصدیق نہ کرے اور وہ "ایمان باللہ

ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس میں تو ٹکراؤ پیدا ہو گیا۔ کیونکہ العلم باللہ کو تکذیب کے ساتھ درست قرار دیا ہی نہیں جا سکتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تکذیب کے ساتھ بھی علم کا حصول ممکن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ایک قوم کے متعلق فرمایا:

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ۔ (۲۷/۱۴)

اور انہوں نے انکار کر دیا۔ حالانکہ ان کے دل اس کا یقین کر چکے تھے۔

نیز فرمایا:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ۔ (۲/۱۴۶)

جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی۔ وہ اسے یوں پہچانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو۔ پھر بھی ان میں سے ایک فریق حق بات کو دیدہ دانستہ چھپا جاتا ہے۔

نیز فرمایا:

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمُ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ۔ (۶/۲)

جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی وہ اسے یوں پہچانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو۔ جن لوگوں نے اپنی جانوں کو گھاٹے میں ڈالا۔ وہ ایمان نہیں لائیں گے۔

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے بتلایا ہے کہ کفار پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معرفت ثابت ہو چکی تھی۔ ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے یہ وضاحت کر دی کہ وہ ایمان نہیں لائیں گے تو معلوم ہوا کہ ایمان اور چیز ہے اور علم اور چیز جیسا کہ جہل کفر سے مغایر ہے۔

ہاں ایک صورت میں علم بلا عمل کی فضیلت تسلیم کی جا سکتی ہے اور وہ ہے فروع شریعت اور حکم کی بجا آوری میں اتفاقی طور پر پیش آ جانے والے عوارض کا علم، جب تسلیم کر لیا جائے کہ وہ خارج میں واقع نہیں ہوئے۔ تو ایسی صورت میں ان باتوں کا علم پسندیدہ ہے اور ایسا علم رکھنے والا مرجع عام و علماء ہو گا۔ لیکن یہ اسی صورت میں ہو گا جبکہ ان چیزوں کا اپنے مقام پہ ہونے سے نفع حاصل ہونے کا گمان ہو۔ اندریں صورت یہ وسیلہ ہی شمار ہو گا۔ اس کی مثال یوں سمجھئے جیسے نماز کے لئے طہارت کا حصول فضیلت کی بات ہے اگرچہ طہارت کے

بعد کسی نماز کا وقت نہ ہو یا نماز کا وقت تو آجانے مگر کسی عذر کی بنا پر اس کی ادائیگی ممکن نہ ہو۔ اب اگر یہ فرض لیا جائے کہ طہارت کنندہ کا نماز پڑھنے کا ارادہ ہی نہ تھا تو اسے طہارت کا کچھ ثواب نہ ہوگا۔ اسی طرح جس علم سے عمل کا ارادہ ہی نہ ہو۔ اس علم کا کچھ فائدہ نہیں۔ اور ہم بہت سے یہود و نصاریٰ کو دیکھتے یا ان کے متعلق سنتے ہیں کہ وہ دین اسلام کو پہچانتے اور اس کے اصول و فروع کو جانتے ہیں، ان کے متعلق اہل اسلام کا متفقہ فیصلہ ہے کہ جب تک وہ کفر نہ چھوڑیں انہیں دین اسلام کے متعلق یہ علم کچھ فائدہ نہیں دے سکتا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ کوئی بھی علم شرعی بذاتہٖ مطلوب چیز نہیں۔ مطلوب چیز عمل ہے۔ جس کے لئے علم کو بطورِ وسیلہ استعمال کیا جاتا ہے۔

فصل:

علم کی فضیلت سے مطلقاً تو کوئی جاہل ہی انکار کرے گا۔ البتہ علم کا مقصد یا تو اصلی ہوگا یا ذیلی۔

مقصد اصلی کا تو ذکر ہو چکا۔ اور علم کا مقصدِ تابع وہ ہے جسے جمہوریوں بیان کرتے ہیں کہ صاحبِ علم شریف ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے ایسا نہ ہو اور جاہل کمینہ ہوتا ہے اگرچہ وہ اپنی اصل کے لحاظ سے شریف ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس کا کلام اشعار اور خوش کلامیوں میں استعمال ہوتا ہو۔ خلقت پر اس کا حکم چلتا ہو اور اس کے تمام پیرؤوں پر اس کی تعظیم واجب ہو۔ اور وہ اسے نبی کا قائم مقام سمجھتے ہوں کیونکہ علماء ہی انبیاء کے وارث ہوتے ہیں اور بیشک علم حسن بھی ہے اور دولت بھی اور ایک ایسا رتبہ ہے جس کا کوئی رتبہ مقابلہ نہیں کر سکتا اور اہل علم ہمیشہ زندہ رہتے ہیں ۔۔۔ اس دنیا میں وہ محمودہ صفات، بہترین یادداشتوں اور بلند مراتب سے بالآخر فیض یاب ہو کر ابدی زندگی حاصل کر لیتے ہیں۔ حالانکہ شرعاً یہ چیزیں علم سے مقصود نہیں ہیں۔ جیسا کہ عبادت اور یکسوئی سے اللہ کی طرف متوجہ ہونے سے بھی یہ باتیں مقصود بالذات نہیں ہیں خواہ ایسے عابد اور حنیف مسلمان کو یہ سب چیزیں حاصل ہو جائیں۔

پھر یہ بھی دیکھئے کہ اشیاء کا علم حاصل کرنے میں ایک ایسی مثالی لذت ہوتی ہے جو معلوم

شدہ اشیاء پر قابو اور برتری پالینے کی قسم سے ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ برتری کی محبت ہر شخص کے دل میں کوٹ کوٹ کر بھری ہوئی ہے۔ اور یہ علم کا ایک خاص فائدہ ہے جس کی دلیل تجربہ اور حقائق کا مشاہدہ ہے۔ لہٰذا علم کبھی محض خوش ذوقی اور گفتگو میں مزاح پیدا کرنے کے لئے بھی حاصل کیا جاتا ہے۔ اور فی الواقع عقلی علوم میں ایسی گنجائش ہے۔ ایسے علوم کی وسیع حدود کے اندر غور و فکر کرنے سے بھی یہ لذت حاصل ہوتی ہے اور مستعمل طریق پر معلوم چیزوں سے مجہول چیز کے لئے استنباط کرنے سے بھی۔

تاہم یہ بات یاد رکھیئے کہ ان ذیلی مقاصد میں سے کچھ تو اصلی مقصد کے معاون و مددگار ہوتے ہیں اور کچھ نہیں ہوتے۔ اب جو مقصد ہوگا، ابتداءً تو اس کے حصول کا ارادہ درست ہوگا جیسے اللہ تعالیٰ نے قابلِ تعریف باتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا:

وَالَّذِيْنَ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيّٰتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَّاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِيْنَ إِمَامًا۔ (۲۵/۷۴)

اور وہ لوگ جو کہتے ہیں اے ہمارے پروردگار ہمیں اپنی بیویوں اور اولاد کی طرف سے ٹھنڈک عطا کر اور ہمیں پرہیزگاروں کا امام بنا۔

اور بعض سلف صالحین سے یہ دُعا بھی منقول ہے۔

اللّٰھم اجعلنی من ائمۃ المتقین — اے اللہ مجھے ائمہ متقین میں سے بنا دے۔

اور حضرت عمرؓ نے اپنے بیٹے (حضرت عبداللہ بن عمرؓ) سے کہا —— جب ابن عمرؓ کے دل میں یہ خیال آیا کہ وہ درخت جس کی مثال مؤمن سے دی گئی ہے وہ کھجور کا درخت ہے —— اگر تم یہ بات رسول اللہؐ کے سامنے کہہ دیتے تو مجھے یہ بات فلاں اور فلاں چیز سے بھی زیادہ مرغوب ہوتی (یعنی میں بہت خوش ہوتا) اور قرآنِ کریم میں ابراہیم علیہ السلام کی یہ دُعا مذکور ہے:۔

وَاجْعَلْ لِّيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِيْنَ (۲۶/۸۴) اور پچھلے لوگوں میں میرا سچا ذکر جاری کر۔

یہ اور اسی طرح کی دوسری چیزیں، جن کے متعلق آخرت میں بہت بڑے ثواب کا وعدہ ہے، ابتداءً ایسے علوم کی طلب درست ہوتی ہے۔

اور اگر وہ علم اصلی مقصد کا معاون نہیں تو ابتداءً اس کا ارادہ کرنا نادرست ہوگا۔ جیسے نمود و نمائش کیلئے علم حاصل کرنا یا اس لئے کہ اس سے کم عقل لوگوں سے بحث کی جائے یا اس سے علماء میں فخر و مباہات کیا جائے یا اس سے لوگوں کے دلوں کو مائل کرنے کی کوشش کی

جائے۔ یا اس سے دینوی مفاد حاصل کرنے کی کوشش کی جائے وغیرہ وغیرہ ۱۰ اس قسم کی باتوں میں سے جب کوئی بات طالب علم کے اندر نمودار ہونے لگتی ہے تو اس کی رغبت پڑھنے میں کم اور آگے بڑھنے میں زیادہ ہو جاتی ہے۔ معلوم شدہ احکام کی تعمیل اس پر گراں گذرنے لگتی ہے۔ وہ اپنے عجز و تقصیر کے اعتراف میں عار محسوس کرتا ہے، اپنی عقل کی حاکمیت پر راضی ہو جاتا ہے، اپنی جہالت سے قیاس کرتا ہے اور اس شخص کی طرح ہو جاتا ہے جس سے کچھ پوچھا جائے تو بغیر علم کے فتویٰ دیتا ہے۔ ایسا شخص خود بھی گمراہ ہوتا ہے۔ اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی مہربانی سے ہمیں ایسی باتوں سے محفوظ رکھے۔

اور حدیث میں ہے کہ تم اس لئے علم حاصل نہ کرو کہ اس سے علماء میں فخر و مباہات، کرو، یا اس سے کم عقل لوگوں سے بحث کرو، یا اس سے مجالس پر چھا جانے کی کوشش کرو۔ جس شخص نے ایسا کام کیا وہ جہنم رسید ہو گیا۔[1]

نیز آپؐ نے فرمایا: جس کسی نے ایسا علم سیکھا جس سے اللہ کی رضا مطلوب ہوتی ہے۔ مگر اس نے اسے دینوی مفاد حاصل کرنے کے لئے سیکھا وہ قیامت کے دن جنت کی خوشبو تک نہ پائے گا۔[2]

اور ایک حدیث میں ہے کہ آپؐ سے مخفی خواہش سے متعلق پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا۔ وہ یہ ہے کہ کوئی شخص اس ارادہ سے علم سیکھے کہ لوگ اس پر ہجوم کریں[3] ...... الخ

اور قرآن کریم میں ہے: -

---

[1] اسے ابن ماجہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور بیہقی نے جابرؓ سے روایت کیا (اس کے لفظ و لا تخیروا به المجالس ہیں) نیز اسے ابن ماجہ نے حذیفہ کی حدیث سے اصطلاح روایت کیا (ترغیب)

[2] ترغیب والترہیب میں یہ روایت ابو داؤد اور ابن ماجہ سے ہے اس میں غرض کے بجائے عرض (عَرَض کے بجائے عَ ہے) (مطلب دونوں کا تقریباً ایک ہی ہے) ابن حبان اور حاکم نے اپنی صحیح میں ذکر کیا اور حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح اور بخاری مسلم کی شرط پر ہے۔

[3] اسے جامع صغیر میں روایت کیا دیلمی سے جس نے اپنی مسند الفردوس میں اسے ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا احذروا الشهوة الخفية العالم يحب ان يجلس عليه عزیزی نے اسے ضعیف کہا اور مناوی نے کہا۔ ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کی سند میں ابراہیم بن محمد الاسلمی متروک الحدیث ہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ مِنَ الْکِتٰبِ وَیَشْتَرُوْنَ بِہٖ ثَمَنًا قَلِیْلًا اُولٰٓئِکَ مَا یَاْکُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِھِمْ اِلَّا النَّارَ۔ (۲: ۱۷۴)

جو لوگ اللہ کی طرف سے نازل شدہ کتاب کو چھپاتے اور اسے حقیر سی قیمت کے عوض بیچ ڈالتے ہیں۔ ایسے لوگ اپنے پیٹ میں آگ کی بھرتی کرتے ہیں۔

علاوہ ازیں اس موضوع پر اور بھی بہت سے دلائل ہیں۔

آٹھواں مقدمہ

علم وہی ہے جو شرعاً قابلِ اعتبار ہو۔ یعنی وہ علم جو علی الاطلاق اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح کرتا ہو۔ ایسا علم عمل پر آمادہ کرتا ہے اور کسی حال میں بھی عالم کو اس کی ہوائے نفس کے حوالہ نہیں کرتا۔ بلکہ وہ عالم کو کرہاً و طوعاً اس کے قوانین کی پاسداری کرتے ہوئے علم کے اقتضاءات کا پابند بناتا ہے۔ اور اس جملے کے معنی یہ ہیں کہ طلب و تحصیل کے لحاظ سے اہل علم کے درج ذیل تین مراتب ہیں۔

پہلا مرتبہ وہ طلبہ جو ابھی تک علم کی تکمیل نہ کر پائے ہوں۔ ایسے طلبہ تقلید کے مرتبہ پر ہوتے ہیں۔ ایسے لوگ جب عملی میدان میں آتے ہیں تو وہ اتنا کچھ ہی کر سکتے ہیں جو ان کے علم کے مطابق یا ترغیب و ترہیب کی انگیخت کی بنا پر وہ کر سکتے ہیں۔ پھر جوں جوں حقائق سے ان کے حاصل شدہ علم کی تصدیق ہوتی ہے تکلیف (پابندی احکام) کی گرانی وگرانباری کم ہوتی جاتی ہے۔ اس مقام پر ان کا علم ان کو عمل کا پابند بنانے کے لئے ناکافی ثابت ہوتا ہے ماسوائے بعض دوسرے خارجی امور کے جیسے زجر، قصاص، یا حدود و تعزیرات یا اسی قسم کے دوسرے امور انہیں عمل کا پابند بناتے ہیں اور ان امور پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس مرتبہ والے لوگوں کے لئے مخلوقات میں باری شدہ تجربہ ہی دلیل ہوتا ہے۔

دوسرا مرتبہ ایسے طلبہ کا ہے جو شریعت کے براہین سے واقف ہوتے ہیں تقلید مجرد کی سطح سے بلند ہو کر بصیرت حاصل کرتے ہیں جس قدر کہ انہیں شریعت سے شہادت ملتی ہے اور جس کی عقل تصدیق کرتی ہے تاکہ اس سے عقل کو اطمینان

حاصل ہوا ور اس پر اعتماد کرے ۔ اس کے باوجود ابھی تک وہ دلیل نفس کے بجائے عقل کی طرف منسوب شمار کی جاتی ہے ۔ یعنی وہ انسان کا وصف ثابت نہیں بن سکتی ۔ وہ صرف کسی چیزوں اور محفوظ کئے ہوئے علوم کی طرح ہوتی ہے ۔ جس پر عقل فیصلہ دے سکتی ہے اور اس کے حصول میں اس پر اعتماد کیا جا سکتا ہے ۔ یہاں تک کہ وہ ایک امانت کی طرح ہو جاتی ہے جب ایسے لوگ میدان عمل میں آتے ہیں تو پہلے مرتبہ والے لوگوں کے تصدیق محض کی وجہ سے جو تکلیف کی گرانی میں کمی واقع ہوئی تھی اس دوسرے مرتبہ والوں میں مزید کمی واقع ہو جاتی ہے ۔ بلکہ ان دونوں کے درمیان کچھ نسبت ہی نہیں ہوتی ۔ اس وقت انہیں کوئی مصدقہ دلیل بھی جھٹلا نہیں سکتی ۔ پھر ایک تکذیب خفی بھی ہے اور وہ ہے ان کے حاصل کردہ علم کے خلاف عمل کیونکہ ان کا علم اس وقت تک ان کا وصف نہیں بنا ہوتا ۔ بسا اوقات ایسے لوگوں کے اوصاف ثابتہ خواہشات و شہوات ۔ جو تمام برانگیختہ کرنے والے جذبات سے زیادہ قوی ہیں ۔ پر مشتمل ہوتے ہیں ۔ لہٰذا باہر سے کسی زائد امر کا محتاج ہونے کے بغیر کوئی چارہ نہیں ۔ اِلا یہ کہ ان کے حق کو وسعت دی جائے اور وہ محض حدود و تعزیرات تک محدود نہ رہیں ۔ بلکہ ان میں دوسرے امور مثلاً عادات حسنہ اور ان کے حسبِ اہلیت مراتب کا مطالبہ اور ایسی ہی دوسری چیزیں بھی شامل ہوں ۔ اس دوسرے مرتبہ پر بھی تجربہ سے ہی دلیل قائم کی جا سکتی ہے ۔ اِلّا یہ کہ یہ دلیل پہلے مرتبہ والی دلیل سے ہلکی بھی ہو سکتی ہے ۔

تیسرا مرتبہ ان لوگوں کا ہے جن کا علم ان کے اوصاف ثابتہ کی طرح کا ایک وصف بن جاتا ہے ۔ جیسا کہ معقولی علوم میں ابتداءً بدیہی امور اور بدیہی کے قریبی امور کو مسلّمات میں شمار کیا جاتا ہے اور ان کے حصول کے طریقہ کو زیر بحث نہیں لایا جاتا کیونکہ بدیہی یا قریبی بدیہی امور میں ایسی ضرورت ہی پیش نہیں آتی ۔ یہی لوگ ہیں کہ جب حق ان پر واضح ہو جاتا ہے ۔ پھر خواہشات ان کا کچھ نہیں بگاڑ سکتیں ۔ علم کسی وقت ان کا ساتھ نہیں چھوڑتا ۔ بلکہ وہ اپنے جبلی اوصاف اور بشری تقاضوں کے وقت بھی اسی حق ہی طرف رجوع کرتے ہیں ۔

اور یہی مرتبہ زیر بحث ہے جس کی صحت پر بے شمار شرعی دلائل موجود ہیں ۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ۔

اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّيْلِ سَاجِدًا وَّقَآئِمًا يَّحْذَرُ الْاٰخِرَةَ وَيَرْجُوْا رَحْمَةَ رَبِّهٖ (۳۹/۹)

یا وہ شخص جو رات کے اوقات میں سجدہ کرتا اور کھڑے ہو کر عبادت کرتا ہے۔ آخرت سے ڈرتا اور اپنے پروردگار کی رحمت کی امید رکھتا ہے۔

پھر فرمایا:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِيْنَ يَعْلَمُوْنَ وَالَّذِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ ؕ (۳۹/۹)

(اے پیغمبر!) آپؐ کہہ دیجئے کہ کیا جاننے والا اور نہ جاننے والا دونوں برابر ہو سکتے ہیں؟

ان خوبیوں کو اللہ نے اہل علم کی طرف محض علم کی وجہ سے منسوب کیا ہے۔ اس کی دوسری کوئی وجہ نہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ كِتٰبًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُوْدُ الَّذِيْنَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ (۳۹/۲۳)

اللہ نے بہت اچھی باتیں نازل کی ہیں یعنی کتاب جسکی آیات آپس میں ملتی جلتی ہیں اور بار بار دہرائی جاتی ہیں۔ اس سے ان لوگوں کے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں جو اپنے پروردگار سے ڈرتے ہیں۔

اور یہ تو ظاہر ہے کہ جو لوگ اللہ سے ڈرتے ہیں وہ علماء ہی ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا ۔ (۳۵/۲۸)

اللہ سے تو اس کے بندوں میں وہی ڈرتے ہیں جو صاحب علم ہیں۔

نیز فرمایا:۔

وَاِذَا سَمِعُوْا مَآ اُنْزِلَ اِلَى الرَّسُوْلِ تَرٰٓى اَعْيُنَهُمْ تَفِيْضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوْا مِنَ الْحَقِّ ۔ (۵/۸۳)

اور جب وہ اس کتاب کو سنتے ہیں جو رسول کی طرف اتاری گئی ہے۔ تو آپ دیکھیں گے کہ ان کی آنکھیں آنسوؤں سے ڈبڈبا آئی ہیں۔ اس لئے کہ انہوں نے حق بات پہچان لی۔

اور جب جادوگروں نے، جو اپنے جادو کے علم میں راسخ تھے، اپنے علم سے بات معلوم کر لی کہ موسیٰ علیہ السلام جو چیز لائے ہیں وہی حق ہے، کوئی جادو یا منتر نہیں ہے تو وہ فوراً اطاعت اور ایمان کی طرف لپکے۔

انہیں فرعون کی وعید یا سزا کا خوف بھی اس بات سے باز نہ رکھ سکا۔

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ اِلَّا الْعٰلِمُوْنَ۔ (۲۹/۴۳)

اور لوگوں کے لئے ہم یہ مثالیں بیان کرتے ہیں جنہیں بس اہل علم ہی سمجھتے ہیں۔

گویا اللہ تعالیٰ نے سمجھنے کے کام کو علماء تک محدود کیا اور مثالیں بیان کرنے سے شارع علیہ السلام کا یہی مقصد ہے۔ نیز فرمایا:۔

اَفَمَنْ يَّعْلَمُ اَنَّمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ مِنْ رَّبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ اَعْمٰى؟ (۱۳/۱۹)

کیا بھلا جو شخص یہ جانتا ہے کہ جو کچھ آپؐ پر آپ کے پروردگار کی طرف سے اتارا گیا ہے وہ حق ہے اسی شخص کی طرح ہے جو اس معاملہ میں اندھا ہے؟۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اہل علم کی صفت یوں بیان فرمائی:۔

اَلَّذِيْنَ يُوْفُوْنَ بِعَهْدِ اللّٰهِ... (۱۳/۲۰)

وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کے عہد کو پورا کرتے ہیں۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے دوسرے اوصاف بھی بیان فرمائے۔ جن سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ حقیقتاً علماء ہی عامل ہوتے ہیں:

اور ایمان بھی علم کے فوائد میں سے ایک فائدہ ہے ـــــ اور اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان ـــــ کے متعلق فرمایا:

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ ـــ اِلٰى اَنْ قَالَ ـــ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا۔ (۸/۲)

مومن تو وہ لوگ ہیں کہ جب اللہ کا ذکر کیا جائے تو ان کے دل دہل جاتے ہیں ـــ یہانتک کہ فرمایا ـــ یہی لوگ حقیقی مومن ہیں۔

اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے علماء کا، ان کے علم کے تقاضا کی وجہ سے عملی لحاظ سے فرشتوں سے رابطہ جوڑ دیا۔ جو اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہیں کرتے اور وہی کچھ کرتے ہیں جس کا انہیں حکم دیا جاتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ قَآئِمًا بِالْقِسْطِ (۳/۱۸)

اللہ تعالیٰ گواہی دیتا ہے کہ اس کے سوا کوئی الٰہ نہیں اور فرشتے بھی یہی گواہی دیتے ہیں۔ اور انصاف پر قائم رہنے والے علماء بھی۔

گویا اللہ تعالیٰ کی شہادت اسکے[1] اس علم کے موافق ہے کہ کائنات میں پوری پوری مطابقت پائی جاتی ہے اور اس کا خلاف محال ہے۔ اور فرشتوں کی گواہی یوں موافق ہوئی کہ جو کچھ وہ جانتے ہیں درست ہے کیونکہ وہ گناہوں سے محفوظ ہیں۔ اور علماء کی گواہی بھی موافق ہو گئی وہ یوں کہ علماء علم کی وجہ سے حفاظت میں رکھے جاتے ہیں۔

اور صحابہ کرامؓ کی تو یہ حالت تھی کہ جب کوئی خوف دلانے والی آیت نازل ہوتی وہ غمگین دملول ہو جاتے۔ یہاں تک کہ رسول اللہؐ سے پوچھتے جیساکہ سورۂ بقرہ کی درجِ ذیل آیت کے نزول کے وقت ہوا:۔

وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِیْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ (۲/۲۸۴) — اگر تم اپنے دل کی باتیں ظاہر کرو یا انہیں چھپاؤ

نیز درجِ ذیل آیت کے نزول پر یہی کچھ ہوا:۔

اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ یَلْبِسُوْٓا اِیْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ (۶/۸۲) — وہ لوگ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان میں ظلم کی آمیزش نہیں کی۔۔۔

صحابہ کرام کا یہ خوف اور قلق حسبِ[2] مراتب ان کے علم کے اثرات کی بنا پر ہوتا تھا۔ اس موضوع پر لاتعداد دلائل ہیں۔ اور ان سب کا ماحاصل یہی ہے کہ علم وہی معتبر ہے جو عمل کی طرف پناہ لے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

کہا جا سکتا ہے کہ یہ اصول درجِ ذیل دو وجوہ کی بنا پر درست نہیں۔

---

[1] شہادت ظاہری احوال پر جاری ہوتی ہے۔ اور مفسرین کہتے ہیں کہ اس مقام پر شہادت کا معنی کائنات میں دلائل قائم کرنا ہے گویا شہد کا معنی دلیل قائم کرنا حسب ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

سَنُرِیْهِمْ اٰیٰتِنَا فِی الْاٰفَاقِ وَفِیْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ۔ (۴۱/۵۳) — ہم عنقریب انہیں کائنات میں بھی اور ان کے اپنے اندر بھی اپنی نشانیاں دکھلائیں گے جس سے۔ واضح ہو جائے کہ وہ (قرآن) حق ہے۔

[2] یہ اس لئے کہ صحابہ کرامؓ کا علم انہیں طوعاً و کرہاً اس کے عملی تقاضوں کی طرف لے چلتا تھا اور وہ سمجھتے تھے کہ جس حکم کی تعمیل نہیں ہو سکتی تو یہ بشری طاقتوں سے اوپر ہو گا اور انہیں اللہ کے غصہ سے امن نہیں مل سکے گا۔ جیساکہ دوسری آیت میں ہے۔ اور انہیں اس کا حساب بھی دینا ہو گا۔ جیساکہ پہلی آیت میں ہے۔ تو انہیں اس سے قلق ہوتا تھا تا آنکہ انہوں نے سمجھ لیا کہ ان سے یہ قلق کیسے دور ہو سکتا ہے۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ علم میں رسوخ کی ایک صورت یہ ہے کہ وہ عالم ابتداء ہی سے مخالفت (علم کے خلاف عمل) سے محفوظ رہا ہو۔ اور اگر ایسا نہیں ہے تو یہ عالم اور اس سے پہلے کے اسی مرتبہ کے عالم برابر ہوئے۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ محض علم عمل پر آمادہ کرنے کے لئے ناکافی ہے اور نہ عمل کی طرف پناہ لے سکتا ہے۔ پھر اگر وہ عالم مخالفت سے محفوظ رہا ہے تو لازم آئے گا کہ اگر وہ راسخ فی العلم ہے تو اس سے گناہ سرزد نہ ہو۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے علاوہ سب علماء سے گناہ سرزد ہوتے ہیں اور اس پر سب سے بڑی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جو کفار کے بارے میں ہے:-

وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا۔ (۲۷/۱۴)

اور انہوں نے بے انصافی اور سرکشی کی بنا پر انکار کر دیا۔ حالانکہ ان کے دل یقین کر چکے تھے۔

نیز فرمایا:-

الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ۔ (۲/۱۴۶)

جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی تھی وہ اسے یوں پہچانتے ہیں جیسے اپنے بیٹوں کو اور ان میں سے ایک فریق حق کو چھپا جاتا ہے حالانکہ وہ جانتے ہیں۔

نیز فرمایا۔

وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِندَهُمُ التَّوْرَاةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ۔ (۵/۴۳)

اور یہ اہل کتاب، آپ کو کیسے حکم بنا سکتے ہیں جبکہ خود ان کے پاس تورات موجود ہے جس میں اللہ کا حکم موجود ہے۔ (یہ اسے جانتے ہیں) پھر اس کے بعد اس سے پھر جاتے ہیں

نیز فرمایا:-

وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ثُمَّ قَالَ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ۔ (۲/۱۰۲)

اور وہ خوب جانتے تھے کہ جو شخص ایسی چیزوں (یعنی جادو اور جنتر منتر) کا خریدار ہوگا اس کا آخرت میں کچھ حصہ نہیں۔ پھر فرمایا کہ۔ جس چیز کے بدلے انہوں نے اپنی جانوں کو

بیچا وہ بُری تھی۔ کاش وہ (یہ بات) جانتے ہوتے۔

یہ سب آیات اسی معنی میں ہیں۔ ان لوگوں کے علم کے باوجود مخالفت (علم کے خلاف عمل) اور معاصی کا اثبات ہو گیا۔ پس اگر علم ان باتوں سے روکنے والا ہوتا۔ تو یہ واقع نہ ہوتیں۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بہت سے مقامات پر علمائے سوء کی مذمت آئی ہے۔ ان میں سخت ترین مذمت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ "قیامت کے دن سب سے زیادہ سخت عذاب اس عالم کو ہوگا جسے اللہ نے اس کے علم کے مطابق عمل کرنے کی توفیق نہ دی[1]"

اور قرآن کریم میں ہے :۔

اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَاَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ ؟ (۲/۴۴)

تم دوسرے لوگوں کو تو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے آپ کو بھول جاتے ہو حالانکہ تم کتاب (تورات) بھی پڑھتے ہو ؟

اور فرمایا :۔

اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى... (۲/۱۵۹)

جو لوگ ہمارے نازل کردہ احکام اور ہدایت کو چھپاتے ہیں .....

اور فرمایا :۔

اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ الْكِتٰبِ وَيَشْتَرُوْنَ بِهٖ ثَمَنًا قَلِيْلًا (۲/۱۷۴)

جو لوگ اللہ کی طرف سے نازل شدہ کتاب کو چھپاتے اور اس کو حقیر سی قیمت پر بیچ دیتے ہیں ۔۔۔

نیز وہ حدیث جس میں ان تین آدمیوں کا ذکر ہے کہ وہ سب سے پہلے جہنم میں ڈالے جائیں گے۔

علاوہ ازیں اس بارے میں اور بھی بہت سے دلائل ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہل

---

[1] یہ حدیث پہلے بھی ذکر ہو چکی۔ اس میں اِنّ اشد الناس کے بجائے ان من اشد الناس کے الفاظ ہیں۔ الخ۔

علم اپنے علم کے باوجود غیر معصوم ہوتے ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی ایسا نہیں جسے اس کے علم نے گناہ کے ارتکاب سے روکا ہو۔ پھر یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ علم نافرمانی سے باز رکھنے والا ہے؟

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ سابقہ دلائل اور پرانے تجربہ سے یہ بات ثابت ہے کہ علم جب کسی شخص میں راسخ ہو جاتا ہے تو وہ فی الواقعہ اس عالم کو اپنے علم کے خلاف کرنے سے روکتا ہے۔ جیسا کہ کسی کے فطری اوصاف رکاوٹ کا سبب بن جاتے ہیں اِلّا یہ کہ وہ عادتاً کچھ وقت کے لئے رُک جائے۔ پھر اگر وہ اپنے علم کے خلاف عمل کرے تو اس کے لئے درج ذیل تین وجوہ میں سے کوئی نہ کوئی ضرور ہو گی۔

پہلی وجہ عناد محض ہے جس کی بنا پر انسان فطری تقاضوں کو نظر انداز کر کے مخالفت پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ اور اللہ کا یہ فرمان اس پر دلیل ہے وَجَحَدُوْا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ (اور انہوں نے انکار کر دیا جبکہ ان کے دل یقین کر چکے تھے) یا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:۔

وَدَّ كَثِيْرٌ مِّنْ اَهْلِ الْكِتٰبِ لَوْ يَرُدُّوْنَكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ اَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ۔ (۲/۱۰۹)

بہت سے اہل کتاب اپنے دل کی جلن کی بنا پر یہ چاہتے ہیں کہ ایمان لا چکنے کے بعد پھر سے تم کو کافر بنا دیں حالانکہ ان پر حق ظاہر ہو چکا ہے۔

اور اسی طرح کی دوسری آیات اس بات کی دلیل ہیں۔ اس مخالفت کا باعث عموماً خواہشاتِ نفس مثلاً حُبِّ دنیا یا جاہ و مال وغیرہ ہی ہوا کرتی ہیں جو دل پر اس طرح چھا جاتی ہیں کہ انسان نہ معروف کاموں کو اچھا سمجھتا ہے اور نہ ہی منکرات پر چیں بہ جبیں ہوتا ہے۔

دوسری وجہ غفلت کی بنا پر پیدا ہونے والی وہ لغزشیں ہیں جن سے کسی انسان کو مفر نہیں غفلت کی حالت میں بعض دفعہ عالم بھی غیر عالم بن جاتا ہے۔ اس بات پر بحیثیت جماعت اللہ تعالیٰ یہ قول شاہد ہے:

اِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللّٰهِ لِلَّذِيْنَ يَعْمَلُوْنَ السُّوْٓءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوْبُوْنَ مِنْ قَرِيْبٍ۔ (۴/۱۷)

اللہ تو ایسے لوگوں کی توبہ قبول کرتا ہے جو نادانی سے بُری حرکت کر بیٹھتے ہیں پھر جلد ہی توبہ کر لیتے ہیں۔

نیز فرمایا:

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ۔ (۷/۲۰۱)

جو لوگ پرہیزگار ہیں جب ان کو شیطان کیطرف سے کوئی وسوسہ پیدا ہوتا ہے تو چونک پڑتے ہیں۔ اور (دل کی آنکھیں کھول کر) دیکھنے لگتے ہیں

اور یہ باتیں اصل مسئلہ میں تعارض پیدا نہیں کرتیں۔ جیساکہ ایسی باتوں کا فطری عادات سے بھی تعارض پیدا نہیں ہوتا۔ کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ فکر یا غفلت وغیرہ کے غلبہ کی وجہ سے نہ آنکھ دیکھتی ہے اور نہ کان سنتے ہیں۔ اندریں صورت آنکھ اور کان سے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جو ہونا چاہیئے تھا[1]۔ اس کے باوجود یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ چیزیں آنکھ اور کان کی گرفت سے باہر ہیں۔ یہی صورت حال ہمارے اس مسئلہ میں بھی ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ شخص فی الحقیقت اس مرتبہ کا ہوتا ہی نہیں کہ علم اس کا وصف یا وصف کی طرح بن جائے۔ اگرچہ اس کا شمار اہل علم میں ہوتا ہو۔ اس صورت میں یا تو وہ عالم خود فریبی میں مبتلا ہوتا ہے یا دوسرے اس کے متعلق غلط اعتقاد رکھتے ہیں اور اس پہ اللہ تعالیٰ کا یہ قول شاہد ہے:۔

وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ۔ (۲۸/۵۰)

اور اس شخص سے بڑھ کر کون گمراہ ہوگا جس نے اللہ کی طرف سے (نازل شدہ) ہدایت کو چھوڑ کر اپنی خواہش کی پیروی کی۔

اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ علم کو یوں نہیں سمیٹے گا کہ لوگوں سے اسے کھینچ لے یہانتک کہ فرمایا۔ لوگ جاہلوں کو اپنا سردار بنالیں گے۔ لوگ ان سے مسئلہ پوچھیں گے تو وہ بغیر علم کے فتویٰ دیں گے۔ پس وہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے[2]"

نیز آپؐ نے فرمایا "عنقریب میری امت تہتّر[3] فرقوں میں بٹ جائے گی۔ میری امت پر سب سے بڑا فتنہ اس فرقہ کا ہوگا جو اپنی رائے سے قیاس کریں گے۔[3] ۔۔۔ الحدیث

[1] یعنی جیسے وہ کسی گڑھے میں جاگرتا ہے جو اسے نظر نہیں آرہا تھا یا اسے کسی جاندار وغیرہ نے اسے تکلیف پہنچائی جسکی حرکت یا آواز کو وہ سن نہیں رہا تھا کہ وہ بچ سکتا۔ یہ باتیں غفلت کی زیادتی سے اور طبعی تقاضوں کے خلاف ہیں۔ یہی صورت صاحب علم کی لغزشوں کی ہوتی ہے۔

[2] اس کو بخاری، مسلم اور ترمذی نے روایت کیا۔

[3] مؤلف اس کے بارے میں عنقریب کتاب الاجتہاد کے نویں مسئلہ میں ذکر کریں گے کہ اسے ابن عبدالبر نے غیر مرفوعاً ذکر کیا ہے ہمارے اور اس کے الفاظ میں بھی کچھ اختلاف ہے۔

مندرجہ بالا امور میں علم سے عمل کی عدم مسابقت اس وجہ سے ہے کہ جہالت کو علم سمجھ لیا گیا ہے یہ لوگ حقیقتاً علم میں راسخ نہ تھے، نہ ہی علم ان کا وصف بنا تھا۔ ایسی صورت میں علم کیسے ان کی حفاظت کا سبب بن سکتا تھا؟ سو اب کچھ تعارض نہ رہا۔

اب جو کچھ ان تین وجوہ کے علاوہ ہے تو وہ علم سے حفاظت ہی کے ذیل میں آئے گا جیسا کہ دلائل سے واضح ہوتا ہے اور اس باب میں سلف سے بہت کچھ مذکور ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپؐ نے فرمایا "ہر ایک چیز کا عروج و زوال ہوتا ہے اور اس دین اسلام کا بھی عروج و زوال ہے۔ اس دین کا عروج (خوش بختی کا دور) یہ ہے کہ اللہ نے مجھے مبعوث فرمایا۔ حتیٰ کہ پورے کا پورا قبیلہ فقیہہ بن گیا۔ یا فرمایا کہ قبیلہ کا آخری حصہ بھی ـــــ یہاں تک اس میں صرف ایک یا دو فاسق رہ گئے اور وہ دونوں بھی مغلوب اور ذلیل ہیں۔ اگر گفتگو کریں تو مغلوب ہوں اور اگر بازی لگائیں تو ہار جائیں ۱؎ ...... الخ

جب علم کسی شخص میں رچ بس جاتا ہے تو یہی چیز اسے عمل پر آمادہ کرتی ہے۔

اور حدیث میں ہے کہ عنقریب میری امت پر ایک زمانہ آئے گا کہ قاری تو بہت ہوں گے لیکن فقیہہ کم ہوں گے۔ علم سمیٹ لیا جائیگا۔ اور "ہرج" بہت زیادہ ہوگا۔ یہاں تک کہ آپؐ نے فرمایا۔ اس کے بعد پھر ایک زمانہ آئے گا کہ میری امت کے لوگ قرآن تو پڑھیں گے مگر ان کی ہنسلیوں سے نیچے نہ اترے گا۔ اس کے بعد پھر ایک زمانہ آئے گا کہ منافق مشرک سے جھگڑا کرے گا حالانکہ دونوں کی بات ایک ہی ہوگی۔"

اور حضرت علی رضؓ نے فرمایا "اے اہل علم، علم کے مطابق عمل بھی کرو کیونکہ عالم تو وہی ہے

۱؎ شیخ احمد ضیاء الدین نے اپنی کتاب "رامور الحدیث" میں ذکر کیا جیسا کہ آگے ذکر آئے گا کہ "ہر چیز کا عروج و زوال ہوتا ہے۔ اور اس دین کے عروج (اقبال) کی ایک علامت یہ ہے کہ اس کے قبیلہ کے پورے کے پورے افراد دین کو سمجھتے ہوں گے حتیٰ کہ ایک یا دو آدمی بھی ایسے نہ ملیں گے جو بدخلق ہوں اور اس کے زوال (ادبار) کی ایک علامت یہ ہے کہ اس قبیلہ کے پورے کے پورے افراد بدخلق ہوں گے حتیٰ کہ ان میں ایک یا دو آدمی بھی ایسے نہ ملیں گے جو فقیہہ ہوں۔ وہ دونوں بھی مقہور اور ذلیل ہوں گے اور انہیں کوئی حامی (مددگار) نہ ملے گا"۔ اس حدیث کو ابوالسنی اور ابو نعیم نے ابو امامہ سے روایت کیا۔

۲؎ اس حدیث کو طبرانی نے اوسط میں اور حاکم نے ابو ہریرہ سے روایت کیا۔

جس نے علم حاصل کیا پھر اس کا عمل اس کے علم کے موافق ہوگیا۔ اور عنقریب ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو عالم تو ہوں گے مگر وہ علم ان کی ہنسلیوں سے آگے نہ جائے گا۔ ان کے خلوت کے کام جلوت کے کاموں کے مخالف ہوں گے اور ان کا عمل ان کے علم کے مخالف ہوگا۔ وہ حلقہ بنا کر بیٹھیں گے اور ایک دوسرے پر فخر و مباہات کریں گے حتیٰ کہ ایک شخص اپنے ہم نشین پر محض اس لیے غضبناک ہوجائے گا کہ وہ دوسرے کی مجلس میں کیوں جاکر بیٹھا تھا۔ پھر وہ اسے چھوڑ دے گا۔ ایسے لوگوں کے اعمال (صالحہ بھی) اللہ عزوجل کی طرف بلند ہی نہ ہوں گے"۔

اور ابن مسعودؓ نے فرمایا: "علم کی حفاظت کرنے والے بنو، صرف اس کی روایت کرنے والے نہ بنو۔ کیونکہ کبھی تو علم کی حفاظت[1] کی جاتی ہے اور روایت نہیں کی جاتی اور کبھی روایت تو کی جاتی ہے مگر حفاظت نہیں کی جاتی"۔

اور حضرت ابو الدرداءؓ نے فرمایا: "تم اس وقت تک متقی نہیں بن سکتے جب تک عالم نہ بنو اور علم سے اس وقت تک متصف نہیں ہو سکتے جب تک اس پر عمل نہ کرو"۔

اور حضرت حسنؒ کہتے ہیں: "عالم وہ شخص ہے جس کا عمل اس کے علم کے موافق ہو گیا۔ اور جس کا عمل اس کے علم کے موافق نہ ہوا تو وہ محض حدیث کا راوی ہے۔ جس نے جو کچھ سنا آگے کہہ دیا"۔

اور حضرت سفیان ثوری کہتے ہیں: علماء وہ ہیں جو علم حاصل کرنے کے بعد اس پر عمل کریں۔ پھر اس کے پڑھنے پڑھانے میں مشغول ہوں اور جب مشغول ہوں تو گمنام ہو جائیں اور جب گمنام ہوں تو انہیں تلاش کیا جائے۔ اور جب انہیں تلاش کیا جائے تو بھاگ جائیں"۔

اور حضرت حسنؒ نے فرمایا: "جو شخص لوگوں سے علم میں بڑھتا ہے اُسے چاہیئے کہ عمل میں بھی بڑھے"۔

نیز انہوں نے درج ذیل آیت:۔

وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ۔ (۶/۹۱) — اور تمہیں وہ کچھ سکھلایا گیا جو نہ تم جانتے تھے نہ تمہارے باپ دادا۔

---

[1] لفظ غالباً یوعی کے بجائے یُوعیٰ ہے اور اس کے بعد کا بھی۔

کے متعلق فرمایا: تم سکھلائے گئے تو تم جان گئے اور عمل نہ کیا۔ خدا کی قسم ایسا علم کوئی علم نہیں۔"

اور سفیان ثوری کہتے ہیں کہ: "علم، عمل کے لئے چیخ و پکار کرتا ہے۔ اگر اس کی بات مان لی جائے تو خیر ورنہ رخصت ہو جاتا ہے۔" اور یہی اس مفہوم کی تفسیر ہے کہ علم ایسا ہونا چاہیے جو عمل کی طرف پناہ لے۔

اور امام شعبی نے فرمایا: "ہم حدیث کو محفوظ رکھنے کے لئے عمل سے مدد لیتے تھے۔"

اسی طرح وکیع بن الجراح اور ابن مسعود سے بھی مروی ہے کہ: علم یہ نہیں کہ بہت سی احادیث اکٹھی کر لی جائیں بلکہ اصل علم تو اللہ سے ڈرنا ہے۔" علاوہ ازیں اس موضوع پر صحابہ کرام کے بہت سے آثار موجود ہیں۔

مندرجہ بالا تصریحات سے دوسرے اشکال کا جواب واضح ہو جاتا ہے کہ علمائے سو ہی وہ لوگ ہیں جو علم کے مطابق عمل نہیں کرتے۔ اندریں صورت حال ایسے علماء حقیقتاً راسخ فی العلم ہوتے ہی نہیں، وہ محض راوی ہوتے ہیں۔ اور اگر وہ فقہ میں روایت کریں تو وہ دوسری بات ہے ـــ یا پھر وہ ایسے لوگ ہوتے ہیں جن پر نفسانی خواہشات غالب ہوتی اور دلوں پر پردہ ڈال دیتی ہے۔ العیاذ باللہ۔

طلب علم پر مداومت، اس میں تفقہ اور تھوڑے پر قناعت نہ کرنا، یہی چیزیں ہیں جو عمل کی طرف لے جاتی اور وہاں پناہ لیتی ہیں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور حضرت حسن کے اس قول کا بھی مطلب ہے "ہم علم دنیا کی خاطر حاصل کرتے رہے تو وہ ہمیں آخرت کی طرف لے گیا۔"

اور معمر کہتے ہیں کہ کہا جاتا ہے کہ:۔

"جس نے غیر اللہ کے لیے علم حاصل کیا تو ایسا علم اسے ہضم ہی نہیں ہوتا۔ تا آنکہ وہ اسے اللہ تعالیٰ تک پہنچا دیتا ہے۔"

اور حبیب بن ابی ثابت سے روایت ہے: "ہم نے علم حاصل کیا تو ہماری اس پر عمل کو کوئی نیت نہ تھی۔ وہ تو بعد میں پیدا ہوئی۔"

اور ثوری کہتے ہیں کہ: ہم دنیا کی خاطر علم حاصل کرتے رہے تو وہ ہمیں گھسیٹ کر آخرت کی طرف لے گیا۔" ایک دوسرے مقام پر انہوں نے یہی بات یوں بیان کی ہے کہ میں اس شخص پر بہت رشک کیا کرتا تھا کہ لوگ اس کے گرد جمع ہوں اور علم (احادیث) لکھا کریں۔ پھر جب میں خود اسی

آزمائش میں ڈالا گیا تو میں یہ چاہنے لگا کہ برابر سرابر چھوٹ جاؤں۔ نہ مجھے اس پر گرفت ہو اور نہ اس کا اجر ملے"۔

اور ابوالولید طیالسی کہتے ہیں۔ ساٹھ سال سے پہلے کی بات ہے کہ میں نے ابن عیینہ کو یہ کہتے سنا تھا کہ ہم نے غیر اللہ کے لیے علم حدیث حاصل کیا تو اللہ نے ہمیں اس حال میں پہنچا دیا جو تم دیکھ رہے ہو"۔

اور حسن کہتے ہیں: کچھ لوگوں نے "العلم" (علم حدیث) طلب کیا جس سے انہیں اللہ اور اس کی رضا مقصود نہ تھی۔ کچھ ہی وقت گزرا تھا کہ وہ اس علم سے اللہ اور اس کی رضا چاہنے لگے۔

یہ باتیں بھی اسی چیز کو درست ثابت کرتی ہیں جو پہلے بیان ہو چکی ہے۔

فصل

اب اس مرتبہ کی تحقیق کے لیے بنظر غایر دیکھنا چاہیئے کہ وہ کیا ہے؟ اس کا مختصر جواب یہ ہے کہ وہ ایک امر باطنی ہے جسے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث میں خشیت اللہ کا خوف سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور یہ حدیث۔ ایک آیت کا مفہوم ادا کرتی ہے۔ اور انہی عبداللہ بن مسعود کی حدیث ہے کہ:

اول ما یرفع من العلم الخشوع[1] — سب سے پہلے "العلم" سے خشوع (اللہ کا ڈر) کو اٹھا لیا جائے گا۔

اور امام مالک کہتے ہیں کہ "علم کثرت روایت کا نام نہیں۔ بلکہ وہ تو ایک نور ہے جسے اللہ تعالیٰ دلوں میں پیدا کر دیتا ہے" نیز فرمایا کہ "حکمت اور علم ایک ایسا نور ہے جس سے اللہ تعالیٰ جسے چاہے ہدایت دیتا ہے۔ علم زیادہ مسائل بیان کرنے یا پوچھنے کا نام نہیں بلکہ اس کی ظاہری علامت یہ ہے کہ ایسا شخص اس پر فریب دنیا سے کنارا کرے اور دائمی گھر کی طرف رجوع کرے"۔ اور یہ چیز اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ علم کے مطابق ہی عمل کیا جائے"۔ یہ ایک ایسی بات ہے جس کی وضاحت کا

---

[1] تیسیر میں بحوالہ ترمذی ایک طویل حدیث مروی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: اول علم یرفع من الناس الخشوع۔ (علم سے متعلق اولا لوگوں سے خشوع کو اٹھا لیا جائے گا)۔

آزمائش میں ڈالا گیا تو میں یہ چاہنے لگا کہ برابر سرابر چھوٹ جاؤں۔ نہ مجھے اس پر گرفت ہو اور نہ اس کا اجر ملے۔"

اور ابوالولید طیالسی کہتے ہیں۔ ساٹھ سال سے پہلے کی بات ہے کہ میں نے ابن عیینہ کو یہ کہتے سنا تھا کہ ہم نے غیر اللہ کے لیے علم حدیث حاصل کیا تو اللہ نے ہمیں اس حال میں پہنچا دیا جو تم دیکھ رہے ہو۔"

اور حسن کہتے ہیں: کچھ لوگوں نے "العلم" (علم حدیث) طلب کیا جس سے انہیں اللہ اور اس کی رضا مقصود نہ تھی۔ کچھ ہی وقت گزرا تھا کہ وہ اس علم سے اللہ اور اس کی رضا چاہنے لگے۔

یہ باتیں بھی اسی چیز کو درست ثابت کرتی ہیں جو پہلے بیان ہو چکی ہے۔

فصل

اب اس مرتبہ کی تحقیق کے لیے بنظر غایر دیکھنا چاہیئے کہ وہ کیا ہے؟ اس کا مختصراً جواب یہ ہے کہ وہ ایک امرِ باطنی ہے جسے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں خشیت (اللہ کا خوف) سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور یہ حدیث۔ ایک آیت کا مفہوم ادا کرتی ہے۔ اور انہی عبداللہ بن مسعود کی حدیث ہے کہ:

اول ما يُرفَعُ من العلم الخشوع [1] — سب سے پہلے "العلم" سے خشوع (اللہ کا ڈر) کو اٹھا لیا جائے گا۔

اور امام مالک کہتے ہیں کہ "علم کثرت روایت کا نام نہیں۔ بلکہ وہ تو ایک نور ہے جسے اللہ تعالیٰ دلوں میں پیدا کر دیتا ہے۔" نیز فرمایا کہ "حکمت اور علم ایک ایسا نور ہے جس سے اللہ تعالیٰ جسے چاہے ہدایت دیتا ہے۔ علم زیادہ مسائل بیان کرنے یا پوچھنے کا نام نہیں بلکہ اس کی ظاہری علامت یہ ہے کہ ایسا شخص اس پُر فریب دنیا سے کنارا کرے اور دائمی گھر کی طرف رجوع کرے۔" اور یہ چیز اسی صورت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ علم کے مطابق ہی عمل کیا جائے۔" یہ ایک ایسی بات ہے جس کی وضاحت کا

---

[1] تیسیر میں بحوالہ ترمذی ایک طویل حدیث مروی ہے جس میں یہ الفاظ ہیں: اول علم يرفع من الناس الخشوع۔ (علم سے متعلق اولاً لوگوں سے خشوع کو اٹھا لیا جائے گا)۔

یہ موقع نہیں۔ البتہ اگر آپ چاہیں تو اس کتاب کے "کتاب الاجتہاد" میں ایک ذیلی آرٹیکل کی طرف رجوع فرما سکتے ہیں۔ وباللہ التوفیق۔

نواں مقدمہ

علم کی اقسام میں سے ایک قسم علم کا مغز یا حقیقی علم ہے۔ پھر کچھ علوم زینت وزیبائش سے متعلق ہیں وہ حقیقی نہیں ہوتے اور کچھ ایسے ہوتے ہیں جو نہ حقیقی ہوتے ہیں نہ زیبائش سے تعلق رکھتے ہیں پس علم کی یہ تین ہی اقسام ہیں۔

قسم اوّل: یہی بنیادی اور قابل اعتماد علم ہے جسے طلب کیا جانا چاہیئے اور اسی کی طرف راسخین کے مقصد کی انتہا ہے۔ علم کی یہ قسم یا تو یقینی ہوتی ہے یا کسی یقینی اصل کی طرف راجع ہوتی ہے شریعت مبارکہ محمدیہ اسی انداز پر نازل ہوئی ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے تمام اصول و فروغ محفوظ ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ۔ (۱۵:۹) بیشک ہم ہی نے قرآن اتارا ہے اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

کیونکہ یہ شریعت ان مقاصد کی حفاظت کی طرف راجع ہے جن سے دین و دنیا کی بھلائی حاصل ہو اور وہ مقاصد ضروریات، حاجیات اور تحسینیات ہیں اور وہ کچھ بھی جو اسے مکمل کرے اور اس کی اطراف کو پورا کرے اور وہ اصول شریعت ہیں جن کے قابل اعتبار ہونے پر یقینی دلیل موجود ہے اور تمام تر فروغ کا انحصار انہی پر ہے۔ لہٰذا اس بات میں کچھ شبہ باقی نہیں رہتا کہ یہی علم حقیقی ہے جس کی بنیاد مضبوط اور ارکان ثابت ہیں۔

یہ سب شریعت مبارکہ جو کہ وضعی ہے عقلی نہیں۔ پھر کبھی یقینی علم کی افادیت کے لیے وضعیات کے ساتھ عقلیات بھی موافق بن جاتی ہیں اور علم شریعت اسی قسم سے ہے کہ اس کے مختلف افراد کی تنظیم سے استقراء عام سے حاصل ہوتا ہے۔ حتی کہ عقل (دماغ) میں ایسی موافقت کرنے والی عام اور ثابت کلیات کا ایک ایسا مجموعہ بن جاتا ہے جو نہ زائل ہونے والا ہوتا ہے اور نہ تبدیل ہونے والا۔ یہ مجموعہ عقل پر حاکم ہوتا ہے۔ اس کا محکوم نہیں ہوتا۔

اور یہی عقلی کلیات کے خواص ہیں۔ نیز یہ کلیات چونکہ موجودات سے حاصل کی جاتی ہیں اور یہ موجودات امر وضعی ہے، عقلی نہیں تو اس لحاظ سے یہ کلیات، کلیات شرعیہ کے ساتھ مماثل ہو جاتی ہیں اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں رہتا۔

تو اس لحاظ سے علم کی اس قسم[1] (قسم اوّل)، کے تین خواص ہیں جن کی وجہ سے یہ دوسری اقسام سے ممتاز ہو جاتا ہے۔

پہلی خاصیّت: عموم اور موافقت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شریعت کے احکام مکلفین کے اعمال و افعال پر علی الاطلاق لاگو ہوتے ہیں۔ اور اگر شریعت کے کچھ احکام مخصوص لوگوں کے متعلق ہوتے تو یہ سلسلہ کہیں نہ رکتا اور کوئی چیز کبھی فرض نہ رہ سکتی۔ نہ ہی کسی کام کے کرنے یا اس سے رکنے کے متعلق کچھ کہا جا[2]تا تا آنکہ انفرادی احکام اور ان کی پوری ترکیب پر شریعت کو حکم تسلیم نہ کر لیا جائے۔ اور یہی اس حکم کے عام ہونے کے معنی ہیں اور اگر شریعت کی نصوص اور اس کے معقولات میں کوئی خصوصیّت فرض کر لی جائے تو وہ اس کے عموم کی طرف راجع ہوگا جیسے بیع عرایا یا دیت کا صرف پدری رشتہ داروں پر لاگو ہونا یا مضاربت اور مساقات[3] یا دودھ روک کر بیچے ہوئے جانور کی واپسی کی صورت میں ایک صاع گندم یا کھجور کی ادائیگی یا اسی طرح کے دوسرے احکام۔ کیونکہ ایسے احکام یا تو اصولِ حاجیہ یا تحسینیہ کی طرف راجع ہوتے ہیں یا ایسے اصول کی طرف جو انہی کی تکمیل کرتے ہیں۔ اور یہی امور عامہ ہیں پس بظاہر کوئی ایسا خاص حکم نہیں مگر درحقیقت وہ عام ہی ہوتا ہے۔ ابواب فقہ میں اسی اصول کی وضاحت ملتی ہے۔

دوسری خاصیّت: اس قسم کے علم کا زائل نہ ہونا اور ثابت رہنا ہے۔ یہی وجہ ہے

---

[1] اس کے اصول اور فروع۔

[2] پس بیع غرر (دھوکے کی بیع) سے نہی کی عمومیت، اور دوسرے کے فعل پر کسی خاص شخص کا جواب دہ نہ ہونا، اور معاملات کا بگاڑ جو قیمت یا اجرت کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے یہ مثالیں بظاہر انہی مسائل پر مشتمل ہیں۔ لیکن جب اس کے لئے فی الواقع کوئی معقول وجہ ہو تو اس کا حکم مذکورہ عمومات کے حکم سے الگ ہوگا اور یہ معقول حکم اس حکم کے خلاف ہوگا جو ظاہری صورت پر مشتمل ہوتا ہے۔ علماء نے ایسے احکام کو مستثنیات میں شمار کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ حکم خاص ہے۔ حالانکہ حقیقتاً وہ بھی قواعد کلیہ ہوتے ہیں جن کی بنیاد شریعت کے مقاصد ثلاثہ کے اصول پر رکھی جاتی ہے۔

[3] اس رشتہ میں پڑنے کی وجہ پر غور فرمایئے اور یہ بھی دیکھئے کہ علماء کہتے ہیں کہ یہ محض تعبدی (عقلی لحاظ سے ناقابل توجیہہ) حکم ہے۔

کہ شریعت کی تکمیل کے بعد اس میں نسخ نہیں پایا جاتا، نہ ہی اس کے عموم میں تخصیص ہے، نہ اطلاق میں تقیید ہے، نہ ہی اس کا کوئی حکم ختم ہو سکتا ہے اور اس میں نہ مکلفین کے عموم کا لحاظ رکھا جائے گا، نہ بعض افراد کے خصوص کا، نہ کسی مخصوص زمانے کا اور نہ کسی مخصوص حال کا۔ بلکہ جب کوئی سبب معلوم ہو گیا تو یہ سبب دائمی ہو گا جو اٹھایا نہیں جا سکتا۔ اور جو کوئی شرط ہے تو وہ شرط بھی ابدی ہے اور جو واجب ہے وہ ہمیشہ واجب رہے گا یا مندوب مندوب ہی رہے گا۔ اور یہی صورت تمام احکام کی ہے جو زائل ہو سکتے ہیں اور نہ ہی ان میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ تکلیف لامتناہی ہے (کسی مسئلے میں) تو اس کے احکام بھی ایسے ہی ہوں گے۔

اور تیسری خصوصیت: یہ ہے کہ علم عقل پر حاکم ہو نہ کہ اس کا محکوم ہو یعنی وہ ایسا ہونا چاہیئے کہ اس پر مناسب طور پر عمل ترتیب پا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ علوم شریعت کا انحصار ایسی چیزوں پر ہے جو عمل لحاظ سے مفید ہیں یا اس کے لیے راہ ہموار کرتی ہیں اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ اور عمل میں ہم نے کبھی کوئی ایسی چیز نہیں دیکھی جو شریعت پر حاکم ہو ورنہ اس کی ہیئت حاکمہ تبدیل ہو کر محکوم کی سی ہو جائے گی۔ یہی صورت ان جملہ علوم میں پائی جاتی ہے۔ جو مختلف علوم کی انواع میں شمار ہوتے ہیں۔ اندریں صورت جس علم میں یہ تینوں خواص پائے جائیں وہی حقیقی علم ہو گا۔ اس کے معنی واضح ہو چکے اور اس کتاب میں اس پر دلیل بھی پیش کی جا چکی ہے۔ والحمد للہ!

دوسری قسم: علم کی دوسری قسم وہ ہے جو زیبائشی علم میں شمار ہوتا ہے ایسا علم حقیقی نہیں ہو سکتا جب تک قطعی نہ ہو یا کسی قطعی اصل کی طرف راجع نہ ہو۔ بلکہ وہ کبھی ظنی چیز کی طرف راجع ہوتا ہے۔ یا اگر وہ کسی قطعی کی طرف راجع ہو، تو مذکورہ بالا تین خواص میں کوئی ایک یا ایک سے زیادہ خواص مفقود ہوتے ہیں۔ لہٰذا وہ مشکوک ہوتا ہے اور سرسری نظر یا پہلی نگاہ میں یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ عقل کو پریشان کر دے گا۔ سوائے اس کے کہ اس میں اپنی اصل کے ساتھ کچھ احتیاج ہو اور کوئی دوسرا معنی نہ ہو، جب یہ صورت ہو تو اسے اس قسم میں شمار کرنا درست ہو گا۔

پھر اگر پہلی خاصیت (یعنی عموم اور موافقت) مفقود ہو تو وہ ایسے علم کو حقیقی علم بنانے میں مطعون کر دیتی ہے کیونکہ عدم موافقت نظر انداز کر دینے کے پہلو کو قوت بخشتی ہے اور اعتبار کے پہلو کو کمزور کر دیتی ہے کیونکہ اس کا تضاد اس علم کے موضوع ہونے کے قصد کو کمزور ثابت کرتا ہے اور اسے اتفاقی امور سے قریب کر دیتا ہے جو بغیر قصد کے واقع ہوتے ہیں پس نہ تو اس کی توثیق ہو سکتی ہے اور نہ ہی اس پر بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔

اور اگر دوسری خاصیت، یعنی ثبات، مفقود ہو تو حقیقی علم اور اس کے قواعد سے قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں۔ کیونکہ جب وہ کسی قضیہ میں حکم لگاتا ہے۔ پھر بعض مقامات بعض حالات میں اس کا حکم قضیہ میں واقع بات کے خلاف پڑتا ہے۔ تو اس کا حکم غلط اور باطل ہوتا ہے وہ یوں کہ وہ حکم ایسے مقام پر مطلق بن جاتا ہے جہاں کہ وہ مطلق نہیں ہوتا، یا عام بن جاتا ہے جہاں کہ وہ خاص ہوتا ہے۔ لہٰذا ناظر کو اس کے حکم سے وثوق حاصل نہیں ہوتا۔ ایسے علم کا حقیقی علم سے خارج ہونے سے یہی مراد ہے۔

اور اگر تیسری خاصیت، یعنی وہ حاکم ہو اور اسے بنیاد بنایا جا سکے، مفقود ہو تو پھر بھی ٹکراؤ پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ عقلی لحاظ سے درست بھی ہو تو بھی وہ صرف دلوں کو راحت ہی دیتا ہے، مطلوبہ فائدہ نہیں دے سکتا۔ اس طرح وہ ایسی ہی تمام باتوں جیسا ہوتا ہے، جو دلوں سے غم وغیرہ کو دور کر سکیں۔ اور اگر وہ عقلی لحاظ سے بھی درست نہ ہو تو پھر اسے نظر انداز کر دینا ہی بہتر ہے جیسا کہ سوفسطائیوں کے مباحث یا اسی طرح کی دوسری چیزیں ہیں۔

اور ان خواص میں سے بعض خاصیتوں کے مفقود ہونے کی چند مثالیں درج ذیل ہیں۔ جن سے کچھ دوسری مزید مثالیں بھی سامنے آجاتی ہیں۔

پہلی مثال: بالخصوص تعبدی امور میں کسی حکم کا استخراج ہے جس کا معنی سمجھنے میں عقل کا کچھ دخل نہیں ہوتا۔ جیسے وضو کا خاص طریقہ جس میں اعضاء مخصوصہ کو دھویا جاتا ہے۔ اور نماز کی یہ شکل کہ اس میں رفع یدین، قیام، رکوع اور سجدہ وغیرہ کی الگ الگ اور با ترتیب ہیئات ہیں۔ اور روزوں کا رات کے بغیر صرف دن کے ساتھ مختص ہونا، اور حج کا اعمال معلومہ، مقامات معروفہ اور ایک مخصوص مسجد (بیت اللہ شریف) سے مختص ہونا، اور اسی طرح کے دوسرے ایسے احکام ہیں جن کی توجیہ پیش کرنے میں عقل کچھ رہنمائی نہیں کرتی اور نہ ہی ایسی توجیہ کے گرد گھوم سکتی ہے۔[1] پھر بعض لوگوں نے ان وضعی امور کے متعلق شارع علیہ السلام کے مقصود کا حکم لگانے میں ظن وتخمین سے کام لیا ہے۔ ان کی ایسی تمام باتیں ظن وتخمین[2] پر مبنی ہیں جو اس باب میں کچھ موافقت نہیں

---

[1] یعنی: عقل اس کی توجیہ کے ارد گرد نہیں پھر سکتی اور حوم کا معنی کسی چیز کے گرد گھومنا ہے۔

[2] تو وہ اس باب سے ہو جائے گا جس میں دو خاصیتیں مفقود ہوں ساتھ ہی ساتھ وہ مبنی بھی کسی ظنی چیز پہ ہو۔ اور بسا اوقات اس سے دیگر کچھ مستفاد ہوتا ہے جو پہلے گزر چکا۔ الّا یہ کہ اس میں سے قطعی پر مبنی ہونے کے علاوہ کوئی دوسری خاصیت

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

رکھتیں۔ نہ ہی انہیں کسی عمل کی بنیاد بنایا جا سکتا ہے۔ بلکہ ان کی حیثیت یہ ہے کہ جیسے شاذ و نادر امور کے سننے کے بعد ان کی علت بیان کی جائے اور اس قسم میں سے اکثر ایسے ہیں جنہیں تیسری قسم میں ہی شمار کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ مستدل نے یہ دعویٰ کر کے شریعت پر زیادتی کی ہے یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جس کا نہ ہمیں کچھ علم ہے اور نہ ہی اس پر ہمارے پاس کوئی دلیل موجود ہے [1]

دوسری مثال: احادیث و آثار میں کیفیات (اسانید وغیرہ) کا التزام موجود ہے، جو اس کے لیے لازم نہیں نہ ہی یہ التزام اصل مقصد ہے۔ جیسے وہ مسلسل احادیث جو ایسے التزام کے ساتھ لائی گئی ہیں۔ جن کا قرن اوّل میں قصد نہیں کیا گیا تھا۔ متاخرین نے قصداً ایسا التزام کیا تو احادیث و آثار کے متعلق یہ ذمہ داری ان سے استخراج کے قصد کے لحاظ سے۔ نیز ان میں بحث کے لحاظ سے بھی بہتر ثابت ہوئی۔ حالانکہ اس قصد پر عمل کا انحصار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ احادیث و آثار عمل کے متقاضی ہوتے ہیں۔ کیونکہ جس دوران اس اسانید کا التزام نہ تھا، اس وقت بھی ان احادیث و آثار سے اقتضاآت پر عمل کرنے میں کچھ خلل واقع نہ ہوتا تھا۔ جیسا کہ حدیث میں ہے۔

اَلرَّاحِمُوْنَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمٰنُ۔ [2]	رحم کرنے والوں پر رحمٰن (اللہ تعالیٰ) بھی رحم فرماتا ہے۔

تو علماء نے ان احادیث کے متعلق یہ التزام کیا کہ جس شاگرد نے اپنے استاد سے یہ حدیث سنی ہے پہلے اس کا ذکر آئے اور اگر اس شاگرد کے سننے سے پہلے اسی استاد سے کسی دوسرے نے بھی یہ حدیث حاصل کی ہو تو حدیث کے اقتضا کے مطابق اس سے استفادہ میں کوئی چیز مانع نہیں۔ نہ ہی ایسی تمام احادیث نبویہ یا ان میں سے اکثر کو نظر انداز کیا جائے گا [3] یہاں تک کہ اس کا مقصود بتلایا جائے۔ اس طرح کے علم کا حصول زیبائشی یا معاون علم میں سے متعلق ہے یہ حقیقی علم

(بقیہ حاشیہ) مفقود ہو جائے۔ اور اگر وہ ظنی ہو اور اس میں سے ایک یا ایک سے زیادہ خواص بھی مفقود ہوں تو اسے اسی قسم میں شمار کرنا درست ہوگا۔ خوب غور فرما لیجئے۔

[1] جیسا کہ مجسمے اور تصاویر بنانے کی نہی ہے۔ علماء کہتے ہیں کہ ان کے حرام کرنے کی علت یہ خطرہ ہے کہ یہ کام ان شخصیتوں کے احترام پھر ان کی عبادت کی طرف لے جاتا ہے، تاکہ ان اوثان کی عبادت کو ان شخصیتوں سے محبت ذریعہ بنایا جائے۔ پھر جب یہ خطرہ باقی نہ رہے تو ان کے بنانے میں کوئی چیز مانع نہیں۔ پس علت کے لئے ایسا استنباط ظنی طریقہ پر اور خواہش نفس کی پیروی ہوگی) (۲ اگلے صفحہ پر)

نہیں۔

تیسری مثال: زیبائشی یا معاون علم کی تیسری مثال ایسی حدیث سے استخراج میں احتیاط[1] دحکمت سے کام لینا ہے) جو بہت سے طریقوں سے مذکور ہو۔ یہاں کثرت طرق سے مراد تواتر کی طلب نہیں بلکہ یہ ہے کہ اسے بہت سے شیوخ سے، یا کسی چیز کی اطراف سے حاصل شدہ حدیث میں شمار کیا گیا ہے۔ اگرچہ یہ حدیث صحابہ، تابعین یا دوسرے طبقوں میں کسی ایک ہی راوی کی طرف راجع ہو۔ اس طرح کے علم میں انہماک بھی زیبائشی یا معاون علم ہی سمجھا جائے گا حقیقی نہیں ہو گا۔ ابو عمر بن عبد البر نے حمزہ بن محمد الکنانی سے تخریج کرتے ہوئے فرمایا: "میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث کی دو سو طرق سے تخریج کی ہے یا تقریباً دو سو طرق سے یہ راوی کا شک ہے۔ پھر کہا کہ" اس بات سے مجھے بے انتہا فرحت بھی حاصل ہوئی اور متعجب بھی ہوا۔ پھر میں نے یحیٰی بن معین کو خواب میں دیکھا اور ان سے کہا " اے ابو زکریا! میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث کی دو سو طرق سے تخریج کی ہے"۔ یحیٰی بن معین تھوڑی دیر تک چپ رہے پھر فرمایا: " میں ڈرتا ہوں کہ یہ بات تمہیں الھکم التکاثر (تم کو کثرت کی تلاش نے اصل مقصد سے غافل کر دیا) کے زمرہ میں داخل کر دے گی"۔

یحیٰی بن معین کا یہ جواب عبرت حاصل کرنے کے لحاظ سے بالکل درست ہے کیونکہ آسان اور تھوڑے طریقوں سے تخریج بھی مقصود کی وضاحت کے لیے کافی ہے۔ اس سے زیادہ جو کچھ ہے وہ فالتو ہے۔

چوتھی مثال: زیبائشی یا معاون علوم کی چوتھی مثال وہ علم ہے جو ایسی خوابوں سے حاصل کیا جاتا ہے۔ جن میں (انذار و تبشیر کا معاملہ نہ ہو۔ کیونکہ بہت سے لوگ خوابوں اور ان سے کی ہوئی تعبیرون سے علمی مسائل میں بالصراحت دلیل چاہتے ہیں۔ کیونکہ اگر یہ خواب (اور اس کی تعبیر) صحیح بھی ہو تو بھی اس کی بنیاد تو وہی خواب اور اس جیسی دوسری چیزیں[2] ہیں جو شرعی لحاظ سے غیر معتبر ہیں۔ جیساکہ ابھی

(پچھلے صفحہ سے)
[2] اسے احمد، ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اور ایک روایت میں یرحمہم الرحمٰن کے بجائے یرحمہم اللہ کے الفاظ ہیں۔

[3] اس سے پہلی مثال میں جن دو خاصیتوں کی نفی مذکور ہے۔ اس میں بھی ان کی نفی ہو جائے۔

صفحہ ھذا
[1] اور وہ ایسی حدیث ہے جس کی بنا پر عمل کا فائدہ نہ ہوتا ہو۔ یہ اس لئے کہ جب تک وہ حدیث صرف بعض طبقوں میں راویوں کی طرف راجع ہو، تمام طبقات میں نہ ہو تاآنکہ حدیث میں قوت کا فائدہ پیدا ہو جائے، اس میں فائدہ نہ ہو گا

[2] اور نہ ہی ایسی حدیث کو دوسری احادیث پر ترجیح کی بنیاد بنایا جا سکتا ہے۔

ابھی کسائی کے خواب کے بارے میں ذکر ہو چکا ہے۔ اس خواب کے متعلق یحیی بن معین نے جو کچھ کہا اگرچہ وہ درست ہے لیکن ہم اس سے حجت[1] نہیں پکڑ سکتے تا آنکہ اس کو اس علم پر پیش نہ کر لیں جو بیداری کے علم میں حاصل شدہ ہوتا ہے۔ تو گویا استشہاد تو بیداری کے علم سے ہوا نہ کہ خوابوں سے۔ اور میں نے جو خواب کا ذکر کیا تو وہ محض موانست کے لیے ہے۔ اسی سے ان مسائل کی اہمیت کا اندازہ ہو جاتا ہے جن کے بارے میں علماء نے استشہاد کیا ہے۔

پانچویں مثال: ایسے مختلف فیہ مسائل ہیں۔ جن پر کسی عملی فرع کی بنیاد رکھنے میں بھی اختلاف ہے ایسے مسائل بھی زیبائشی یا معاون علم میں شمار ہوتے ہیں۔ جیسے وہ مسائل جن پر اصول فقہ کی تدوین سے پہلے تنبیہ کی جا چکی ہے اور ایسے مسائل ہر علم میں بکثرت موجود ہیں اور عربی زبان میں بھی بہت ہیں مثلاً مصدر سے فعل کے مشتق ہونے کا مسئلہ یا اَللّٰھُمَّ کا مسئلہ، یا اشیاء کا مسئلہ اور اسم کے لفظ کے مادہ کا مسئلہ اور یہ کہ مستعمل اصولوں پر بحث مبنی ہو سکتی ہے۔ چونکہ ایسے مسائل میں اختلاف کی بناء پر کچھ فائدہ بارآور نہیں ہوتا لہٰذا ایسے مسائل حقیقی علم سے خارج ہیں۔

چھٹی مثال: علمی اور عملی معانی کی تحقیق کے لیے اشعار کا سہارا لینا ہے۔ اہل تصوف کی کتابوں اور اہل تصوف کے مقامات کے بیان میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ وہ ان اشعار کے معانی سے مثالیں پیش کرتے اور انہی معانی کے مطابق اپنے اخلاق بناتے ہیں۔ حالانکہ فی الحقیقت یہ ظنی باتیں[2] ہیں کیونکہ اشعار کی باریکیوں کی وجہ سے طبائع اس طرف مائل ہو جاتی ہیں اور دلوں میں مطلوبہ غرض کے لیے حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اسی لیے واعظین نے عادتاً اسے قبول کر لیا اور اپنے وعظوں میں انہیں شامل کر لیا۔ مگر جب حقیقت امر پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ استشہاد بالمعنیٰ ہوتا ہے، پھر اگر یہ شرعی لحاظ سے درست ہو تو مقبول ورنہ مردود ہو گا۔

ساتویں مثال: جن لوگوں کے اعمال کی درستی کی طرف اشارہ کیا گیا ہو ان کا مفہوم ثابت کرنے پر استدلال ہے جو محض حسنِ ظن پر مبنی ہوتا ہے، اس سے زائد کچھ نہیں۔ کیونکہ بعض اوقات ہی ان کے اعمال حجت ہوتے ہیں جتنا کہ کتاب الاجتہاد میں مذکور ہے پس جب ایسے استدلال کو جس میں ظن کو آراستہ کر کے علی الاطلاق قبول کر لیا جاتا ہے تو وہ جرح کے دوران اگر درست

---

[1] اس طرح کے (جواب سے) استدلالات کو شریعت نے احکام کے لئے دلائل کا رتبہ نہیں دیا انہیں تو محض بطور مثال مسلمانوں کے لئے بشارت قرار دیا ہے۔

[2] کیونکہ نہ تو وہ قطعی ہوتی ہیں نہ ہی بالعموم کسی قطعی پر مبنی ہوتی ہیں اور نہ ہی عام مستعمل ہوتی ہیں۔

ثابت ہو تو۔ علم کی اسی قسم سے ہوتا ہے، کیونکہ لوگ اس میں ظاہر درستی اور فضل کی طرف مائل ہو جاتے ہیں، تاہم یہ حقیقی علم نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک تو اس پر عمل بھی درست طریق پر مفقود ہوتا ہے دوسرے اس میں تغیر و تبدل جائز ہوتا ہے بس یہ صرف اسی ماخذ سے۔ اگر درست ہو۔ ہی قبول کیا جا سکتا ہے۔

آٹھویں مثال: اہل الولایت کے ارباب احوال[۱] کا کلام ہے۔ ان سے استدلال بھی اسی قلیل سے ہے جو ہمارے زیر بحث ہے۔ یہ اس لیے کہ ارباب احوال نے اپنے پیروں کی خدمت میں غلو سے کام لیا حتیٰ کہ اپنے پیروں کے علاوہ سب سے منہ موڑ لیا۔ اور اس جانب اتنے مائل ہوئے کہ اللہ کے سوا ہر کسی کی بات کو مردود قرار دے دیا۔ اور اس کے مقتضا کو خوب آشکار کیا اور ان ارباب احوال کی بات اگر صحیح ہو بھی تو وہ اپنے مقام پر ہی صحیح ہوتی ہے مطلق نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ اکثر لوگوں کے حق میں تنگی کا باعث اور تکلیف مالا یطاق بن جاتی ہے۔ بلکہ ان لوگوں نے تو بسا اوقات ایسی چیزوں کو مذموم قرار دے دیا جو فی الحقیقت مذموم نہیں تھیں۔ الا یہ کہ ان کی کوئی مخصوص وجہ یا مخصوص حالت ہو۔ گویا ان کے کلام کو کسی مفسدہ کے موقع پر ہی علی الاطلاق لیا جا سکتا ہے۔ عام حالات میں نہیں لیا جا سکتا۔ بس یہ حقیقی علم نہیں۔ یہ صرف معاون یا زیبائشی علم میں ہی شمار ہو سکتا ہے۔[۲]

نویں مثال: ایک علم کو دوسرے علم کے بعض قواعد پر محمول کرنا ہے۔ تاکہ ایک علم کے قاعدہ کے مطابق فتویٰ حاصل کیا جائے، اس صورت میں کہ کسی ایک علم کے اصل حقیقی میں دو قاعدے جمع نہ ہونے پائیں جیسا کہ فراء نحوی سے بیان کیا جاتا ہے کہ اس نے کہا: "جو شخص کسی ایک علم میں کمال حاصل کر لے تو اس کے لیے سب علوم سہل ہو جاتے ہیں"، محمد بن الحسن قاضی نے، جو اس کی اس مجلس میں حاضر تھا اور فراء کی خالہ کا بیٹا تھا، اسے کہا "تم اپنے علم (نحو) میں ماہر ہو۔ اب میں آپ سے ایسا مسئلہ پوچھنے لگا ہوں جو آپ کے علم سے تعلق نہیں رکھتا: "آپ اس شخص کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جو اپنی نماز میں بھول گیا۔ پھر اس نے سجدہ سہو کیا تو اس سجدہ سہو میں بھی بھول گیا"

فراء کہنے لگا: "تو پھر کیا ہے اسے اب کچھ بھی نہ کرنا چاہیئے"

قاضی نے کہا: بھلا ایسا کیونکر۔

فراء نے کہا: کہ ہمارے نزدیک تصغیر کو مزید مصغر نہیں بنایا جا سکتا۔ یہی صورت حال سجدہ

۱۔ کیونکہ نہ تو وہ قطعی ہوتی ہیں اور نہ ہی بالعموم کسی قطعی پر مبنی ہوتی ہیں اور نہ ہی عام مستعمل ہوتی ہیں۔

۲۔ ارباب احوال کے کلام میں مماثلت نہیں پائی جاتی اور ان کے کلام کو بالعموم کسی مفسدہ، حرج یا تکلیف مالا یطاق کے موقع پر ہی قبول کیا جا سکتا ہے گو مابحث ان کے کلام میں ہے اور ان کے کلام کی شرح، ظرافت یا معاون علم ہے۔

سہو میں بھول جانے کی ہے اب اس دوسری بھول کے لیے سجدہ نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ تصغیر التصغیر کے مرتبہ ہوگا۔ سہو کا سجدہ تو نماز کی مجبوری ہے اور جو پہلے ہی مجبوری ہے اس پہ جبر نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ تصغیر کا مصغر نہیں بنایا جاسکتا۔

قاضی کہنے لگا: ۔ تمہارا کیا خیال ہے کہ عورتوں نے تمہارے ہی جیسے رسپوت ، جنے ہیں بھلا دیکھو کہ ضعف کی وجہ سے نماز میں بھول جانے اور تصغیر کو آپس میں جمع کرنے کی کیا تک ہے۔ جب کہ ان دونوں کو ایک اصل حقیقی کے معنی میں جمع نہیں کیا جاسکتا۔ لہٰذا ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ معتبر سمجھا جائے گا۔ اور اگر ان دونوں کو ایک اصل پر لاکر جمع کیا جائے گا تو پھر یہ اس باب سے نہ رہے گا۔ جیسا کہ کسائی کا ابویوسف قاضی سے رشید کی موجودگی میں ایک مسئلہ پر مکالمہ ہوا تھا:۔

روایت ہے کہ ابویوسفؒ رشید کے پاس آئے جب کہ کسائیؒ اس سے خوش طبعی کر رہے تھے۔ ابویوسف رشید سے کہنے لگے: "اس کوفی نے تو آپ کو گھبرا دیا ہے اور آپ پر غالب آگیا ہے۔"

کسائی کہنے لگے: اے ابویوسف! رشید کچھ چیزیں لائے ہیں جو میرے دل کی آواز ہے۔" پھر کسائیؒ ابویوسف کی طرف آگے بڑھے اور کہا:" اے ابویوسف: میں تم سے ایک مسئلہ پوچھوں؟"

ابویوسف کہنے لگے: یہ مسئلہ نحو سے متعلق ہے یا فقہ سے؟

کسائیؒ نے کہا "یہ فقہ کا مسئلہ ہے۔

رشید اس بات پر ہنس پڑا پھر وہ اپنے پاؤں سے زمین کریدنے لگا پھر کسائیؒ سے کہا: ابویوسف سے فقہ سیکھئے۔"

کسائیؒ نے کہا درست ہے۔" پھر ابویوسف سے کہنے لگے اے ابویوسف اس شخص کے بارے میں آپ کیا کہتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا اَنْتَ طَالِقٌ اَنْ دَخَلْتِ الدَّار (اگر تو گھر میں بدل ہوئی تو تجھے طلاق ہے) اور اس شخص نے بات لفظ اَنْ سے شروع کی؟

ابویوسف کہنے لگے "جب وہ داخل ہوگئی تو اسے طلاق ہوگئی۔"

کسائیؒ نے کہا: "آپ نے غلط جواب دیا ہے اے ابویوسف!"

اس بات پر رشید ہنس پڑا اور کسائیؒ سے کہا "درست جواب کیا ہے؟"

کسائی نے کہا: جب اس شخص نے اُن کہا تو فعل واجب ہوگیا اور طلاق واقع ہوگئی اور اگر اس نے اِن کہا تو فعل بھی واجب نہ ہوا اور طلاق بھی واقع نہ ہوگی"۔

کہتے ہیں کہ اس واقعہ کے بعد ابو یوسف ہمیشہ کسائی کے پاس آتے رہے۔

یہ زیر بحث مسئلہ اپنی اصل کے لحاظ سے لغوی ہے اور اسے دو علوم پر مبنی قرار دیے بغیر چارہ نہیں۔

پس یہ مثالیں ایک ناظر کو اس جیسی دوسری مثالوں کی طرف بھی رہنمائی کر سکتی ہیں۔ تاآنکہ ناظر پر خوب واضح ہو جائے گا کہ علوم میں کیا کچھ شامل ہے اور کون سی چیز خارج ہے۔ کیونکہ بہت سے ایسے علوم ہیں جن کی ظاہری چمک دمک : بادی النظر میں ناظر کو مضطرب کر دیتی ہے۔ اور اس میں اس کی عمر ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد عمل کرنے یا اعتقاد کے لیے وقت ہی باقی نہیں رہتا۔ طلبِ علم میں ہی اس شخص کی ساری کوششیں گم ہو جاتی ہیں۔ اور اللہ ہی ایسی بات سے بچانے والا ہے۔

اس باب میں نادر مثالوں میں سے ایک وہ ہے جسے بعض شیوخ نے روایت کیا ہے کہ: ابو العباس ابن البناء سے پوچھا گیا اور کہا گیا کہ "آپ اللہ تعالیٰ کے ارشاد:

اِنْ هٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ (۲۰/۶۳) یہ دونوں جادوگر ہیں:

میں هٰذٰنِ پر اِن کا عمل کیوں نہیں لاتے؟" تو انہوں نے جواب میں کہا "جب کہی ہوئی بات میں قول اثر نہ کرے تو معمول (هذان) میں عامل (اِن) بھی اثر انداز نہیں ہوگا"۔

سائل نے کہا: "یاسیدی اِس ان کے عمل اور نبیوں کے بارے میں کفار کے قول (اِنْ هٰذٰنِ لَسٰحِرٰنِ) کے درمیان رابطہ کی کیا توجیہہ ہے؟"

تو اسے جواب دینے والے نے کہا، میں تمہارے پاس ایک کلی لایا ہوں جس کی رونق بہت خوب ہے۔ تو چاہتا ہے کہ اس رونق کو کھرچ دے۔ پھر خود ہی سے اس سے یہ رونق طلب کرے ــــ یا کچھ اسی معنی کا کلام تھا۔ اب اس سوال کا جو جواب ہے۔ وہ آپ دیکھ ہی رہے ہیں۔ اور اسے عقل پر پیش کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ اس سوال و جواب میں حقیقی علم کا کچھ حصہ نہیں۔

تیسری قسم: اور علم کی تیسری قسم وہ ہے۔ جو نہ ٹھوس علم ہے اور نہ زیبائشی جب تک کردہ کسی

قطعی یا ظنی اصل کی راجع نہ ہو۔ اس کی کیفیت تو محض یہ ہے کہ اسے باطل طریقہ سے اس کی اصل یا کسی دوسری ایسی اصل کی طرف بار بار لوٹایا جاتا ہے جو درست سمجھے جاتے ہیں۔ مثلاً علوم معتبرہ اور عقائد و اعمال کے ایسے قواعد جن کی طرف رجوع کیا جاتا ہے یا ایسے علوم کی طرف ۔ جو حق کو باطل اور باطل کو حق بنانے پر ابھارنے والے ہیں۔ لہٰذا ایسا علم کوئی علم نہیں کیونکہ وہ اپنی اصل کی طرف باطل طریقوں سے لوٹتا ہے۔ ایسا علم غیر مستحکم ہے۔ وہ فیصلہ کن بھی نہیں، نہ ہی وہ معاون و موافق ہے نہ مُلَح علوم سے ہے۔ کیونکہ مُلَح وہ ہوتا ہے جسے عقل مستحسن سمجھے اور دلوں کے لیے ظرافت ہو۔ نیز مُلَح میں کوئی چیز نور کرنے والی نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی چیز علوم کی دشمن ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی اصل (قانون) ایسا ہے جو مجموعی اعتبار پر مبنی ہے بخلاف اس قسم کے جس میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں ہوتی۔

بایں ہمہ کچھ لوگ ادھر مائل ہو گئے۔ انہوں نے اسے پسند کیا اور اسے طلب کیا تو یہ ایک پیش آنے والے شبہ کے لیے ہے اور یہ اشتباہ اس دلیل اور پہلی اصل کے درمیان تھا پس بہت سے بے سمجھ لوگوں نے ایسے علم کو اسی اصل پر مبنی قرار دیا اور اسی وجہ سے اس کی طرف مائل ہوئے۔ جب کہ اس کا اصل محض ایک وہم اور ایسا تخیل ہے جس کی کچھ حقیقت نہیں۔ مزید براں اس میں ذاتی اغراض و خواہشات بھی شامل ہو جاتی ہیں اس طرح یہ علم غیر معروف چیز دل کے حصول کی طلب سے شواذ و نوادر امور کی طرح بن جاتا ہے۔ اس کی بڑھک سنائی دینے لگتی ہے لیکن علم میں رسوخ رکھنے والے اس کا ادراک تک نہیں کر پاتے اور فخریہ طور پر کہا جاتا ہے کہ ان مشہور اور ظاہر امور کے کچھ باطنی مطالب بھی ہیں جنہیں خواص ہی پا سکتے ہیں۔ اور وہ خواص وہی لوگ (یعنی وہ خود) ہیں۔ اور اسی طرح کے دوسرے امور جن سے مطلوب حاصل نہیں ہوتا ایسے عالم کو امتحان کے دوران رسوائی کے علاوہ کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ جیسا کہ امام غزالی، ابن عربی اور ایسے علم سے تعرض کرنے والے دوسرے علماء نے اس کی حقیقت بیان کر دی ہے۔

اور اس قسم (کے علم) کی مثال وہ کچھ بھی ہے جسے فرقہ باطنیہ نے ظاہر کا لحاظ رکھے بغیر (قرآن کریم کی شرح میں داخل کر کے) اسے قرآن سے منسوب کر دیا ہے۔ اور (کہتے ہیں) کہ اصل مقصود تو ان ظاہری الفاظ کے پیچھے ہے کہ وہاں تک عقل یا نظر ظاہر سے پہنچنے کا کوئی طریقہ نہیں وہاں تک تو صرف اس امام معصوم کی تقلید سے ہی پہنچنا ممکن ہے۔ اور ان کا انحصار ۔ ان کے دوسرے دعووں کی طرح ۔ علم الحروف اور علم النجوم پر ہوتا ہے۔ اور پچھلے ادوار میں

بے شرم اور احمق لوگوں نے فرق عادت امور میں کافی وسعت پیدا کر لی۔ شریعت کے علی الرغم ان کے بلند بانگ دعوے ایسے ہوتے ہیں جیسے فرقہ باطنیہ کے ہوتے ہیں حتیٰ کہ یہ لوگ حال سے آنکھیں بند کر کے نامعقول باتوں کی طرف مائل ہو گئے اور یہ ایک مزید قباحت تھی۔ علم کی اس قسم میں وہ کچھ بھی شامل ہے جسے باطل استدلال کرنے والے اور اپنی مرضی سے فیصلہ کرنے والے گروہوں نے اس علم سے منسوب کر رکھا ہے۔ یہ تمام امور بے اصل اور بے تُکے ہیں لہٰذا کسی بھی صورت میں ان امور کا حقیقی علم سے کوئی تعلق نہیں۔

فصل

بسا اوقات قسم اوّل کو قسم ثانی ہی سے شمار کرنے کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ اس وقت متصور ہوتا ہے جب کہ ایک علم دوسرے علم سے خلط ملط ہو جائے۔ جیسا کہ ایک فقیہ اپنی فقہ کی بنیاد کسی نحوی مسئلہ پر رکھتا ہے۔ پھر وہ اس کو ثابت کرنے کے لیے جیسا کہ ایک نحوی اسے ثابت کرتا ہے۔ ایک ایسے مسئلہ کی طرف رجوع کرتا ہے جس کا مقدمہ تسلیم شدہ نہیں ہوتا۔ پھر وہ اپنے فقہی مسئلہ کو اس کی طرف پھیر دیتا ہے۔ اسے چاہیئے تو یہ تھا کہ وہ اسے یوں پیش کرتا جیسے یہ مسئلہ علم نحو میں طے شدہ ہے۔ پھر اس پر بنیاد اُٹھاتا۔ پھر جب وہ ایسا نہ کر سکا تو اس میں، اس کی تصحیح وضبط استدلال میں کلام کرنا شروع کر دیا جیسا کہ ایک نحوی کرتا ہے۔ تو اس میں یہ آمد بلا ضرورت اور فالتو ہوئی ہے۔ اسی طرح جب اسے کسی حساب کے مسئلہ کی ضرورت پڑتی ہے تو اس میں حق یہ ہے کہ اس کا مسلمہ لائے۔ تاکہ اسی علم میں اس پر تفریع کرے۔ پھر اگر وہ بات کو یوں پھیلائے جیسے ایک حساب دان اپنے حساب کے علم میں پھیلاتا ہے۔ تو اگر اسے زیبائشی یا عقلی علم شمار کیا جائے تو بھی یہ زائد از ضرورت ہوگا۔ اور یہی ایسے تمام علوم کا حال ہے جو ایک دوسرے کی خدمت کرتے ہیں۔

اور کبھی قسم اوّل کے لیے قسم ثالث ہونے کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور علمیہ مسائل کو ان لوگوں میں فخریہ انداز سے پیش کیا جاتا ہے جو اس کے اہل نہیں ہوتے۔ یا بڑے بڑے مسائل کا ان لوگوں میں ذکر کرنا، جن کی عقل صرف چھوٹے مسائل ہی سمجھ سکتی ہے (بڑے مسائل کو ان کی عقل برداشت نہیں کر سکتی)۔ اور یہ بات مشروع تربیت کے برعکس ہے۔ ایسا شخص

مصائب میں جا پڑتا ہے۔ اسی لئے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کہا تھا کہ:

حَدِّثُوا النَّاسَ بِمَا يَفْهَمُوْنَ	لوگوں سے وہی احادیث بیان کرو
أَتُحِبُّوْنَ أَنْ يُكَذَّبَ اللّٰهُ وَ	جنہیں وہ سمجھ سکیں کیا تم یہ پسند
رَسُوْلُهُ۔	کرتے ہو کہ اللہ اور اس کے رسول
	کو جھٹلایا جائے۔

اور کبھی یہ بات سامعین کے لیے فتنہ کا سبب بن جاتی ہے۔ جیسا کہ اس کتاب میں اپنے مقام پر ذکر کر دیا گیا ہے۔ اور جب قسم اوّل کے لیے یہ مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے کہ اسے قسم ثالث میں شمار کیا جائے۔ تو اس سے تو بہتر یہ ہے کہ قسم ثانی کو قسم ثالث میں شمار کیا جائے۔ کیونکہ قسم ثالث سے قسم ثانی، اوّل سے بہر حال قریب تر ہے۔ علمی تربیت کے سلسلہ میں عالم کے لیے یہ بات درست نہیں الّا یہ کہ ان معانی کی حفاظت مقصود ہو۔ اور اگر عالم ایسا نہیں تو وہ مربی نہیں ہو سکتا، اسے خود کسی عالم کے پاس جانے کی ضرورت ہے جو اس کی تربیت کرے۔

اندریں صورت حال اس کتاب کے ناظر کے لیے کوئی گنجائش نہیں رہتی کہ وہ اس میں فائدہ دینے والی یا فائدہ حاصل کرنے والی نظر کرے یہاں تک کہ علم شریعت، اس کے اصول و فروع اور منقولات و معقولات کا پورا پورا محافظ ہو۔ تقلید پر جمار ہنے والا نہ ہو اور نہ ہی مذہب کے لئے متعصب ہو۔ کیونکہ اگر وہ ایسا ہوگا تو اس بات سے ڈرنا چاہیے کہ جو علم اسے دیا گیا ہے، خواہ وہ بذریعہ سراسر حکمت ہو، کہیں فتنہ کی صورت میں اس پر الٹ نہ پڑے۔ اور اللہ ہی راہ صواب کی توفیق بخشنے والا ہے۔

دسواں مقدمہ

مسائل شرعیہ میں جب نقل اور عقل موافقت اس شرط پر ہو گی کہ نقل کو مقدم کیا جائے اور وہ متبوع ہو اور عقل کو ثانوی حیثیت دی جائے اور وہ تابع ہو گی۔ عقل کو اپنی فکر کی جولانگاہ میں اتنا ہی آزاد ہونا چاہیئے جتنا کہ نقل اسے آزاد رہنے کی اجازت دیتی ہے اور اس پر کئی دلائل ہیں۔

پہلی دلیل: اگر عقل کو نقل کے ماخذ سے تجاوز کرنے کی اجازت ہو تو نقل نے جو حد اس کے

لیے مقرر کی ہے اس کا کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ کیونکہ فرض کے لیے ایک مقررہ حد ہے۔ اگر اس حد سے تجاوز جائز ہو تو یہ حد غیر مقید ہو جائے گی (حد نہ رہے گی) اور یہ بات از روئے شرع باطل ہے۔ ایسے ہی دوسرے امور کا بھی یہی حال ہے۔

دوسری دلیل: علم الکلام اور علم الاصول میں یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ عقل کسی کام کو نہ اچھا قرار دے سکتی ہے اور نہ برا۔ اگر ہم عقل کو اس سے آگے بڑھنے والی فرض کر لیں جو شریعت نے اس کے لیے مقرر کی ہے۔ تو عقل کسی کام کو اچھا یا بُرا قرار دے سکنے والی بن جائے گی۔ اور یہ بات بھی شریعت کے خلاف ہے۔

تیسری دلیل: اگر عقل کا تجاوز جائز قرار دیا جائے تو پھر عقل سے شریعت کو باطل کر دینا بھی جائز قرار پائے گا۔ اور یہ بات قطعاً غلط ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ: شریعت مکلّفین کے افعال و اقوال اور اعتقادات کے لیے حدود مقرر کرتی ہے۔ اور وہ ان سب امور کے لیے کفیل ہے۔ اگر عقل کے لیے کسی ایک حد سے تجاوز جائز قرار دیا جائے تو اس کے لیے تمام تر حدود میں تجاوز جائز قرار پائے گا۔ کیونکہ جو بات ایک چیز کے لیے ثابت ہو جائے، اس جیسی دوسری چیز کے لیے بھی ثابت قرار پائے گی۔ اور ایک حد سے تجاوز کا معنی اس کا باطل ہونا ہے یعنی یہ حد بذاتہ درست نہیں۔ پھر اگر ایک حد کا باطل ہونا جائز سمجھا جائے گا تو تمام حدود باطل سمجھی جائیں گی۔ اور یہ بات بظاہر محال ہونے کی وجہ سے کوئی بھی نہیں کہتا۔

چند اشکالات اور ان کے جواب

کہا جا سکتا ہے کہ یہ بیان کئی وجوہ سے مشتبہ ہے:۔

پہلا اشکال: یہ رائے فرقہ ظاہریہ کی رائے ہے۔ کیونکہ وہ نصوص کے ظاہر پر ہی توقف کرتے ہیں اس میں کسی طرح کی کمی یا بیشی کے روادار نہیں۔ نتیجۃً وہ تمام معقولات کو ناقابل اعتماد سمجھتے ہیں۔ وہ قیاس کی بھی نفی کرتے ہیں جس پر متقدمین نے اتفاق کیا ہے۔

دوسرا اشکال: یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عقل ایک عام حکم میں تخصیص کر سکتی ہے۔ جس قدر کہ اصولیین نے درج ذیل مثال میں ذکر کیا ہے:

وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيْرٌ۔ اور اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔

اور عَلٰى كُلِّ شَىْءٍ وَّكِيْلٌ۔ ہر چیز پر کارساز ہے۔

وَخَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ اور اللہ ہی نے ہر چیز کو پیدا کیا۔

اور یہ عموم کے منقتضیٰ میں نقص ہے۔ پھر اگر نقص جائز ہوا، تو پھر زیادتی بھی جائز ہونا چاہیئے کیونکہ یہ زیادتی بھی اسی معنیٰ میں ہے [1] اور اس لیے بھی کہ نقل کی حد سے نیچے توقف ایسے ہی ہے جیسے اس کے اوپر ہے۔ تو گویا آپ کے خیال کے مطابق دونوں حد کو باطل کر رہے ہیں۔ پھر جب کمی سے حد کا باطل ہونا جائز ہوا تو زیادتی کے ساتھ بھی جائز ہوگا اور جب کمی سے حد کا باطل ہونا شمار نہیں کیا جاتا تو زیادتی سے بھی شمار نہ ہوگا۔

تیسرا اشکال: اصولیین نے ایک قاعدہ مقرر کیا ہے جو اس فیصلہ کے خلاف ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ نص کو ذکر کرتے وقت اصل لفظ کے بجائے اس کا کوئی سہل الفہم اور وضاحت کرنے والا الفاظ لایا جائے تو اس نص میں اس کا حکم لگانا نادرست ہوتا ہے۔ یہ نیا لفظ بالخصوص اسی نص کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور یہ اس پر اضافہ ہے۔ اصولیین نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے اس کی یہ مثال پیش کی ہے۔

وَلَا يَقْضِي الْقَاضِيُ وَهُوَ غَضْبَانَ۔ اور قاضی غصہ کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔

انہوں نے، غضبان کا معنیٰ تشویش یا بے چینی کرنے کی وجہ سے، قاضی کو بے چینی کی حالت

---

[1] ان تین جملوں میں سے ہر دو میں تصرف ہے اور جہاں کمی جائز ہو تو زیادتی بھی جائز ہوگی اور اجمالی طور پر یہ استدلال اسی طرح سمجھا جائے گا کہ اس دلیل کے بعد نیا فائدہ حاصل ہو سکے جو یہ ہے کہ وہ دونوں (کمی اور بیشی) مطلوبہ خصوصی معنیٰ میں مشترک ہیں جس پر مصنف کے کلام ولما لم یعُدّ الخ میں اشکال کی بنیاد رکھی جائے گی الّا یہ کہ اسکی کلام ولأن میں واؤ لکھنے میں زائد ہو۔

پھر اصل دعویٰ میں غور و فکر کا مسئلہ باقی رہتا ہے جو یہ ہے کہ عقل کے ذریعہ شرعی حدود سے تجاوز یا ان کا ابطال خواہ کمی سے ہو یا بیشی سے برابر ہوتا ہے۔ اس سے جو نتیجہ نکلتا ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ عموم کے تقاضے سے نقص کو بھی تعدی شمار کیا جائے جس پر اعتراض ہو سکتا ہے اور کوئی کہہ سکتا ہے کہ میں نے یہاں جو قانون بنایا ہے تو کوئی دوسرا قانون اس کی نفی کر دے گا۔ اور وہ قانون یہ ہے کہ عقل تخصیص کر سکتی ہے کیونکہ وہ نقص ہے پھر اس تخصیص عقل پر بنا رکھی جائے اور شریعت کی حدود سے اس چیز کے کم ہونے پر شریعت ہی کے مقرر کردہ طریقے پر زیادتی کا اشکال پڑے گا۔ جیسا کہ مصنف نے تیسرے اشکال میں کمی بیشی کے اشکال کو ملحوظ رکھا ہے۔ مصنف نے

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

میں فیصلہ کرنے سے منع کیا ہے۔ اور ایسے غصہ کی حالت میں، جس میں بے چینی نہ ہو، فیصلہ کرنے کو جائز قرار دیا ہے بس آپ دیکھتے ہیں کہ انہوں نے بلا توقف نقل میں عقل کے تقاضا کے مطابق تصرف کر لیا ہے۔ اور یہ آپ کے بیان کردہ اصول کے خلاف ہے۔

ان مثالوں سے معلوم ہو جاتا ہے کہ عقل کے تصرفات سے یکسر انکار کر دینا اصول فقہ میں گویا معلوم کا انکار ہے۔

مندرجہ بالا اشکالات کے جواب

اگر ثابت شدہ اصولوں کو ملحوظ رکھا جائے تو مذکورہ بالا تصریحات میں کوئی بھی اشکال نہیں ہے مثلاً پہلے اشکال کا جواب: یہ ہے کہ یہ قیاس نے محض عقلی تصرفات کا نتیجہ نہیں۔ عقلی نے تو یہ تصرف دلائل کو ملحوظ رکھ کر اور ان کے تحت ہو کر کیا ہے اور اتنا ہی کیا ہے جتنا مطلق اور مقید کے اصول کے مطابق ممکن تھا۔ اور یہ بات کتاب القیاس میں اپنے مقام پر واضح کر دی گئی ہے۔ پھر جب ہمیں شریعت نے یہ بتلایا ہے کہ مسکوت عنہ (جس مسئلہ میں شریعت خاموش ہو) کا الحاق منصوص علیہ (جس مسئلہ میں واضح حکم موجود ہو) کے ساتھ معتبر ہے اور یہ ان امور سے ہے جن کا شارع علیہ السلام نے قصد کیا ہے اور اس کا حکم بھی دیا اور اس پر عمل کرنے کی تنبیہ بھی فرمائی تو ان باتوں کے ہوتے ہوئے عقل کا استقلال کیسے ہوا؟ بلکہ عقل تو ادلۃ شرعیہ کے ساتھ شریعت ہی کی راہ دکھاتی ہے۔ یہ شرعی دلائل اسے جہاں تک چلائیں چلتی ہے اور جہاں روک دیں تو وہیں رک جاتی ہے۔

دوسرے اشکال کا جواب: یہ جواب انشاء اللہ عموم وخصوص کے باب میں آئے گا۔ کہ جدا جدا دلائل مخصوص نہیں ہوتے اور اگر ان کا مخصوص ہونا تسلیم کر لیا جائے تو اس تخصیص کا یہ معنیٰ نہیں کہ عقل مقصود بہ لفظ میں ظاہر پر تصرف کرتی ہے بلکہ وہ یہ وضاحت کرتی ہے کہ اس حکم میں ظاہر مقصود نہیں ہے جب کہ ادلہ شرعیہ بھی اس پر دلالت کرتی ہے پس عقل کا بھی یہی معاملہ ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کے قول وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ میں عقل نے یہ تخصیص کی ہے کہ اس عموم میں سے ذات باری اور اس کی صفات کو خارج کیا جائے کیونکہ یہ بات محال ہے۔ بلکہ

(بقیہ حاشیہ) اشکال ثانی کا جواب دینے میں اپنی کوشش کو نقص کی طرف متوجہ کیا ہے اور اس طرح اسے باطل کر دیا ہے پھر کہا ہے کہ اس پر تجاوز کا قیاس کرنا صحیح نہیں اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ نقص کے اعتراض کو ملحوظ رکھا جائے جسے مصنف نے اپنے کلام میں "وھو نقص" کہا ہے یعنی یہ اشکال ہے پھر اس بات کو مقدمہ بنا کر کہا ہے کہ پھر زیادتی بھی جائز ہونی چاہیے۔ باقی صـ ۱۲۷ پر

یہاں اللہ تعالیٰ کے ماسوا سب کچھ ہے۔ اندریں صورت نقل کے مقتضیات سے عقل کو خارج نہیں کیا جا سکتا اور جب یہ صورت حال ہو تو ایسی چیزوں میں قیاس درست نہ ہوگا جو شرعی حدود سے متجاوز ہوں۔

تیسرے اشکال کا جواب: یہ ہے کہ از روئے قیاس تمام خلقت غضب سے مضطرب ہو جاتی ہے۔ اور مخاطبین میں سے اس شخص کی تخصیص کرنا جس پر یہ اضطراب لاگو نہ ہو گہرے قیاس کا کام ہے۔ پھر جب ہم معمولی غصّہ کی صورت میں اس تخصیص کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ایسا فیصلہ کرنا عقل کا کام نہیں بلکہ یہ بات تو تشویش کا معنیٰ سمجھنے سے تعلق رکھتی ہے۔ اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ معمولی غصّہ کی حالت میں اضطراب نہیں ہوتا۔ لہٰذا معمولی غصّہ کی حالت میں قاضی کا فیصلہ کرنا جائز ہوگا۔ حالانکہ اصل حکم میں یہ بات مقصود نہیں۔

اس مفہوم کے اثبات میں اصولیین بھی یہی بات کہتے ہیں کہ لفظ غضب کے اطلاق کو اس کا معنی خاص بنا دیتا ہے۔ لہٰذا تخصیص کئے بغیر ہی بات سہل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ لفظ غضبان فعلان کے وزن پر ہے۔ اور فعلان فاعلین کی صفات بیان کرتا ہے اور اپنے مادہ کے بھرپور معنی کا متقاضی ہوتا ہے۔ گویا غضبان کا لفظ استعمال ہی اس وقت ہوگا جب کوئی شخص غصّہ سے بھرا ہوا ہو۔ اسی طرح ریّان میں ریا (نمود و نمائش)، اور عطشان میں عطش (پیاس) وغیرذلک میں مادہ کے بھرپور معنی پائے جاتے ہیں مطلق صفت کے لیے یہ وزن استعمال نہیں ہوتا۔ گویا شارع علیہ السلام نے اس شخص کو منع کیا ہے جو غصّہ سے بھرا بیٹھا ہو۔ آپؐ کے کہنے کا مطلب یہ تھا کہ "سخت غصّہ" یا غصّہ سے بھرا ہونے کی حالت میں کوئی قاضی فیصلہ نہ کرے۔ کیونکہ یہ حالت بے چینی و اضطراب کی حالت ہوتی ہے۔ تو اس لغوی تشریح سے تخصیص کا معاملہ ختم ہوا اور معمولی غصہ کی حالت میں فیصلہ دینا اس حکم سے از خود خارج ہو گیا۔ یہ بے چینی تو غصّہ کی وجہ سے تھی۔ اب اگر بے چینی و اضطراب کسی دوسری وجہ سے ہو تو اسے بھی اسی پر قیاس کر لیجیے۔

---

[1] پہلے اشکال کا صحیح جواب معلوم کرنے کے لئے غور فرمائیے کیونکہ اس میں قیاس کے انکار سے زیادہ وسعت ہے جس کے جواب کی صراحت مطلوب ہے۔ گویا عقل آدلہ شرعیہ کے تابع اور اس کی خادم ہے اور یہی ہمارا دعویٰ ہے شریعت کے استقراء سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حقائق کے بدلنے اور محال امر کو جائز یا واجب بنانے میں عقل کا شریعت سے کوئی تصادم نہیں بشرطیکہ عقل محل نظر مسئلہ اور نقل میں تخصیص کے لئے استعمال کی جائے۔ رہا ان مقدمات کے بغیر ادلہ شرعیہ میں مجرد عقل کا قیاس تو یہ بات مسلم ہے کہ اس سے اشتباہ پیدا ہوگا اور مسئلہ زیر بحث کی بنیاد ہی ٹوٹ جائے گی۔ خوب سمجھ لیجیے۔

اور ملاحظہ فرمائیے کہ یہاں عقل کے تجاوز کی کوئی بات ہے؟

مندرجہ بالا مثالوں سے معلوم ہو گیا کہ ان امور میں عقل کسی صورت میں بھی نقل پر حکم نہیں لگا سکتی۔ نیز انہی مثالوں سے مذکورہ اصول کی صحت بھی واضح ہو جاتی ہے۔

گیارہواں مقدمہ

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرعی نکتہ نگاہ سے معتبر علم وہی ہے جس پر عمل کی بنیاد رکھی جا سکے تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ وہ علم ان امور میں ہو جن پر ادلۂ شرعیہ رہنمائی کرتی ہوں پس جو علم یہ تقاضا پورا کرے فی الجملہ مکلف کے لیے اسی علم کا سیکھنا ہی اس کا ہدف ہونا چاہیئے۔ اور یہ بات بھی واضح ہے کہ ایسے علم کا ادلہ شرعیہ میں محصور رہنا ضروری نہیں بس جب ایسے علم کا انحصار ادلۂ شرعیہ پر ہوگا تو گویا یہ انحصار علم شرعی کے ماخذوں (کتاب و سنت) پر ہی ہوگا۔ اور یہ بات حسب ضرورت انشاء اللہ کتاب الادلہ الشرعیہ میں بیان ہوگی۔

بارہواں مقدمہ

کسی چیز کی انتہائی تحقیق تک پہنچنے کے طریقوں میں سے سب سے زیادہ مفید طریقہ یہ ہے کہ اس علم کے ماہر محققین[1] سے علم حاصل کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا جب کہ وہ کچھ نہ جانتا تھا۔ پھر اسے علم سکھایا اور بصیرت عطا فرمائی اور دنیوی زندگی میں مصلحتوں کے راستے دکھلائے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو جو علم سکھلایا اس کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک قسم ضروری (جبلی) علم ہے۔ جو بغیر تعلیم کے اس میں موجود ہوتا ہے۔ یہ علم کہاں سے آتا ہے اور کیسے آتا ہے؟ ہم نہیں سمجھ سکتے، بلکہ وہ علم انسان کی فطرت میں ودیعت کر دیا گیا ہے جیسے بچہ کا پیٹ سے باہر آنے کے بعد پستان کی طرف لپکنا اور اسے چوسنا۔ یہ بات محسوسات سے

---

[1] اس تحقق کی تشریح بعد میں آئے گی۔

ہوئی — اور جیسے اس کا اپنے وجود کے متعلق علم، اور یہ علم کہ تقضین کبھی آپس میں جمع نہیں ہوسکتے۔ اور یہ باتیں معقولات سے تعلق رکھتی ہیں۔

اور علم کی دوسری قسم وہ ہے جو سیکھنے کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ پہلے پہل جبلی تصرفات کی طرح اس کا شعور حاصل ہوتا ہے۔ جیسے آوازوں کی مشابہت، جملے بولنا اور اشیاء کی صفات کا علم۔ یہ باتیں تو محسوسات سے ہوئیں — اور جیسے نظری علوم جن کی تحصیل میں عقل غور و فکر سے کام لیتی اور جولانیاں دکھلا سکتی ہے — یہ چیز معقولات سے تعلق رکھتی ہے۔

چونکہ ان باتوں کو سمجھنے کے لیے فکر و نظر کی ضرورت ہے لہٰذا معلم کے بغیر چارہ نہیں۔ اور اگر لوگ اختلاف کرنے لگیں تو کیا ایسے علم کا حصول معلم کے بغیر ممکن ہے یا نہیں؟ گو معلم کے بغیر بھی علم کے حصول کا امکان مسلمہ امر ہے۔ تاہم واقعۃً یہی دستور رہا ہے کہ معلم کے بغیر چارہ نہیں اور فی الجملہ اس پر سب کا اتفاق ہے گو اس کی تفاصیل میں لوگوں نے اختلاف کیا ہے جیسا کہ جمہور امت اور امامیہ — جو امام معصوم کی شرط بھی عائد کرتے ہیں — کا اختلاف ہے۔ اس معاملہ میں سواد اعظم ہی حق پر ہے جو عصمت کی شرط نہیں لگاتے کیونکہ عصمت تو صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے۔ پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ امامیہ خود بھی جاہل کے لیے معلم کی ضرورت کا اقرار کرتے ہیں خواہ یہ تعلیم علمی صورت میں ہو یا عملی ہو۔ تمام لوگوں نے واقعاتی طور پر معلم کی ضرورت پر اتفاق کیا اور معلم کی ضرورت کا عام دستور ہی اس بات کی کافی شہادت ہے کہ اس کے بغیر چارہ کار نہیں۔ اور لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ "علم کے آدمیوں میں تھا۔ پھر کتابوں میں منتقل ہوا۔ پھر بھی اس علم کی چابیاں آدمیوں ہی کے ہاتھوں میں رہیں"۔ یہ کلام بھی اس بات کا متقاضی ہے کہ علم کا حصول آدمیوں کے بغیر ممکن نہیں۔ گویا لوگوں کے نزدیک ان ہر دو مراتب کے علاوہ کوئی مقصد نہیں اور اس کی اصل درج ذیل صحیح حدیث میں موجود ہے۔

إِنَّ اللّٰهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ عَنِ النَّاسِ وَلٰكِنْ يَقْبِضُهُ يَقْبِضِ الْعُلَمَاءِ۔ [1]	اللہ تعالیٰ علم کو لوگوں (کے سینوں) سے کھینچ کر نہیں سمیٹے گا بلکہ علماء کو وفات دے کر علم کو سمیٹ لے گا (الحدیث)

[1] یہ حدیث آٹھویں مقدمہ میں گزر چکی ہے۔

اندریں صورت حال یہ معلوم ہوتا ہے کہ بلا شبہ آدمی ہی علم کی کنجیاں ہیں۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو پھر کسی محقق کے بغیر دوسرے سے علم حاصل نہ کرنا چاہیئے اور اور یہ بات بھی فی نفسہٖ واضح ہے۔ اور اس پر اہل دانش کا بھی اتفاق ہے۔ البتہ کسی خاص علم کے عالم کے لیے چند شرطیں عائد کی گئی ہیں مثلاً یہ کہ وہ اس علم کے اصول جانتا ہو اور یہ بھی کہ اصول کس کس چیز کی بنیاد بن سکتے ہیں۔ عالم کو اس علم کے مقصود کی تعبیر پر بھی قادر ہونا چاہیئے اور اس پر بھی اس سے کیا کچھ لازم آتا ہے۔ نیز اسے اس علم اور ان اصول پر وارد شدہ شبہات کی تردید کی اہلیت بھی ہونا چاہیئے۔ ان شرائط کے تحت جب ہم علوم شریعت میں ائمہ سلف صالحین کی مہارت پر نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان صفات سے درجہ کمال تک متصف تھے۔ البتہ خطاء سے محفوظ ہونے کی شرط عائد نہیں کی جاسکتی۔ وجہ یہ ہے کہ ہر علم کی فروع جب پھیل جاتی ہیں کہ کسی ایک فرع کی بنیاد کسی اصول پر رکھی جاتی ہے تو اس میں اشتباہ پیدا ہوجاتا ہے اور بسا اوقات ایک ہی علم کو مختلف اصول[1] پر تفریع کے تصور میں اشکال واقع ہوجاتا ہے یا بعض اصول کی طرف رجوع مخفی رہ جاتا ہے تو ایسے مقامات پر عالم غفلت برت جاتا ہے حالانکہ حقیقتاً ایسا نہیں ہوتا۔ یا شبہ کی وجوہ متعارض ہوجاتی ہیں تو معاملہ مشتبہ ہوجاتا ہے اور وجوہ ترجیح میں سے زیادہ راجح وجہ عالم کے ذہن سے نکل جاتی ہے اور اسی طرح کی دوسری بھی صورتیں ممکن ہیں۔ اندریں صورت عالم کو قصوروار نہ سمجھنا چاہیئے اور یہ بات اس کے امام ہونے کو اور اس کی اقتداء کو کچھ نقصان بھی نہیں پہنچاتی۔ پھر

---

[1] مصنف ؒ نے تین صورتوں کا ذکر کیا ہے۔ پہلی یہ کہ فرع کی بنیاد ایسی فرع پر ہو جو اصل پر مبنی ہو۔ تو سمجھ لیجئے کہ ان دونوں فروع کی ایک خاص اصل ہے۔ جس پر معاملہ مشتبہ ہو کر استنباط مبہم ہوجاتا ہے اور توقف کرنا پڑتا ہے۔ اور کبھی یوں ہوتا ہے کہ بعض فروع کے متعلق یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان کے لیے کن اصل کی طرف رجوع کیا جائے۔ اس صورت میں بھی توقف کرنا پڑتا ہے اور استنباط مجمل رہ جاتا ہے۔ اور کبھی ایک فرع کے متعلق یہ شبہ پیدا ہوجاتا ہے کہ دو اصلوں میں سے اسے کس اصل کی طرف لوٹایا جائے اور وجوہ ترجیح میں سے زیادہ راجح وجہ عالم سے مخفی رہ جاتی ہے تو وہ فی الواقع کسی مرجوح وجہ کو لے لیتا ہے یا توقف اختیار کرتا ہے۔ مندرجہ بالا تینوں صورتوں کی یہ مثالیں آپ پر مخفی نہ رہنی چاہئیں اور یہ سب کی سب عالم کے امام ہونے میں کچھ نقصان نہیں پہنچاتیں۔ امام مالکؒ نے بہت سے مسائل میں توقف فرمایا ہے۔ اور بہت سے مسائل ایسے ہیں جنہیں پہلے وہ ترجیح دیتے رہے مگر بعد میں رجوع کرلیا۔ اور اس کی وجہ مندرجہ بالا اسباب میں سے کوئی ایک سبب تھا۔

اگر وہ عالم ان شرائط کو پورا کرنے سے قاصر رہے گا۔ تو اسی کمی کی نسبت سے اس کے مرتبہ کمال میں بھی نقص واقع ہو جائے گا اور جب تک وہ اس نقص کو مکمل کرنے مرتبہ کمال کا مستحق نہ ٹھہرے گا۔

فصل

ایک متحقق عالم کے لیے مندرجہ بالا شرائط کے علاوہ چند علامات بھی ہیں، اگرچہ نظری سے ان میں اختلاف ہے، اور وہ تین ہیں۔

پہلی علامت | عالم کا عمل اس کے علم کے مطابق ہونا چاہیئے۔ اگر اس کا عمل اس کے علم کے خلاف ہوگا تو وہ اس کا اہل نہیں کہ اس سے علم حاصل کیا جائے اور اس کی اقتداء کی جائے۔ یہ مفہوم "کتاب الاجتہاد" میں پوری وضاحت سے مذکور رہے والحمد للہ!

دوسری علامت: یہ ہے کہ وہ اس علم کے شیوخ کا تربیت یافتہ ہو جن سے علم حاصل کیا ہو اور ان کی صحبت میں رہا ہو تاکہ اس میں بھی انہی شیوخ کی سی صفات پیدا ہو جائیں۔ سلف صالحین کی یہی شان تھی۔

سب سے پہلے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت اختیار فرمائی اور آپ کے اقوال و افعال کو اپنایا اور جس بات سے آپ نے روکا بہرحال اور بہرصورت اس پر اعتماد کیا جس بات کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارادہ کیا یا نہ کیا صحابہ کرام اس کے اصل مقصد کو سمجھتے[2] حتی کہ انہوں نے سمجھ لیا اور یقین کر لیا کہ وحی الٰہی ایسا حق

---

[1] کیونکہ ان علامات میں کوئی تو علم کے اثبات کا سبب ہوتی ہے اور وہ دوسری ہے اور کوئی وہ ہے جس پر ترتیب کا انحصار ہے اور وہ پہلی ہے جو کل کے حصول کی حیثیت سے پہلے کی بیان کردہ شرائط کے موافق ہے اگرچہ قیاس میں یہ مختلف ہوتی ہے

[2] مصنفؒ کا قول "فہم" شاید زائد ہے یا لفظ عنت سے محرف ہے اور اس سے نتیجہ یہ نکلے گا کہ اسکی دلیل قصہ عمر میں ہو جس کی دلیل وہ تمام مقدمات ہیں مثلاً (۱) مصنف کا قول در قصہ ثالث سہل بن حنیف اور (۲) مصنف کا قول کہ: اور علماء کی فرمانبرداری اور اشکال کے مواقع پر برداشت کرنا اور (۳) مصنف کا قول کہ لیکن صحابہ نے تسلیم کیا اور اپنی رائے ترک کر دی الخ اسی سے سارا واقعہ ایک نظم میں آجاتا ہے اور اسکا ایک حصہ دوسرے کا حجاب ختم کر دیتا ہے پس اس واقعے حضرت ابو بکر کے لیے تو کوئی اشکال پیدا نہ کیا بلکہ حضرت عمر شریک کیا لیکن انہوں نے بھی صبر کیا تا آنکہ برہان آشکار ہو گئی

ہے جس میں کوئی معارضہ نہیں اور ایسی حکمت ہے جس کا قانون ناقابل شکست در یخت ہے۔ اس کے دائرہ کمال میں کہیں نقص کا گزر نہیں۔ اور اس علم و یقین کی وجہ محض صحبت کی کثرت و مداومت تھی۔ اس سلسلہ میں صلح حدیبیہ[1] کے موقعہ پر حضرت عمر بن الخطابؓ کا قصہ بھی قابل غور ہے۔ جب حضرت عمرؓ نے کہا: "اے اللہ کے رسولؐ! کیا ہم حق پر اور وہ لوگ (کفار مکہ) باطل پر نہیں؟" رسول اللہ نے فرمایا: "کیوں نہیں"۔ حضرت عمرؓ نے کہا: "کیا ہمارے مقتول جنت میں اور ان کے مقتول دوزخ میں نہ ہوں گے؟" رسول اللہؐ نے فرمایا "کیوں نہیں"۔ حضرت عمرؓ نے کہا: "تو پھر اپنے دین کے معاملہ میں یہ خِفّت کیوں گوارا کر کے واپس چلے جائیں جب کہ ابھی تک اللہ نے ہمارے اور ان کے درمیان کوئی فیصلہ نہیں کیا؟" تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا "اے خطاب کے بیٹے! اللہ کا رسول میں ہوں اور اللہ مجھے کبھی ضائع نہیں کرے گا"۔

حضرت عمرؓ چل کھڑے ہوئے مگر برداشت نہ کر سکے اور غصہ کی حالت میں ہی حضرت ابوبکرؓ کے پاس آئے اور ان سے کہا وہی کچھ کہا جو رسول اللہ سے کہا تھا۔ تو حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا "بے شک وہ اللہ کے رسول ہیں اور اللہ انہیں کبھی ضائع نہیں کرے گا"۔ راوی کہتے ہیں کہ — پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کی سورہ فتح نازل ہوئی۔ پھر آپ نے آدمی بھیج کر حضرت عمرؓ کو بلایا اور سورہ فتح سنائی تو حضرت عمرؓ کہنے لگے "اے اللہ کے رسول! کیا یہ واقعی فتح ہے؟" آپ نے فرمایا "ہاں"، تو حضرت عمرؓ خوش ہو کر چلے گئے۔

یہ سب کچھ صحبت کے دوام، علماء کی اطاعت اور اشکال کے مواقع پر ان کے صبر کا فائدہ تھا میں تک کہ برہان آب و تاب کے ساتھ ظاہر ہو گئی۔ اسی واقعہ سے متعلق حضرت سہل بن حنیفؓ نے صفین کے دن لوگوں سے فرمایا: "اے لوگو! اپنی رائے کو درست نہ سمجھ لینا۔ خدا کی قسم! اگر مجھے یوم ابوجندل (یوم حدیبیہ) کے موقعہ پر رسول اللہؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کو رد کرنے کی کچھ بھی گنجائش ہوتی تو ضرور رد کر دیتا[2]۔ یہ بات حضرت سہل

---

[1] ایک لمبی حدیث کے ضمن میں اسے تیسیر میں بخاری اور ابوداؤد سے ذکر کیا۔ [2] اسے بخاری نے نکالا: اے لوگو! اپنے دین کے معاملہ میں اپنی رائے کو درست نہ سمجھو یا ایھا الناس اتھموا رایکم علی دینکم لقد رایتنی یوم ابی جندل ۔۔۔ الخ اور عنقریب مولف اس کتاب کے چوتھے حصہ احکام سوال وجواب کے تیسرے مسئلہ میں اسے بیان کریں گے۔ مذکورہ روایت سے مختلف روایت سے بھی اور بخاری کی روایت سے بھی۔

بن حنیف نے صرف اس لیے کہی کہ اس معاملہ میں صحابہ کرام کو اشکال پیش آ گیا تھا۔ اور سورۂ فتح تو اس وقت نازل ہوئی جب کہ شدت اشکال اور معاملہ کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے انہیں غم واندوہ سے دوچار ہونا پڑا تھا لیکن انہوں نے سرِ تسلیم خم کیا اور اپنی رائے کو ترک کر دیا حتیٰ کہ وحی نازل ہوئی تو ان کا اشکال واشتباہ دور ہو گیا۔

یہ واقعہ بعد میں آنے والوں کے لیے ایک مثال بن گیا۔ صحابہ کرام کی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس طرح کی روش کا تابعین نے التزام کیا۔ یہاں تک کہ وہ فقیہ بن گئے اور علوم شرعیہ میں کمال کی بلندی تک پہنچ گئے۔ اور اس دستور کی صحت کے لیے اتنی بات ہی کافی ہے۔ کہ آپ ایسا کوئی عالم نہ پائیں گے جو لوگوں میں مشہور ہو کہ اس سے علم حاصل کیا جاتا ہے مگر اس کا بھی استاد ہوگا۔ جو اس عالم کی طرح اس دور کا مشہور شخص ہوگا۔ اور جو چند گمراہ اور مخالف سنت فرقے پائے جاتے ہیں۔ ان میں یہ صفت مفقود ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے ابن حزم ظاہری کو اچھا نہیں سمجھا جاتا کہ انہوں نے استادوں سے علم حاصل کرنے اور ان سے ادب سیکھنے کو لازم نہیں سمجھا۔ حالانکہ علماء راسخین جیسے ائمہ اربعہ یا اسی پلہ کے دوسرے علماء کا ایسا دستور نہ تھا۔

تیسری علامت اپنے استاد کی پیروی[1] اور اس کا ادب کرنا ہے۔ جیسے آپ کو معلوم ہے کہ صحابہ کرام رسول کریمؐ کی اقتداء صلی اللہ علیہ وسلم کی اور تابعینؒ صحابہ کرام کی اقتداء کرتے رہے۔ اور ایسا ہی ہر دور میں ہوتا چلا آ رہا ہے۔ حضرت مالکؒ میں یہ خوبیاں درجہ کمال تک پائی جاتی تھیں لہٰذا وہ اپنے ہمسروں سے ممتاز ہو گئے۔ اگرچہ ان کے ہمسروں میں بھی یہ خوبیاں موجود تھیں مگر مالکؒ تو ان اوصاف میں مبالغہ کی حد تک مشہور ہو گئے تھے۔ پھر جب یہ خوبی ترک کر دی گئی تو بدعات نے سر اٹھانا شروع کر دیا۔ کیونکہ اقتداء کو چھوڑ دینا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ تارک کے سامنے کوئی نئی چیز آ گئی ہے اور وہ نئی چیز اپنی خواہش کی پیروی

---

[1] یہ علامت پہلی علامت سے اخص ہے کیونکہ استاد کی اقتداء اور اس کا ادب بھی حاصل کردہ علم پر عمل کرنے کا ایک حصہ ہے۔ اور مصنف کا امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کو اس علامت میں اپنے ہمسر مجتہدین سے امتیازی حیثیت سے متصف گرداننے سے یہ نتیجہ بھی نکالا جا سکتا ہے کہ علم پر عمل کرنے سے لازمی طور پر یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ وہ اپنے استاد کا پیروکار بھی ہو۔ بلکہ وہ اپنے اجتہاد کی روشنی میں عمل کو غالب کرے۔ خواہ اس سے اپنے استاد کے آداب کی نوعیت کی تابعداری کرنا ظاہر نہ بھی ہو۔ اس طرح وہ بھی ایک مستقل علامت بن جاتی ہے۔

ہے۔ اس مفہوم کو اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کتاب الاجتہاد میں بیان کیا جائے گا۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ علم صرف اسی سے حاصل کرنا چاہیئے جو اس کا اہل ہو۔ تو اب اس تعلیم کے دو طریقے ہیں:۔

پہلا طریقہ: شفوی (زبانی) ہے۔ دونوں طریقوں میں سے یہ طریق مفید تر بھی ہے اور محفوظ تر بھی ہے اس کی دو وجہیں ہیں۔ پہلی وجہ وہ خاصیت ہے جو اللہ تعالیٰ نے معلم اور متعلم کے درمیان رکھی ہے اور اس خاصیت کو ہر وہ شخص مشاہدہ کر سکتا ہے جو علم اور علماء کی تلاش میں ہو۔ کتنے ہی ایسے مسائل ہیں جنہیں ایک متعلم کتاب میں پڑھتا ہے، انہیں یاد کرتا ہے، دل میں دہراتا ہے لیکن پھر بھی انہیں سمجھ نہیں سکتا۔ پھر جب معلم اسے سکھلاتا ہے تو یکدم سمجھنے لگتا ہے اور اسے فوراً اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ اور یہ فہم متعلم کو یا تو حسب معمول احوال کے قرائن سے اور ایسے اشکالات کی وضاحت سے جن کا متعلم کے دل میں خیال تک نہیں ہوتا، حاصل ہوتا ہے یا پھر کبھی خلاف عادت امور سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ بات اللہ تعالیٰ طالب علم کو اس وقت عنایت فرماتا ہے جب وہ اپنی ضرورت کے تحت استاد کے سامنے کھڑا ہو جاتا ہے کہ اسے اس امر سے متعلق استاد کیا سکھلائے گا۔ اور یہ ناقابل انکار حقیقت ہے اور اس پر یہ حدیث بھی توجہ دلاتی ہے کہ "جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فوت ہوئے تو صحابہ کرام اپنے آپ کو بھی بھول گئے"۔ اور حنظلہ اسیدیؓ کی حدیث بھی۔ جب انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ جب وہ (خود حنظلہ) آپؐ کی مجلس میں ہوتے ہیں تو اس حالت میں ہوتے ہیں تو اس حالت میں ہوتے ہیں جسے وہ خود پسند کرتے ہیں۔ پھر جب یہ مجلس چھوڑ جاتے ہیں تو وہ حالت بھی زائل ہو جاتی ہے۔ تب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تم اسی حالت میں رہتے جس حالت میں میرے پاس ہوتے ہو تو فرشتے اپنے پروں سے تم پر سایہ کرتے"[1]

---

[1] مسلم اور ترمذی نے اسے روایت کیا۔

اور حضرت عمر بن خطابؓ نے کہا تھا: میں نے اپنے پروردگار سے تین امور میں موافقت کی۔" اور یہ سب علماء کی مجالس کے فائدے ہیں کیونکہ متعلم کے لیے استاد کے سامنے وہ کچھ کھولا جاتا ہے جو اس کے سوا نہیں کھل سکتا۔ اس کے بعد ان کے لیے ایک نور باقی رہ جاتا ہے جس کی مقدار اسی تناسب سے ہوتی ہے جس تناسب سے انہوں نے اپنے استادوں کی متابعت میں وقت صرف کیا ہوتا ہے، ان کا ادب اور ان کی اقتداء کی ہوتی ہے۔

پس یہ طریقہ ہر حال میں مفید رہتا ہے۔ متقدمین میں سے کم ہی لوگ تھے جو علم (الحدیث) کو لکھتے تھے اور وہ اس بات کو ناپسند کرتے تھے اور امام مالک نے بھی اس بات کو ناپسند کیا جب ان سے پوچھا گیا کہ ہم کیا کریں تو انہوں نے جواب دیا "تم (علم کو) یاد کرو اور سمجھو تا آنکہ تمہارے دل منور ہو جائیں پھر تم لکھنے کے محتاج نہ رہو گے۔ اور بیان کیا گیا ہے کہ حضرت عمر بن الخطابؓ بھی کتابتِ علم کو ناپسند کرتے تھے - انہوں نے تو لوگوں کو صرف اس وقت رخصت دی جب نسیان پیدا ہونے لگا اور شریعت کے مٹ جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا۔

دوسرا طریقہ: مصنفین اور دیوانوں کی تدوین کرنے والوں کی کتب کا مطالعہ ہے۔ یہ طریقہ بھی اس سلسلہ میں درج ذیل دو شرطوں کے ساتھ مفید ہو سکتا ہے:-

پہلی شرط: یہ ہے مطلوبہ علم کے مقاصد کا فہم حاصل کیا جائے اور اس علم کے عالموں کی اصطلاحات کی اتنی معرفت پیدا کی جائے جو کتابوں کے مطالعہ کے لیے کافی ہو اور یہ بات (یعنی اصطلاحات کی معرفت) پہلے طریق پر علماء سے بالمشافہی حاصل ہو سکتی ہے یا کسی ایسے طریق سے جو اس کی طرف راجع ہو۔ اور یہی اس مقولہ کا مطلب ہے کہ:

کان العلم فی صدور الرجال	علم آدمیوں کے سینوں میں ہوتا ہے۔
ثم انتقل الی الکتب، ومفاتحہ	پھر وہ کتابوں میں منتقل ہو جاتا ہے۔ پھر
بایدی الرجال:	بھی اس کی چابیاں آدمیوں ہی کے ہاتھوں میں ہوتی ہیں۔

گویا محض کتابوں سے طالب علم کو کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ علماء اس کی

ؒ امام مالکؒ کتابت کو ناپسند کرتے اور کہتے کہ میرے فتاویٰ مت لکھا کرو۔ شاید بعد میں میری رائے بدل جائے اور حکم کے متحقق ہونے سے پہلے یہ کتابت اطراف عالم میں پھیل جائے اور لوگوں کو نقصان پہنچ جائے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو وہ موطا کی تدوین کر دیتے۔

وضاحت نہ کریں۔ اور یہی کچھ دیکھنے میں آتا ہے۔

اور دوسری شرط: یہ ہے کہ مطلوبہ علم سے متعلق متقدمین کی کتابوں کا انتخاب کیا جائے کیونکہ وہ متاخرین سے اس علم کے زیادہ ماہر تھے اور یہ بات تجربہ اور تاریخ دونوں طرح سے معلوم ہو جاتی ہے۔ تجربہ کی بات کا تو کسی بھی علم سے متعلق مشاہدہ کیا جا سکتا ہے کہ متاخرین کبھی علم کے رسوخ میں اس مرتبہ کو نہیں پہنچے جس مرتبہ پر متقدمین پہنچے تھے اور ہر علم میں خواہ وہ عملی ہو یا نظری؛ یہی بات آپ کے یقین کے لیے کافی ہے۔ دین و دنیا کی اصلاح کے معاملات میں متقدمین کے اعمال متاخرین کے اعمال کے برعکس تھے تحقیق میں بھی متقدمین کے علوم پائیدار تھے۔ علوم شریعت سے متعلق صحابہ کرام کا تحقق تابعین کا سا نہ تھا، اسی طرح تابعین کا تحقق تبع تابعین سے زیادہ تھا اور اب تک یہی دستور چلا آ رہا ہے اور جس شخص نے متقدمین کی سیرت اقوال اور افعال کا مطالعہ کیا ہے وہ اس انکشاف پر حیران رہ جاتا ہے۔

رہی تاریخ کی شہادت، تو حدیث میں ہے کہ:

خیر القرون قرنی، ثم الذین یلونهم ثم الذین یلونهم [1]	سب سے بہتر میرا زمانہ ہے۔ پھر ان کے بعد والوں کا، پھر ان کے بعد والوں کا۔

اس حدیث سے یہ اشارہ ملتا ہے۔ کہ ہر بعد میں آنے والے دور کا یہی حال ہوگا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی ہے کہ:

اوّل دینكم نبوة ورحمة، ثم ملك ورحمة، ثم ملك وملك عضوض [2]	تمہارے دین کے آغاز میں نبوت اور رحمت ہے، پھر بادشاہت اور رحمت ہوگی۔ پھر بادشاہت اور جبریت آئے گی۔ پھر مطلق انسان بادشاہت ہوگی۔"

---

[1] اسے تیسیر میں پانچوں (صحاح ستہ ماسوائے بخاری) سے روایت کیا۔

[2] مولف نے کتاب الاعتصام (ج ۲ ص ۲۵۱) میں مزید ذکر کریں گے۔ اور زنا کو حلال بنا لینے کے لیے بھی روایت بیان کی گئی ہے جس کو ابراہیم الحربی نے ابی ثعلبہ سے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم روایت کیا ہے کہ "تمہارے دین کا آغاز نبوت اور رحمت ہے۔ پھر بادشاہی اور جبریت ہوگی۔ پھر مطلق الغان بادشاہی ہوگی جس میں ہر اچھی اور بری بات کو حلال بنا لیا جائے گا" اور اس نے اس روایت کی صحت کے درجہ ذکر نہیں کیا۔

اور ایسا یوں ہوگا کہ آہستہ آہستہ بھلائی کم ہوتی جائے گی اور شر پھیلتا جائے گا اور ہماری حالت بھی اسی ذیل میں آتی ہے۔ اور ابن مسعودؓ نے فرمایا:۔

ہر پچھلا سال پہلے سے برا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ پہلے سال بارشیں زیادہ ہوئیں یا وہ شادابی میں بہتر تھا یا اس سال کا امیر بہتر تھا بلکہ پچھلا سال تمہارے بہترین لوگوں اور علما کے رخصت ہو جانے کی وجہ سے برا ہے۔ پھر ایک ایسی قوم پیدا ہوگی۔ جو مسائل شرعیہ میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے۔ اور اسلام کو منہدم اور مجروح کریں گے۔

اور اسی معنیٰ کی حدیث صحیح میں بالفاظ ذیل موجود ہے:۔

ولكن ينتزعه مع قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جُهّال يستفتون فيفتون برايهم فيَضلون ويُضلون [۱]

لیکن اللہ تعالیٰ ان کا علم علماء کو فوت کر لینے سے سمیٹ لے گا۔ پھر باقی جاہل لوگ جائیں گے جن سے فتویٰ مانگا جائے گا تو اپنی رائے سے فتویٰ دیں گے۔ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ان الاسلام بدا غريباً وسيعود غريباً كما بدا، فطوبى للغرباء۔ [۲]

اسلام غریبوں سے (یا عجیب انداز میں) شروع ہوا اور اسی طرح غریبوں کی طرف (یا اسی انداز میں) لوٹ آئے گا۔ پس غرباء کو مبارک ہو۔

آپ سے پوچھا گیا کہ "غرباء کون لوگ ہیں؟" آپ نے فرمایا: جب لوگ خراب ہو جائیں تو اس وقت جو لوگ ان کو درست کرتے ہوں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ سے پوچھا گیا کہ

---

[۱] امام بخاری نے اس کو کتاب "الاعتصام بالکتاب والسنۃ" میں روایت کیا۔

[۲] اسے مسلم نے روایت کیا۔

اے اللہ کے رسول! "غرباء کون لوگ ہوتے ہیں؟" تو آپ نے فرمایا "جو لوگوں میں بگاڑ پڑنے کی حالت میں اصلاح کرتے ہیں" ۔

اور ابو ادریس خولانی کہتے ہیں۔

اِنَّ لِلْاِسْلَامِ عُرًى يَتَعَلَّقُ النَّاسُ بِهَا، وَاِنَّهَا تَمْتَلِخُ عُرْوَةً عُرْوَةً — اسلام کے کچھ حلقے ہیں جن سے لوگ لٹکے ہوئے ہیں اور وہ ایک ایک کر کے اکھاڑے جائیں گے۔

اور بعض لوگ کہتے ہیں!۔

تَذْهَبُ السُّنَّةُ سُنَّةً سُنَّةً كَمَا يَذْهَبُ الْحَبْلُ قُوَّةً قُوَّةً — سنت ایک ایک کر کے ختم ہوگی۔ جیسے کہ رسی تھوڑی تھوڑی کر کے ختم ہو جاتی ہے۔

اور حضرت ابو ہریرہ رضؓ نے جب اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد پڑھا!۔

اِذَا جَاءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ ۔ الآية — اور جب اللہ تعالیٰ کی مدد اور فتح آ پہنچی۔

تو کہنے لگے۔ "اس خدا کی قسم! جس کے ہاتھ میں میری جان ہے لوگ اللہ کے دین سے اسی طرح گروہ در گروہ نکل جائیں گے۔ جس طرح کہ وہ گروہ در گروہ دین میں داخل ہوئے ہیں۔

اور حضرت عبد اللہؓ کہتے ہیں کہ!۔

"کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیونکر کم ہوگا؟ لوگ کہنے لگے" ہاں "جیسے کپڑے کا رنگ کم ہوتا جاتا ہے یا جیسے کسی جانور کی چربی کم ہوتی جاتی ہے" حضرت عبد اللہ کہنے لگے۔ یہ بھی بات ایسی ہی ہے۔

اور جب یہ آیت نازل ہوئی :۔

اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ ۔ — آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارے دین کو مکمل کر دیا۔

تو حضرت عمر رضؓ رونے لگے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا "یہ رونا کیسا ہے؟ کہنے لگے" اے اللہ کے رسول! ہمارا دین بڑھ رہا تھا تا آنکہ وہ مکمل ہو گیا اور ہر کمال کو زوال ہوتا ہے" تو رسول اللہ نے فرمایا "تو نے سچ کہا" اور ایسے بہت سے واقعات ہیں جن سے دین و دنیا میں نقص واقع ہونے کا پتہ چلتا ہے۔ اس کی سب سے زیادہ زد علم پر پڑتی ہے۔ اندریں صورت فی الواقع علم میں کمی واقع ہو رہی ہے۔

انہی وجوہ کی بنا پر متقدمین کی کتابیں، ان کا کلام اور ان کی سیرت اس شخص کے لئے بہت مفید ہیں جو علم کے حصول میں محتاط ہو خواہ علم کوئی بھی ہو اور بالخصوص علم شریعت جو ایک مضبوط حلقہ اور ایک محفوظ پناہ گاہ ہے اور یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے میسر ہوتا ہے۔

سے ۱ اسے طبرانی نے اور ابونصر نے الاباقت میں جابر بن مسند سے روایت کیا جو اعتصام کے حاشیہ پر ہے اور طبرانی نے ان لفظوں سے الذین یصلحون اذا فسد الناس (جب لوگ بگڑ جائیں تو وہ اصلاح کرتے ہیں) مجمع الزوائد میں ذکر کیا۔

سے: اسے ابن ابی شیبہ نے عنترہ سے تخریج کیا۔ (آلوسی ج ۲ ص ۲۴۸)

تیرہواں مقدمہ

ہر علمی بنیاد جسے عملی طور پر ہدف بنایا جائے تو اس کی ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ اسے اپنی عادات میں اس طرح شامل کیا جائے۔ کہ اس کا کوئی رکن یا شرط مجروح نہ ہو۔ اگر یہ صورت ممکن ہو تو یہ بنیاد درست ہوگی ورنہ نہیں۔

اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ مطلوبہ علم کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ بظاہر اعمال اس علم کے مطابق ہی واقع ہوں خواہ یہ اعمال قلبی نوعیت کے ہوں یا لسانی ہوں یا دوسرے اعضاء سے تعلق رکھتے ہوں۔ اگر یہ اعمال بغیر کسی تخلف کے عادت میں شامل ہو جائیں تو یہی علم کی حقیقت ہے جس کو اس کی طرف منسوب کیا جا سکتا ہے اور اگر یہ عملی اختلاف کی وجہ سے اس کی طرف منسوب نہ ہو سکے تو یہ علم فاسد ہے۔ کیونکہ ایسا علم جہل میں تبدیل ہو جانے کے باب سے تعلق رکھتا ہے۔

اور علم شریعت میں اس کی مثال وہ ہے جس کو ہم اس کے اصل کی بنیاد بنا رہے ہیں یعنی اصول دین میں یہ بات تو واضح ہو چکی ہے کہ آیات قرآنی اور احادیث نبوی کے خلاف عمل کرنے سے منع کیا گیا ہے اور اصول فقہ کی رو سے تکلیف مالایطاق کا ممتنع ہونا بھی ثابت ہے پھر جن احکام کی بجاآوری میں خلاف معمول تنگی واقع ہو وہ بھی امتناع تکلیف میں شامل ہو جاتے ہیں۔ تو اس وجہ سے ہر شرعی قانون جو ان طریقوں پر جاری ہونے سے رہ جاتا ہے وہ مستعمل نہیں رہتا اور اس طرح عادتاً وہ مستقیم نہیں ہوتا۔ ایسا قانون اعتبار کے قابل نہیں ہوتا کہ اس پر کسی قاعدہ کی بنیاد رکھی جائے۔

اور یہ بات اقوال کے فہم اسلوبوں کے طریق کار[1] اور اعمال کے دخول میں واقع ہوتی ہے

---

[1] اقوال پر معطوف ہے۔ پہلے کا معنی یہ ہے کہ قول فی حد ذاتہٖ دوسرے اقوال سے قطع نظر کرکے اس سے پہلے یا اس سے بعد آئیں، فہم میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے خواہ وہ صحیح ہو یا غیر صحیح۔ البتہ اسلوبوں کے انداز سے جو فہم میسر آتا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ اسے صحیح طور پر سمجھنے کا تقاضا یہ ہے کہ سارے کلام کا ایک ہی مقصد ہو اور وہ سابق اور لاحق سے مختلف نہ ہو۔

پھر جہاں تک اقوال کے فہم کا تعلق ہے تو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔

ولن یجعل اللّٰہ للکفرین علی المومنین سبیلاً (۴/۱۴۱) — اور اللہ تعالیٰ کافروں کو مؤمنوں پر ہرگز غلبہ نہیں دے گا۔

اگر اس کو محض خبر پر محمول کیا جائے تو اس کے مخبر (اللہ تعالیٰ) کے بتلائے ہوئے نتیجہ میں دوام نہیں رہتا کہ کافر کو مؤمن پر پورے کا پورا اختیار رہے اور مؤمن کو ذلیل بنانے کی راہ نکلے۔ پس ممکن نہیں رہتا کہ اس کے معنی وہی کچھ کئے جائیں جس کی واقع تصدیق اور مطابقت کرے اور یہی اس حکم شرعی کا اثبات ہے۔ لہٰذا واجب ہے کہ اسی معنی پر محمول کیا جائے [1]

اور اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی ہے :-

---

[1] اس مقام پر بعض فضلاء نے حواشی میں لکھا ہے کہ خبر کی صورت میں اس آیت کے حکم کا تقاضا جائز ہے۔ اور مؤمنین سے مراد مسلمانوں کی وہ جماعت ہے جو استعداد، اتحاد اور ثابت قدمی سے متعلق ایمان راسخ کے تقاضوں کے مطابق عمل کرتے ہیں۔ اور مصنف کہتے ہیں کہ تاریخ اس بات پر شاہد ہے کہ جب تک مسلمان ان چیزوں پر عمل پیرا رہے وہ کبھی مغلوب نہ ہوتے۔

لیکن یہ بات چند ایسی باتوں کا تقاضا کرتی ہے جو ناقابل تسلیم ہیں۔ مثلاً وہ لوگ وہ کچھ دیئے گئے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کو آپ کی زندگی میں نہیں ملا تھا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ انہیں مکہ میں کیا ملا؟ شعب ابی طالب میں ان پر کیا بیتی ان میں سے اکثر لوگوں کی تذلیل اور حبشہ کی طرف انکی ہجرت وغیرہ یہ سب کچھ ہوا۔ انہیں میں ایک واقعہ صلیبی جنگوں کا تاریخ بھی ہے۔ یہ جنگیں اسلام کے عروج کے زمانہ میں شروع ہوئیں اور کئی صدیاں جاری رہیں۔ ان میں کبھی مسلمان فتحیاب ہوتے اور کبھی کافر جنہوں نے مسلمانوں سے ان کے علاقے چھین لیے اور بیت المقدس پر قبضہ کر لیا اور مسلمانوں کی سلطنت سکڑ گئی۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

وعد اللّٰہ الذین آمنوا منکم وعملوا الصلحت لیستخلفنھم۔ (جو لوگ تم میں سے ایمان لائے اور نیک عمل کئے ان سے اللہ کا وعدہ ہے کہ وہ انہیں حاکم بنا دے گا۔

اس معنی پر دلالت نہیں کرتا جو کہ اس آیت پر محمول کیا جاتا ہے اور جو کچھ اس پچھلی آیت میں ہے وہ بلاشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اور صحابہ کرام کو آپ کی زندگی میں بھی ملا اور حضورؐ کی وفات کے بعد بھی اور ان کے بعد مسلمانوں کو بھی کیونکہ دین کا غلبہ اور حالت خوف کی امن میں تبدیلی اس بات کو مستلزم نہیں کہ جو کچھ آیت اولیٰ سے مراد لیا جا سکتا ہے وہ اس معنی کے اعتبار سے ہو جو اسکو پہنایا جاتا ہے اور آپ دیکھتے ہیں کہ اس وعدہ والی آیت میں ایمان کے ساتھ عمل صالح کی قید بھی لگائی گئی ہے بخلاف مذکورہ آیت کے کہ اس میں کفر میں مقابلہ میں مجرد ایمان کا ذکر ہے۔ اس کے برعکس قرآن کی آیت وعدہ عمل صالح کے ساتھ مشروط ہے مخفی نہ رہے کہ اس حکم کی تطبیق کے لیے مجرد ایمان بھی کافی ہے کہ مسلمانوں کے عقود وغیرہ کے معاملات کا کافر متولی نہیں ہو سکتا یہی وہ صورت ہے۔

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ (۲/۲۳۳) — اور مائیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں۔

اگر اس آیت کے مفہوم کو مستقل حکم شرعی پر محمول کیا جائے تو یہ استمراری عمل ہوگا اور اس سے فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اگر اس معنی کو عورتوں کی عام حالت کی خبر پر محمول کیا جائے۔ تو اس سے پہلے سے معلوم شدہ چیز پر کسی زائد فائدہ[۱] کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

رہا اسلوب بیان کا مسئلہ تو اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔

لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْٓا اِذَا مَا اتَّقَوْا وَّاٰمَنُوْا (۵/۹۳) — جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے ان پر ان چیزوں کا کچھ گناہ نہیں جو وہ (شراب سے) کھا چکے جب کہ انہوں نے پرہیز کیا اور ایمان لائے۔

اس آیت میں عموم کا صیغہ ہے جو بظاہر ہر کھانے کی چیز کے شامل ہونے کا مقتضی ہے۔ اور اس شرط کے ساتھ اس کے استعمال میں کچھ گناہ بھی نہیں۔ اب دیکھیے کھانے کی جملہ اشیاء میں سے ایک شراب بھی ہے اور یہ بھی ظاہر ہے کہ شراب فہم کی روانی[۲] میں بگاڑ پیدا کرنے کے

---

[۱] مصنف نے لم یستمر نہیں کہا کیونکہ استمرار ہر دو مفہوم کی تائید کرتا ہے۔ دوسرے فہم کے متعلق مصنف کی حکایت یہ ہے کہ اس میں زائد فائدہ نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ یہ محض ایک خبر ہے جو اس آیت کے بغیر بھی لوگوں کی مشہور عادت کے مطابق جاری ہے۔ تو فائدہ کے حصول کے لیے یہ لازم ہے کہ عادت جاریہ کو حکم شرعی کے طور پر مقرر کر دیا جائے۔ جو کہ نفقات وغیرہ کے مقرر کرنے کا مرجع ہو۔ ہاں دی ہوئی مثال کے بارے میں یہ بات رہ جاتی ہے جو اس نے ذکر کی ہے کیونکہ یہ تو ایسی مثال سے اعراض ہے جو اللہ اور اس کے رسول کی خبر کے نہ ہونے کی متقاضی ہو یا جو تکلیف مالا یطاق کو مستلزم ہو یا اس میں عام عادات سے زائد تنگی ہو۔ اور اس مثال میں ان تینوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں ہے بلکہ یہ دوسرا معاملہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر ان تینوں امور سے کچھ زائد بھی ہو تو بھی کوئی نیا فائدہ نہیں دیتی۔ کیونکہ اللہ اور اس کے رسول کی خبر سے لازم آتا ہے کہ وہ ایسا نیا فائدہ دے جو پہلے معروف نہ ہو۔ پھر مصنف کا اس مثال کو اس اصل پر فرع کرنا واضح ہو جاتا ہے۔

[۲] کیونکہ تحریم شراب کی آیت نفس موضوع کے لحاظ سے شراب کے واضح طور پر حرام ہونے کا تقاضا کرتی ہے اور یہ ظاہری معنی اس کی نفی کرتے ہیں۔ اسی طرح ظاہری معنوں میں حرمت شراب کو عموم میں داخل کئے بغیر آیت کے

علاوہ ایسے نسیان کا سبب بھی ہے جس کی وجہ سے بعد میں تحریم خمر کی آیت نازل ہوئی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب شراب کو حرام کیا تو فرمایا:

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا ..... ۵/۹۳ ایمان والوں پر کچھ گناہ نہیں . . .

پس یہ آیت تحریم خمر کی ختم کر دیتی ہے۔ اس طرح اجازت اور امتناع دونوں ایک ساتھ اکٹھے ہو گئے تو مکلف کے لیے بجا آوری ممکن نہ رہی۔

اسی موقعہ سے متعلق حضرت عمر بن خطاب نے جب کہ ایک شخص نے اس آیت کی یوں تاویل کی "یہ آیت تو حرمت شراب سے پہلے جو کچھ ہو چکا اسی کی طرف لوٹنے والی ہے" تو اسے کہنے لگے کہ: جب تو اللہ سے ڈرا تو اللہ کی حرام کردہ[1] چیزوں سے از خود بچ گیا" جب کہ کسی مکلف کو یہ کہنا درست نہیں "اس طرح سے بچو" پھر اس بات کی تائید ایسی نہی سے ہوتی ہے۔ جو سخت شدت کی متقاضی ہے۔ پھر کہا گیا: "پھر اگر تم نے یہ کام کیا تو تم پر کوئی گناہ نہیں" نیز اللہ تعالیٰ نے یہ خبر بھی دی ہے کہ شراب اللہ کے ذکر سے اور نماز سے روکتی ہے۔ اور اللہ کے لیے باہم محبت کرنے والوں میں کینہ اور عداوت ڈال دیتی ہے۔ اب شراب کی حرمت کے اثبات کے بعد یہ آیت:

بقیہ حاشیہ: سباق کی ترتیب درست نہیں رہتی، کیونکہ اس سے حرمت میں نقص اور نہی اور اجازت میں اجتماع لازم آتا ہے، تو یہ تکلیف مالایطاق بن جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس کے نزول کے سبب سے غفلت کا پہلو بھی ہے کہ جب حرمت شراب کی آیت نازل ہوئی تو صحابہؓ نے کہا: ہمارے ان ساتھیوں کا کیا حال ہو گا جو فوت ہو گئے اور شراب پیتے تھے" تو یہ آیت نازل ہوئی لیس علی الذین امنوا الخ یعنی ان پر کچھ گناہ کا بوجھ نہ ہو گا کیونکہ وہ ایمان لائے اور پرہیزگار رہے اور زیادتی نہ کی اور حرمت کے بعد شراب بھی نہیں پی۔ مزید برآں اس مثال میں ظاہر کے ساتھ نص کا معارضہ بھی ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ نص ہی مقدم ہے اور یہ آیت اس مثال کیلیے کافی ہے کہ اس اسلوب میں بات جلد سمجھ میں نہ آسکے۔ اگرچہ یہاں دوسرے اسباب بھی ہیں جیسا کہ مصنف نے اپنے کلام میں اس طرف اشارہ کیا ہے مع اِھمال السبب یعنی شان نزول سے غفلت اور اسکا قول وبعد تیر اسکا قول اللہ نے خبر دی۔ اور جیسا کہ ہم نے ظاہر پر نص کی تقدیم اور اس کے لیے نص کی تخصیص کے بارے میں اشارہ کیا ہے۔

[1] یعنی اس میں ایسی شراب بھی ہے جو اس کی حرمت کے اثبات کا تقاضا کرتی ہے اور جب یہ بات ان میں شامل ہو گئی جس پر بنیاد رکھنا حضرت عمرؓ نے درست سمجھا تھا کہ اس (شراب) سے اجتناب کے بغیر کوئی تقویٰ نہیں۔ تو یہ شراب کی حرمت اور اسے ظاہر میں نہ داخل کرنے کے ثبوت کے لیے تھا۔ حضرت عمرؓ نے اس موقعہ پر یہی بات کہی اور قطعی فیصلہ کی بات نہ کی۔ مصنف کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اسی وجہ سے ایسا کہا تھا۔ خوب غور فرمالیجیے۔

إِذَا مَا اتَّقَوْا وَّآمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ ۔ (۵/۹۳) جب کہ انہوں نے پرہیز کیا اور ایمان لائے اور اچھے کام کئے۔

پہلی خبر کی گویا نفی[1] کر رہی ہے۔ پھر اگر تحریم خمر کے بعد بھی شراب پی لی جائے تو کمال تقوٰی کا وقوع ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں حرج (تنگی) ہے یا پھر یہ تکلیف مالایطاق ہے۔

رہا اسے اعمال میں داخل کرنے کا معاملہ تو یہی اس مسئلہ کا ستون ہے اور استحسان اور مصالح مرسلہ کے قول میں بھی یہی اصل ہے کیونکہ اصل جب اپنے عموم پر محمول ہونے کی وجہ سے معاملہ کو تنگی کی طرف لیجائے یا ایسی چیز کی طرف جو شرعاً یا عقلاً ناممکن ہو، تو وہ نہ درست طور پر جاری رہ سکتا ہے نہ مستعمل ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ مطلق نہیں رہ سکتا یہ ہر اس شخص کی بھی بنیاد ہے جو قرآن و سنت کے مشکل مقامات پر کلام کرتا ہے جب ان مقامات کو عموم اور اطلاق پر محمول کرنے سے مخالفت مذکورہ لازم آتی ہے، حتی کہ انہیں ایسی قیود سے مقید کر دیتا ہے جو اسے ہر جگہ پر استعمال اور استمرار کے قابل بنا دیتی ہے، تو وہ مخالفت صحیح ہو جاتی ہے۔ رخصت کے احکام اسی ضمن میں آتے ہیں جب کہ وہ اصل ان میں بطور حاکم ہو اور یہ فرق کرنے والی ہو کہ جس جگہ رخصت ہو سکتی ہے اور کس جگہ نہیں ہو سکتی۔

اور جو شخص قواعد شریعت کے اثبات کو ملحوظ نہ رکھے گا، غلطی سے محفوظ نہیں رہ سکتا بلکہ آپ اکثر دیکھیں گے کہ متشابہات کا اتباع کرنے والوں اور راہ مستقیم سے ہٹے ہوئے چند گمراہ فرقوں کے اصول میں یہی اصل مفقود ہوتی ہے۔ جیساکہ یہی چیز شیوخ متقدمین اور ائمہ مذہبین کے نزدیک اجتہاد کے مختلف فیہ مسائل میں لاحق ہو گئی۔

اب میں دو مسائل سے آپ کے سامنے مثال پیش کر دوں گا۔ جن کے بارے میں بعض شیوخ زمانہ میں مذاکرات ہوئے۔

پہلا مسئلہ وہ تھا جو کسی مغرب کے شیخ کو لکھا گیا۔ جس نے "ما یجب علی طالب الاخرۃ النظر فیہ والشغل بہ (آخرت کے طالب پر کیسی سوچ بچار اور کیا مشغولیت واجب ہوتی ہے)" کے عنوان کے تحت کہا تھا کہ: "اور اگر کسی مشغول کرنے والی چیز نے اسے نماز سے لحظہ بھر کے لیے بھی غافل کر دیا۔ تو وہ پاکیزگی سے خالی ہوا اور ساتھ ہی نماز سے فارغ

---

[1] یعنی کمال کی نفی کرتی ہے جیساکہ مصنف کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔

ہوا اگرچہ یہ چیز پچاس ہزار کے برابر ہو۔ پرہیزگاروں کا ایسا ہی دستور رہا ہے"۔ اس کلام نے مجھے اشکال میں ڈال دیا۔ اور میں نے اس شیخ کو لکھا کہ اگر تو اس سے پاکیزگی سے فراغت مطلوب ہے تو پھر صحیح ہے اور اگر اس طرح پاکیزگی سے فراغت کے ساتھ ہی نماز سے خروج بھی واجب ہے تو اس وجوب کی وجہ میں نہیں سمجھ سکا۔ اگر یہ علی الاطلاق واجب ہو تو تمام لوگوں کو اپنی جائیدادوں گھروں، قرارگاہوں، بیویوں اور اولاد وغیرہ ذلک سے دستبردار ہو جانا چاہیئے کیونکہ نماز میں انسان انہی چیزوں (کے خیال) سے غافل ہو جاتا ہے۔ اس طرح تو کسی انسان کے مال کے ساتھ شغل سے زیادہ ایسے واقعات پیش آئیں گے کہ نماز میں شغل اموال کے خیال سے وہ نماز سے خارج ہو جائے۔ نیز اگر (اموال کے بجائے) فقر ہی نماز میں شاغل ہو تو پھر کیا جائے؟ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نماز میں زیادہ خیالات (اموال کی وجہ سے نہیں بلکہ فقر کی وجہ سے پیش آتے ہیں۔ بالخصوص اگر اس شخص کے بال بچے بھی ہوں تو پھر اس مرض کا کیا چارہ کار ہوگا! اور یہ بھی حقیقت ہے کہ ہر شخص کو مذکورہ اشیاء میں سے کسی نہ کسی سے ضرور سابقہ پیش آتا ہے۔ تو کیا ہر شغل کا ہر سبب نماز سے خروج کو واجب بنا دے گا؟ یہ بات ناقابل فہم ہے۔ نماز سے متعلق فقہ و اجتہاد میں دستور تو صرف یہ ہے کہ ایسے مشغول رکھنے والے خیالات کے خلاف مجاہدہ کی کوشش کی جائے۔ ہاں کسی صاحب عزیمت انسان کے لیے اموال وغیرہ میں ایسا شغل نماز سے خروج کا سبب بن بھی سکتا ہے بشرطیکہ شرعاً اس کا امکان ہو۔ اور جس کے ہونے سے ایسا اثر نہ پڑے جو اس کو اس کے مساوی یا اس سے بڑے گناہ تک لے جائے پھر اس کے بعد ایسی نماز کے متعلق حکم دیکھا جائے گا جس (نماز) میں یہ شغل واقع ہوا تو کیا اس نمازی کے لیے نماز دہرانا واجب ہوگا یا مستحب ہوگا یا اعادہ کی ضرورت ہی نہ ہوگی؟ اس مسئلہ پر بحث کا یہ موقع نہیں اور خلاصہ یہی کچھ ہے۔

جب شیخ موصوف کو میرا خط ملا تو اس نے جواب مناسب سلام و پیغام کے بعد لکھا کہ آپ کا (یعنی میرا، مصنفؒ کا) موقف صحیح ہے، کیونکہ لوگوں کے حالات کے اختلاف کی بناء پر واقعاتی دنیا میں نماز سے خروج کے اس قاعدہ کو علی الاطلاق تسلیم کرنا اور عمل پیرا ہونا مشکل ہے۔ لہذا فقہی اصل پر اس کا اعتماد درست نہ ہوگا۔

دوسری بات ایسی پرہیزگاری سے بچنے کا مسئلہ ہے جس کی وجہ سے اختلاف ہوتا

لہ اور یہ افراد کے لیے تنگی کی انتہا ہے۔ اور تکلیف اور تکلیف بالایطاق کا مجموعہ ہے۔ نیز یہ ان مقاصد شریعت کے بھی خلاف ہے جو ضروریات اور حاجیات کی محافظت کے لیے ہیں۔ الخ لہٰذا ان پر عمل درآمد مشکل ہے۔

ہو۔ کیونکہ متاخرین میں سے اکثر اعمال تکلیفیہ میں اس سے نکل جانا ہی مطلوب سمجھتے ہیں اور انہوں نے اس مسئلہ کو متشابہات میں داخل کر دیا ہے جو مختلف فیہ ہوتے ہیں۔

میں اسی وقت سے اشکال میں پڑا رہا۔ تاآنکہ میں نے اس کے متعلق مغرب اور افریقہ کے شیوخ کو لکھا۔ اگر کوئی ایسا جواب نہ ملا جس سے دل کو تسلی ہو۔ بلکہ منجملہ وارد اشکالات کے ایک یہ بھی تھا کہ فقہ کے اکثر[1] مسائل میں اختلافات ہیں جو معمولی قسم کے نہیں ہیں جس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ شریعت کے اکثر مسائل اختلافات کی زد میں آجائیں گے۔ حالانکہ یہ بات وضع شریعت کے خلاف[2] ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسی احتیاط شدید تنگی کا باعث ہوگی۔ کیونکہ عام طور پر عبادات معاملات یا کوئی دوسرا تکلیفی امر اختلاف سے خالی نہیں کہ وہ اسے چھوڑ کر اختلاف سے بچ جائے۔ اور یہی کچھ اس دلیل کا ماحصل ہے۔

اس خط کا جواب بعض شیوخ نے یہ دیا کہ اس اختلاف سے مراد متشابہات کے مختلف فیہ مسائل ہیں۔ اور اس اختلاف کی بھی یہ صورت ہے کہ فریقین کے دلائل یا تو مساوی ہوتے ہیں اور یا متقارب ہوتے ہیں۔ فقہ کے اکثر مسائل ایسے نہیں ہیں بلکہ موصوفہ اختلافات (یعنی متشابہات کے اختلافات)، تو بہت قلیل ہیں۔

غور فکر کے مواد کا حاصل معلوم کرنے والوں میں سے جو بھی غور کرے۔ اس کے ہاں مسائل الفقہ کی ایسی شکل بہت کم ہے۔ رہی فی نفسہ ورع (شبہات سے بچنا) کی بات تو اگر اس سے مراد یہی قسم ہے تو یہ انتہائی تکلیف دہ بات ہے جس سے کوئی بچ نہیں سکتا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی کو تمام منہی عنہ امور کے لوازمات کو ذہن نشین رکھنے کی توفیق عطا فرمادے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:۔

---

[1] جمہور کسی چیز کی اکثریت کو کہتے ہیں اور یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جو شریعت کے مسائل کو ایک ایک کرکے گننے کا محتاج ہے اور مجتہدین کے درمیان بوقت اجتہاد اکثر مسائل میں اختلاف پیدا ہونے کی اطلاع مسلم بھی ہے اور ہمارے نزدیک بسند صحیح منقول بھی ہے۔ اور جیسا کہ مصنف کا کہنا ہے یہ اختلافات قابل التفات بھی ہیں۔ اور عنقریب مصنف کتاب الاجتہاد میں دس ایسے اسباب کا ذکر کرے گا جو بہت سے اختلافات کو ناقابل ذکر اختلاف بنا دیتے ہیں۔ بایں ہمہ بعد ازاں احتیاط یہ ہوگی کہ کسی ایک شرط یا رکن کی مراعات جو ایک طرف سے ہو اور دوسرا اس کا قائل نہ ہو۔ یا ایک شخص کسی چیز کو حرام سمجھتا ہو اور دوسرا نہ سمجھے۔ یا ایک وجو

حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ۔[1]

جنت تو (طبعی لحاظ سے) ناپسندیدہ امور کے گھیرے میں ہے۔

سو یہ تھا میرے خط کا جواب:

میں نے اس شیخ کو جواباً لکھا کہ: آپ نے جواب میں جو کچھ ثابت کرنا چاہا ہے وہ غیر واضح ہے۔ اس لئے کہ یہ جواب صرف اکیلے مجتہد کے لیے ہے اور مجتہد دلائل کے تعارض کے وقت تو ضرور محتاط رہتا ہے مگر اقوال کے تعارض کے وقت یہ صورت نہیں ہوتی اور ہمارے زیر بحث یہ صورت نہیں۔ رہا مقلد تو اس کے بارے میں اس مخصوص قسم کی پرہیزگاری کا مطالعہ کرنے والا یہ کہتا ہے کہ اسے اختلاف سے بچا کر اجماعی مسائل پر لایا جائے۔ اور جس شخص نے اسے فتوٰی دیا اگر وہ اختلاف رکھنے والے افضل علماء میں سے ہو تو عام لوگ، عام طور پر اسے نہیں سمجھ سکتے کہ ان اختلاف کرنے والوں میں سے کس کی دلیل قوی ہے اور کس کی ضعیف ہے۔ نہ ہی وہ یہ جان سکتے ہیں کہ آیا ان کے دلائل متساوی یا متقارب ہیں یا نہیں، کیونکہ یہ باتیں تو صرف اہل نظر ہی پہچان سکتے ہیں اور عام لوگ ایسے نہیں ہوتے۔ اور اشکال تو صرف اس صورت میں پڑتا ہے جب عادی امور میں اختلاف سے بچنے کی کوشش کی جائے جب کہ شریعت کے اکثر مسائل میں عادی امور سے اختلاف پایا موجود ہے۔ بلکہ غیر عادی امور کا اختلاف بہت کم ہے۔ جیسے متعہ میں اختلاف یا اُدھار کی وجہ سے سود لینا یا عورتوں کی دُبر کو استعمال کرنا؛ اسی طرح کی دوسری

---

[1] ... تحریم کا قائل ہو مگر دوسرا نہ ہو تو اس میں احتیاط کا کیا تقاضا ہو گا؟ رہے مباح اور مستحب یا سنت اور مباح یا کسی چیز کی تعدیم ... کی طلب اکے اختلافات سے بچنے کی پرہیزگاری باب میں داخل کرنا مقصود نہیں۔ اب اس کے بعد کیا یہ دعویٰ باقی رہ جاتا ہے کہ کیا ایسی پرہیزگاری تنگی کی شدید ترین شکل ہے؛ یہ ایسی بات ہے جو دقیق تحقیق کی محتاج ہے۔

... کا بیان عنقریب متشابہ اور محکم کی اضافی فصلوں میں آئے گا۔ [2] اس حدیث کی تکمیل یوں ہوتی ہے وحفت النار بالشہوات (اور دوزخ کو شہوات نے گھیر ا ہے) اسے مسلم، ترمذی اور احمد نے انسؓ سے روایت کیا اور مسلم نے ابوہریرہؓ ... اور احمد نے ابن مسعود سے روایت کیا۔ عزیزی نے کہا کہ اسے بخاری نے بھی روایت کیا ہے اور بخاری مسلم کی روایت ... مقامات پر حفت کے بجائے حجبت کے الفاظ ہیں۔

... ابھی ابھی ہم نے اشارہ کیا اور اختلافات کے بہت مقام ہیں۔ جلد ہی مصنف اپنے مقام پر اس بات کا اقرار کرے گا۔ آپ اس طرف رجوع فرمائیے اور ایسے اختلاف تھوڑے ہی ہیں جو عادی امور کے خلاف ہیں۔

دوسری ملتی جلتی چیزوں کا اختلاف ہے۔

نیز دلائل کا متساوی[1] یا متقارب ہونا مجتہدین کے اپنے اپنے نظریہ کے مطابق امر اضافی بالنسبت ہے۔ دو دلیلوں کی نزدیکی بعض مجتہدین کے نزدیک متساوی یا متقارب ہوتی ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہوتی۔ لہٰذا ایک عام آدمی کے لیے کوئی ایسا ضابطہ نہیں بنایا جا سکتا جس کی طرف رجوع کر کے وہ یہ معلوم کر سکے کہ اختلاف سے بچنے کے لیے کون سی باتوں سے بچنے کی ضرورت ہے اور کون سی باتوں سے نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس کے لیے مجتہد کی طرف رجوع ممکن ہے کیونکہ وہ جن باتوں سے بچنے یا نہ بچنے کا اسے حکم دے گا، وہ بھی تو اپنے ہی نظریہ اور اجتہاد کے مطابق دے گا۔ اس طرح اس ایک مجتہد کے نظریے کا اتباع گویا اس اکیلے کی تقلید ہوئی، علاوہ ازیں وہ اختلاف سے نکل نہیں سکے گا۔ بالخصوص اس صورت میں کہ وہ مجتہد یہ دعوے بھی کرے کہ اس کے مخالف کا قول ضعیف ہے اور اس کے اپنے قول کی طرح قابل اعتبار نہیں ہے۔ پھر اگر وہی آدمی کسی دوسرے مجتہد کے پاس جائے گا تو وہاں بھی یہی صورت حال پیش آئے گی۔ گویا ان امور کی اتباع کے سلسلہ میں حیرت میں ہی پڑا رہے گا اور یہ سخت کوفت کی بات ہے۔ اور جو شخص دین کے معاملہ میں سختی برتے گا تو دین اس کو مغلوب کر دے گا۔ اور یہی وہ بات ہے جس سے سائل پر اشکال واقع ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد شیخ نے جو جواب دیا وہ بھی واضح نہ تھا۔

بلا شبہ ورع اشبہات سے بچنا، فی نفسہ ایک امر شدید ہے جیسا کہ اس بات میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ تقویٰ کا التزام بھی ایک امر شدید ہے۔ مگر یہ بات ملحوظ رہے کہ یہ شدت کسی فعل کے لحاظ سے نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دین کے سلسلہ میں ہم پر کوئی تنگی نہیں کی، بلکہ یہ شدت اس لحاظ سے ہے کہ اس میں مرغوبات نفس اور بالخصوص خواہشات کو چھوڑنا پڑتا ہے۔ پھر جب ہم اس مسئلہ کے اصل دلیل پر غور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ورع کی اس خاص قسم اور دوسری اقسام میں فرق واضح ہے۔ کیونکہ ورع کی تمام اقسام وقوع کے لحاظ سے سہل ہیں۔ البتہ نفس

---

[1] مصنف اپنے قول پر توبات کے درد کی اس سے مدافعت کر رہے ہیں اور نہیں مانتے کہ ان کے دلائل متساوی ہوئے ایسے پھر بھی کہا جاتا ہے۔ اسے مجتہد کی طرف لوٹایا جائے تاکہ وہ تساوی اور تقارب کی شناخت کرے۔ مصنف نے کہا کہ ایسی باتوں میں اسے رجوع کی ضرورت نہیں۔

کی مخالفت کے لحاظ سے سخت ہیں۔ اور اختلاف سے کھل جانے سے متعلق ورع مخالفت نفس کے خیال سے پیشتر ہی اپنے قوع کے لحاظ سے سخت ہے پس شدت اور تنگی سے متعلق سائل کا مقصود واضح ہوگیا۔ اور یہ وہ بات نہیں جس کی طرف آپ نے اشارہ کیا ہے۔۔۔۔ اھ

یہ تھا وہ جواب جو میں نے شیخ موصوف کو لکھا۔ اس کے بعد میرے اور اس کے درمیان مراسلت ختم ہوگئی۔

جو شخص ان تصریحات پر غور کرے گا وہ سمجھ لے گا کہ اس شیخ کا یہ جواب نہ تو مقاصد شریعت سے مماثلت[1] رکھتا ہے اور نہ ہی اپنے وقوع میں لازماً تنگی کی وجہ سے واقعاتی دنیا میں تادیر حل سکتا ہے۔ لہٰذا اس پر تکیہ کرنا درست نہیں۔ نہ ہی اسے اصل بنایا جا سکتا ہے جس کو بنیاد بنایا جا سکے۔ اور بہت سی مثالیں ہیں جو اس اصل کے ساتھ مخصوص ہیں اور وہ بہت مفید ہیں اور اس پر ورع کے بہت سے مسائل کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے اور تشابہات میں تمیز ہو سکتی ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہو سکتا ہے کہ اشتباہ[2] کی کون سی وجہ قابل اعتبار ہے اور کون سی نہیں۔ اور اس کتاب میں انشاء اللہ ایسے مسائل کی تحقیق پیش کی جائے گی۔

---

[1] کیونکہ یہ صرف مجتہد پر لاگو ہوتا ہے مقلد پر نہیں اور مقلد پر اس کا لاگو ہونا ہی وہ اصل سوال ہے جو تنگی کی طرف لے جاتا ہے۔

[2] مجتہد پر دلائل متعارض ہو جاتے ہیں۔ مقلد پر اقوال متعارض نہیں ہوتے پس اس پر تنگی لازم نہ ہوتی۔ ہاں عقد کے بیلے آئندہ ذکر آئے گا کہ جب مقلد پر اقوال متعارض ہو جائیں تو وہ ان میں سے کسی ایک کی طرف رجوع کرے لیکن ترجیح میں امور واضحہ کا اعتبار کرے جس میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔ مثلاً ایسے آدمی کی بات قبول کرے جس کے متعلق اسے علم ہو کہ وہ اپنے علم پر عمل کرتا ہے۔

قسم دوم

کتاب الاحکام

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم
وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ وصحبہ وسلم

کتاب الاحکام

احکام شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تکلیفیہ، دوسرے وضعیہ پہلی قسم کی پھر پانچ ذیلی اقسام ہیں۔ ہم ان میں سے ہر ایک سے متعلقہ مسائل پر گفتگو کریں گے۔

پہلا مسئلہ

مباح اس حیثیت سے کہ وہ مباح ہے، نہ اس سے کسی کام کا کرنا مطلوب ہوتا ہے۔ اور نہ ہی اس کا ترک مطلوب ہوتا ہے۔ رہا اس کے ترک کے مطلوب ہونے کا معاملہ، تو اس کی کئی قابل غور باتیں ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کے نزدیک مباح وہ ہے جس کے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہو۔ اس کے کرنے یا نہ کرنے پر نہ کوئی مدح ہے اور نہ مذمت۔ پھر جب شرعاً اس کا کرنا یا نہ کرنا برابر ثابت ہو گیا اور اس کے کرنے یا نہ کرنے پر بھی اختیار ثابت ہوا تو یہ امر بھی نہیں کیا جا سکتا کہ اس کا چھوڑنے والا مطیع ہے۔ کیونکہ اس کے ترک کا مطالبہ ہی نہیں کیا گیا۔ کیونکہ طاعت تو طلب کے ساتھ ہی ہوتی ہے۔ اور جب طلب ہی نہیں تو اطاعت کیسی؟

دوسری بات یہ ہے کہ مباح اس لحاظ سے واجب اور مندوب کے برابر ہے۔ کہ ان دونوں میں بھی کسی فعل کا ترک مطلوب نہیں ہوتا۔ پھر جس طرح کسی واجب یا مندوب کے تارک کا اس کے ترک کی بناء پر مطیع ہونا شرعاً مشکل ہے۔ کیونکہ شارع علیہ السلام نے ان کے ترک کا مطالبہ ہی نہیں کیا۔ اسی طرح مباح کے تارک کو شرعی لحاظ سے مطیع قرار دینا مشکل ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ واجب اور مندوب کی مباح سے جداگانہ حیثیت ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں کسی کام کے کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے اور اس کو چھوڑنے کا مطالبہ از خود پیش آجاتا ہے جب کہ مباح میں یہ صورت نہیں ہوتی کیونکہ اس میں ترک فعل کا مطالبہ پیش ہی نہیں آتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مباح کی بھی یہی صورت ہے۔ اس میں بھی ترکِ فعل کا مطالبہ موجود ہے اور وہ ہے ترک فعل میں اختیار۔ تو اس طرح بعینہٖ ترک فعل کی طلب اور ترک فعل میں اختیار دونوں کو جمع کرنا مشکل ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مباح کے سلسلہ میں کسی کام کا کرنا اور چھوڑنا شرعاً برابر ہے۔ تو اگر مباح کے تارک کو ترک فعل کی بناء پر مطیع ہونا جائز سمجھا جائے تو اس کے فاعل کو اس کام کے کرنے کی بناء پر مطیع قرار دینا بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ مباح کام کے کرنے یا نہ کرنے کی حیثیت سے دونوں (فاعل اور تارک) برابر ہیں۔[1] اور یہ بات متفقہ طور پر غلط ہے اور نقلاً معقول بھی نہیں۔

چوتھی بات یہ ہے کہ اس بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ مباح کام کے ترک کی نذر ماننے والے پر اس نذر کو پورا کرنا لازم نہیں ہوتا کہ وہ اس مباح کو چھوڑ دے اور یہ بات نذر مانے ہوئے کام کی طرح ہو گئی اور حدیث میں ہے کہ:[2]

مَنْ نَذَرَ اَنْ يُّطِيعَ اللّٰهَ فَلْيُطِعْهُ[3] — جس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے کی نذر مانی تو اسے چاہیئے کہ وہ اللہ کی طاعت کرے۔

---

[1] آگے چل کر بیان ہوگا کہ اس میں تناقض ہے۔

[2] اس پوری دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ نذر صرف طاعت میں ہوتی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ مباح کے ترک کی نذر ماننے والے کی نذر لغو ہے تو اگر مباح کا ترک طاعت شمار ہوتا اور حدیث میں جس چیز کے پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے اس میں داخل ہوتا تو علماء ایسی نذر کو پورا کرنے پر اتفاق کرتے۔

[3] پوری حدیث یوں ہے: "ومن نذر ان يعصى الله فلا يعصه" جس نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی نذر مانی تو وہ اللہ کی نافرمانی نہ کرے۔ اسے تیسیر میں مسلم کے سوا صحاح ستہ سے روایت کیا اور جامع الصغیر میں احمد، بخاری، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ اور ابن حبان سے روایت کیا۔

تو اگر مباح کا ترک اطاعت شمار ہوتا تو نذر کے ساتھ لازم ہوتا۔ لیکن وہ غیر لازم ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ اطاعت نہیں۔ اور ایک دوسری حدیث میں ہے۔

اَنَّ رَجُلًا نَذَرَ اَنْ يَصُوْمَ قَائِمًا وَلَا يَسْتَظِلَّ فَاَمَرَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ يَجْلِسَ، وَاَنْ يَسْتَظِلَّ وَيُتِمَّ صَوْمَهُ۔[1]

ایک شخص نے نذر مانی کہ وہ روزہ رکھے گا اور اس دوران کھڑا رہے گا اور سایہ میں نہیں جائے گا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حکم دیا کہ وہ بیٹھ جائے اور سایہ میں چلا جائے اور اپنا روزہ پورا کرے۔

امام مالکؒ کہتے ہیں کہ رسول اللہؐ نے اس شخص کو اس کام کے پورا کرنے کا حکم دیا جس کا تعلق اطاعت سے تھا اور جس کام میں نافرمانی تھی اسے چھوڑنے کا حکم دیا۔ غور فرمایئے کہ اس لحاظ سے مباح کے ترک کی نذر معصیت[2] قرار پائی ہے۔

پانچویں بات یہ ہے کہ اگر تارک مباح اس کے ترک کی بنا پر مطیع ہے۔ اور ہم یہ[3] فرض کر چکے ہیں کہ شارع کے نزدیک مباح کا ترک اور فعل دونوں برابر ہیں۔ تو آخرت میں تارک کا درجہ فاعل سے زیادہ ہونا چاہیئے اور یہ بات قطعاً غلط ہے۔ کیونکہ یہ قاعدہ متفق علیہ[4] ہے کہ آخرت میں درجات دنیا کے امور کی نسبت سے ہوں گے۔ پھر جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ شرعی نکتہ نگاہ

---

[1] تیسیر کا باب النذر ملاحظہ فرمایئے۔ اس میں یہ الفاظ بھی ہیں وَلَا يَتَكَلَّمَ (بولے گا نہیں) اسے بخاری، مالک اور ابو داؤد نے روایت کیا۔

[2] مولفؒ نے امام مالک کے کلام کو ترک مباح پر محمول کیا ہے اور وہ ہے بیٹھنا اور سایہ میں جانا۔ اس نے جو کہا جو کہا۔ لیکن صحیح حدیث میں یہ بھی مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام اپنی جان کو سزا دینے کی وجہ سے حرام ہے۔ جیسا کہ آپؐ نے فرمایا: اِنَّ اللهَ غَنِيٌّ عَنْ تعذیب ھذا نفسہٗ (اللہ تعالیٰ اس شخص کے اپنی جان کو عذاب دینے سے بے نیاز ہے) تو معصیت کے فعل کی نذر بالواسطہ مباح کے ترک ہی کی صورت ہے۔

[3] دلیل کے طور پر اس فرض کے ذکر کی ضرورت نہ تھی اور مولف لازم کے باطل ہونے کے بیان میں اس کا ذکر کریں گے جہاں یہ کہہ رہے ہیں کہ: فعل مباح اور اس کا ترک ۔۔۔ الخ

[4] یہ قاعدہ کہاں سے آیا۔ حالانکہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تھوڑے عمل پر بہت اجر دیتا ہے۔ نیز یہ کہ ثواب کے کام

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

سے مباح کا فعل اور ترک برابر ہیں تو اس سے فاعل اور تارک کے درجات کی برابری بھی لازم آتی ہے۔ اور جب ہم نے طاعات میں دونوں کو برابر تسلیم کر لیا کہ تارک ہی مطیع ہے فاعل نہیں[1] تو اس سے لازم آتا ہے کہ تارک کا درجہ فاعل سے بلند ہو۔ اس بات میں تضاد بھی ہے اور یہ شریعت کے بھی خلاف ہے سوائے اس کے کہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اگر انسان ظلم کرے[2] تو اسے تو اس کا بدلہ ملے گا۔ اور اگر طاعت نہ کرے[3] تو اس میں کچھ کلام نہیں۔

چھٹی بات یہ ہے کہ اگر مباح کا ترک طاعت (نیکی) ہوتا تو قیاس کا تقاضا رہ ہے کہ مباح کو احکام شرح سے ختم کر دیا جائے اور یہ چیز اجماعاً باطل ہے۔ اور اس بارے میں کعبی[4] کی بھی مخالفت نہیں ہے کیونکہ اگر اس نے مباح کی نفی کی ہے تو یہ الزام قیاس[5] کے طور پر ہے نہ کہ عملی نظریہ سے اور ہماری بات تو ذات فعل کے نظریہ سے متعلق ہے نہ کہ جو لازم آتا ہے اس کے اعتبار سے۔ نیز کعبی نے جو کچھ بھی کہا ہے وہ فعل مباح پر سوچ کے اعتبار سے ہے کیونکہ یہ ترک حرام کو مستلزم

بقیہ حاشیہ: مقدار سے نہیں تو اب تو محض اللہ کے فضل سے ملے گا وزن کی بنا پر نہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ۔ (۵۲/۲۱)	اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد ایمان کے ساتھ ان کے پیچھے چلی تو ہم ان کی اولاد کو بھی ان کے درجہ تک پہنچا دیں گے۔

پھر اس میں کوئی مانع نہیں کہ دو چیزیں طاعات میں بالکل برابر برابر ہوں اور ان میں سے ایک کا درجہ دوسرے سے بڑا ہو، اور کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ تھوڑے عمل والی چیز مرتبہ کے لحاظ سے ارفع ہوتی ہے۔ کیونکہ اعمال کا بوجھ تو محض اللہ کے فضل سے ہوگا۔ اعمال کے تول سے نہ ہوگا۔ تو یہ ہے دلیل جسے کمزوری ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

[1] دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر مباح کا متارک ترک کی وجہ سے مطیع ہے تو لازم آتا ہے کہ مباح کے فاعل سے اس کا درجہ بلند ہو اور یہ لزوم باطل ہے کیونکہ وہ دونوں (ترک اور فعل)، درجہ میں برابر ہیں تو جو طرف بھی اختیار کی جائے گی وہی (طاعت) ہو گی۔ تو آپ کو اس رابطہ میں غور کرنا چاہیئے جو مصنف نے دلیل کے دوران اپنے کلام میں پیدا کیا ہے۔ اور اس معاملہ [illegible] کی وجہ سے بھی واقف ہونا چاہیئے۔ [2] یعنی اپنی جان پر ظلم کرے، خواہ یہ ترک مباح گفتگو کی بنا پر ہو یا اس پر عمل کرے [illegible] اسے اس پر اجر بھی ملے گا۔ ہاں اور یہ بات کوئی بھی نہیں کہتا۔ [3] مصنف کے قول کا عکس یہ ہے۔ یا مباح کے ترک کرنے سے مطیع نہ ہوا تو مباح سے اجتناب مطلوب ہوا یعنی وہ اس مفروضہ کے باوجود اس سے خالی الذہن ہے اور اس میں کسی کو بھی کلام نہیں۔ [4] کعبی کا مذہب اس کی دلیل اور اس کا رد اس مسئلہ کے بعد والی فصل میں آ رہا ہے۔ [5] یہاں کعبی نے حصر کے ساتھ قطعی فیصلہ کر دیا ہے عنقریب اس کے اس خیال کا ذکر آئے گا جو فقط از راہ احتیاط ہے۔

ہے نہ کہ ترک مباح پر سوچ بچار کے لحاظ سے۔ کیونکہ مباح کو چھوڑ دینا کسی واجب کے ادا کرنے کو مستلزم نہیں کہ وہ واجب بن جائے گا۔ اور اگر مندوب فعل کے ترک کو مستلزم نہ ہو گا تو وہ مندوب ہو گا۔ تو ثابت ہوا کہ یہ بات مباح کو علی الاطلاق رفع کی طرف لے جاتی ہے۔ اور یہ بات باتفاق باطل ہے۔[1]

ساتویں بات یہ ہے کہ محققین کے نزدیک کسی فعل کا ترک بھی اختیاری افعال میں داخل ہے تو اس صورت میں مباح کا ترک بھی مباح[2] کا فعل ہو گا۔ نیز قاعدہ یہ ہے کہ مقصد[3] کے لحاظ سے احکام کا تعلق صرف کسی کام کے کرنے یا چھوڑنے سے ہوتا ہے۔ جیسا کہ حسب ضرورت آگے ذکر آئے گا۔ اور یہ بات فعل کی طرح، ترک سے رجوع[4] کر کے اختیار کو اپنانے کو مستلزم ہے۔ پھر اگر کسی تارک مباح کا ترک سے ہی مطیع ہونا جائز سمجھا جائے تو اس کے کرنے والے کا مطیع ہونا بھی جائز ہو گا چاہیئے اور یہ تناقض محال[5] ہے۔

چند اشکالات اور ان کا جواب

اگر کہا جائے کہ یہ سب کچھ کئی باتوں کی وجہ سے معارض ہے مثلاً:۔

پہلا اشکال: مباح کام کرنا بہت سے نقصانات کا موجب ہے مثلاً:۔

۱۔ اس سے انسان دنیا کے کاموں میں یوں منہمک ہو جاتا ہے کہ بہت سے نفلی قسم کے بھلائی کے کام رہ جاتے ہیں اور طاعت کے اکثر کاموں میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔

---

[1] اور جب ایسا ہے تو یہ مطلوب نہیں اور یہی ہمارا مدعا ہے۔

[2] یعنی شریعت کے مقاصد احکام کی تشریع کے لحاظ سے ہیں۔ اور وہ ضروریات اور حاجیات کی حفاظت ہے پس حکم شرعی فعل کی طرف اس کے وجوب وغیرہ سے متوجہ ہوتا ہے جتنی کہ اس میں مصلحت ہو۔ اور یہ کیسے ممکن ہے کہ کسی چیز کا فعل بھی مصلحت ہو اور اس کا ترک بھی؟ تاکہ اس کے ترک اور فعل کی طلب کی جائے۔

[3] حتیٰ کہ ثابت ہو جائے کہ وہ شریعت کے مقاصد سے متعلق ہے اور اس پر احکام کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔

[4] کیونکہ وہ تقاضا کرتا ہے کہ شارع کے لیے مصلحت کی حفاظت کی خاطر کسی چیز کا فعل مقصود ہو اور مصلحت کی حفاظت کے لیے کسی چیز کا ترک بھی مقصود ہو۔ یہاں تک کہ اس کا حکم ان دونوں میں سے کسی ایک سے متعلق ہو۔ اور وہ فعل اور ترک کی طلب ہے پس مکلف ان دونوں کا مطیع شمار ہو گا۔

۲- یہ واجبات کو چھوڑ کر دوسرے کاموں میں مشغول رہنے کا سبب ہے۔ اسی طرح ممنوعات کا وسیلہ بھی ہے۔ کیونکہ دنیا سے فائدہ حاصل کرنے کا نشہ شراب کے نشہ کی طرح کا ہے کہ ایک دوسرے کو کھینچتا ہے تاآنکہ انسان ہلاکت کے گڑھے میں جا گرتا ہے۔ العیاذ باللہ!

۳- شریعت نے دنیا اور اس کی لذات سے متمع ہونے کی مذمت کی ہے حسب ارشاد باری تعالیٰ۔

أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا۔ (۲۰/۴۶/۲)	تم اپنی دنیا کی زندگی میں لذتیں حاصل کر چکے ہو۔

نیز فرمایا:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا۔ (۱۵/۱۱)	جو شخص دنیا اور اس کی زینت کا ارادہ کرتا ہے۔

اور حدیث میں ہے:۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ أَنْ تُفْتَحَ عليكم الدنيا كما فُتِحَتْ عَلَىٰ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ	مجھے تم پر سب سے زیادہ اس بات کا خوف ہے کہ تم پر دنیا کھول دی جائے جیسا کہ تم سے پہلے لوگوں پر کھول دی گئی تھی (الحدیث)

نیز آپ نے فرمایا:۔

إِنَّ مِمَّا يُنْبِتُ الرَّبِيعُ مَا يَقْتُلُ حَبَطًا أَوْ يُلِمُّ۔ [1]	جو کچھ فصل بہار اگاتی ہے تو جانور زیادہ کھانے سے، یا تو سُوج کر مر جاتا ہے یا اسے کوئی تکلیف لاحق ہو جاتی ہے۔

کتاب و سنت میں اس طرح کے بہت سے ارشادات مذکور ہیں۔ جو ترک مباح کے مطالبہ کے لیے بہت کافی ہیں۔ کیونکہ مباح کا تعلق دنیوی امور سے ہے۔ اس کا تعلق اخروی

---

[1] یہ حدیث پوری کی پوری تیسیر میں شیخین اور نسائی سے مذکور ہے۔ اور یہاں درج شدہ حدیث میں بعض الفاظ میں اختلاف ہے۔

امور سے نہیں ہوتا کیونکہ وہ مباح ہے۔

۴۔ مباح کاموں کے درپے ہونا آخرت میں حساب لمبا ہونے کا سبب ہے۔ کیونکہ حلال کاموں کا بھی حساب ہوگا اور حرام کاموں کا بھی [۱]

اور کسی صحابی سے، جو آپؐ کے کھانے کے لیے کوئی چیز لایا تھا، روایت ہے کہ آپ نے فرمایا :۔

اعزلوعني حسابها۔ اس کا حساب مجھ سے الگ کر دو۔

اور عقلمند جانتا ہے کہ طولِ حساب بذات خود ایک طرح کا عذاب ہے۔ اور اللہ کے حضور کھڑے ہونے سے جلد از جلد جنت کی طرف چلے جانا ایک بہت بڑا مقصد ہے اور مباح کام اس سے روکتے ہیں۔ تو پھر جب اس کا ترک شرعی لحاظ سے افضل ہوا تو اسی کا نام طاعت ہے۔ گویا ترک مباح طاعت ہی ہے۔

پہلے اشکال کا جواب : اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ مباح کے مباح ہونے کی وجہ سے نقصان دہ ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور اس کی وجوہ درج ذیل ہیں :۔

۱۔ بحث صرف اصل مسئلہ میں ہے کہ مباح صرف اس حیثیت سے مباح ہوتا ہے کہ وہ متساوی الطرفین (فعل اور ترک میں برابر) ہوتا ہے کلام اس میں نہیں جب کہ وہ کسی دوسرے کام کا ذریعہ بن رہا ہو۔ کیونکہ اگر وہ کسی ممنوعہ کام کا ذریعہ ہوگا تو وہ بھی ممنوع ہوگا۔ اندریں صورت وہ سد ذرائع کی حیثیت سے ممنوع ہوگا نہ کہ مباح ہونے کی وجہ سے۔

اور اس قول کی بھی یہی حیثیت ہے جو کسی نے کہا تھا کہ :

---

[۱] عراقی نے اپنی تکلیف "تخریج لاحادیث الاحیاء (العلوم) میں کہا ہے :- ابن ابی الدنیا نے اور بیہقی نے شعب الدین میں موقوفاً علی ابن ابی طالب سے منقطع اسناد کے ساتھ اور لفظ حرامها النار کے ساتھ روایت کیا ہے اور میں نے اسے مرفوع نہیں پایا اھ اور اس نے اسے حدیث سے ذکر کیا جو لوگوں کی زبانوں پر گردش کرتی ہے اور جو شیخ زین الدین عبدالرحمٰن بن علی بن محمد بن عمر بن الربیع الشیبانی کی حدیث سے ہے۔ مؤلف نے یہی الفاظ ذکر کئے ہیں جو ابن ابی الدنیا اور بیہقی کی روایت کے ہیں اور اس کی سند منقطع ہے اور مسند الفردوس میں علی ابن عباس سے مرفوعاً باب کے عنوان کے الفاظ میں مذکور ہے اور رموز الحدیث میں دارقطنی سے اور دیلمی سے ابن عباس سے یوں روایت کیا ہے "ویا ابن آدم ما تصنع بالدنیا، حلالها حساب وحرامها عذاب"

کنا ندع مالا بأس به حذراً لما به الباس۔[1]	ہم اس کام کو بھی چھوڑ دیتے تھے جس میں کچھ حرج نہ ہوتا تھا۔

کیونکہ ہم ڈرتے تھے کہ کہیں ایسے کام میں نہ جا پڑیں جس میں کچھ حرج ہو۔"

اور یہ روایت مرفوعاً بھی بیان کی گئی ہے۔ اور ایسا ہی ان تمام اقوال کا حال ہے جو اس باب سے متعلق ہیں۔ گویا دنیا کی مذمت محض اس لیے ہے کہ وہ تکالیف شرعیہ کو چھوڑنے کا سبب بنتی ہے[2]۔ نیز کبھی اس سبب کا تعلق مباح سے بھی ہوتا ہے، جو اپنے سابقہ، لاحقہ یا قرائن کے لحاظ سے غیر مباح بھی بن جاتا ہے۔ جیسے وہ مال[3] جس کی زکوٰۃ ادا نہ کی جائے یا گھوڑا جسے سوال سے بچنے کی خاطر رکھا جائے مگر اس کی سواری میں اللہ کے حق کو فراموش کر دیا جائے۔ ایسے ہی دوسرے امور کی بھی یہی صورت ہے۔

دوسرا اشکال اور اس کا جواب: جب ہم مباح کے وسیلہ ہونے پر نظر ڈالتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ علی الاطلاق اس کا ترک افضل نہیں ہے۔ بلکہ اس کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ مباح کسی ممنوعہ چیز کا ذریعہ بنے۔ اس صورت میں اس کا ترک ہی مطلوب ہے۔ دوسری قسم یہ ہے کہ وہ اوامر کا ذریعہ بنے جیسا کہ اخروی امور میں مددگار ثابت ہو، چنانچہ حدیث میں ہے۔

نعم المال الصالح للرجل الصالح[5]	صالح آدمی کے لیے صالح مال کیا ہی اچھا ہے۔

نیز حدیث میں آیا ہے کہ:۔

ذهب اهل الدثور بالاجور	مالدار لوگ اجر لے گئے اور بلند درجات

---

[1] یعنی جس چیز میں فی نفسہ کچھ حرج نہیں مبادا وہ کسی ایسے کام میں جا پڑے۔ جو ایسے کام کا ذریعہ ثابت ہو جس میں فی الواقع حرج ہو۔

[2] اپنے ماقبل سے عام، ذریعہ کے ساتھ خاص یعنی لاحقوں کے ساتھ خاص۔

[3][4] ایک ہی نوع کی دو مثالیں جو بظاہر ملتی جلتی معلوم ہوتی ہیں۔ اور ان کا لاحقوں سے ہونا درست ہے۔

[5] احمد نے اسے روایت کیا جیسا کہ مناوی کی "کنوز الحقائق" میں ہے۔ عراقی نے بھی اسی سے "تخریج احادیث الاحیاء" میں ذکر کیا ہے۔ اسے احمد، ابو یعلیٰ اور طبرانی نے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے اچھی سند کے ساتھ روایت کیا ہے۔

والمدرجات العلیٰ والنعیم المقیم۔ الی ان قال ذلک فضل اللہ یوتیہ من یشاء[1]	اور قائم رہنے والی نعمتیں بھی۔ تاآنکہ آپ نے فرمایا۔ یہ تو اللہ کا فضل ہے جسے چاہتا ہے دیتا ہے۔

بلکہ حدیث میں تو یہاں تک آیا ہے کہ:

ان فی مجامعۃ الاھل اجرًا، وان کان قاضیاً لشھوتہ لانہ یکف بہ علی الحرام۔	اپنی بیوی سے مجامعت پر بھی اجر ہے اگرچہ اس سے انسان کی شہوت پوری ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ اسے حرام سے بچاتی ہے۔

اور شریعت میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ لہٰذا مباح جب کسی مامور بہ کام کا ذریعہ بنے گا تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جس کا وہ ذریعہ بنا۔

اور تیسری قسم یہ ہے کہ وہ کسی چیز کا ذریعہ نہ ہو۔ اس وقت وہ مطلق مباح ہوگا۔

اور ماحصل یہ ہے کہ جب مباح اپنے غیر کا ذریعہ بنے گا تو اس پر اسی غیر کا حکم لگے گا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

<u>تیسرا اشکال اور اس کا جواب</u>: یہ ہے کہ کہا جائے کہ ترک مباح علی الاطلاق طاعت ہے اس لیے کہ وہ ممنوع امور کا وسیلہ بنتا ہے۔ تو یہ بات اپنے ہی مثل سے معارض ہے جو یہ کہا جاتا ہے کہ "بلکہ مباح کام کرنا علی الاطلاق طاعت ہے"! کیونکہ ہر مباح کا ترک حرام ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ فعل مباح کے وقت تمام محرمات کو چھوڑنے سے نفس ان تمام محرمات کو نظر انداز کر کے مباح کی طرف متوجہ ہو جاتا ہے اور یہ دوسرا کام ہی بہتر ہے[2] کیونکہ اس مقام پر کلیہ درست ثابت ہوتا ہے اور یہ کہنا درست نہیں کہ ہر مباح کسی حرام یا ممنوعہ کام کا وسیلہ ہوتا ہے۔ تو ثابت ہوگیا کہ یہ پیدا کردہ اعتراض اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ ترک مباح طاعت ہے۔

---

[1] اسے مسلم نے روایت کیا ہے۔

[2] کیا کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ فعل مباح کا ترک واجب ہوتا ہے اور کوئی شخص اسے کسی حرام کام کی وجہ سے نہیں چھوڑتا۔ غور فرمایئے۔

[3] یعنی یہ معارضہ لائی گئی دلیل سے قوی تر ہے۔ کیونکہ یہ کلی ہی اصل دلیل کے خلاف ہے۔

رہی یہ بات کہ مباح طول حساب کا سبب بنتا ہے تو اس کا جواب کئی وجوہ پر مشتمل ہے۔

پہلی: وجہ یہ ہے کہ اگر مباح کے فاعل کا حساب لیا جائے گا تو ضروری ہے کہ اس کے تارک کا اس کے ترک کی بنا پر بھی حساب لیا جائے، کیونکہ ترک فعل بھی ایک فعل ہے اور اس لیے بھی کہ اس کے فعل اور ترک کی نسبت شرعی لحاظ سے برابر ہے۔ اس طرح مباح کے قانون پر تناقض واقع ہو گیا اور یہ محال ہے اور جن باتوں سے یہ صورت حال پیش آئے ان کا بھی یہی حکم ہو گا۔ نیز جب یہ قبول کر لیا گیا کہ حلال کا حساب ہو گا۔ پھر یہ بھی طے کر لیا گیا کہ تارک کا حساب نہیں ہو گا۔ حالانکہ وہ حلال کی طرف آ رہا ہے اور وہ حلال اس کا ترک ہے تو گویا حلال کام طول حساب کا سبب بن گیا اور اس کا سبب تبدیل ہو گیا۔ کیونکہ طول حساب کا نتیجہ بھی تو مباح کے فرضی طور پر حلال ہونے سے نکالا گیا ہے اور یہ قولی تناقض ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر حساب ترک کی طلب کو سبب بنا سکتا ہے تو لازم آئے گا کہ طاعات کا ترک طلب کیا جائے اس لیے کہ ہر ایک چیز کے متعلق سوال ہو گا جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ (۷:۶)	ہم ان لوگوں سے بھی ضرور پوچھیں گے جن کی طرف رسول بھیجے گئے تھے اور رسولوں سے بھی یقیناً پوچھیں گے۔

پس رسولوں (علیہم الصلاۃ والسلام) پر یہ بات پختہ ہو گئی کہ ان سے رسالت اور شریعت کی تبلیغ کے سلسلہ میں سوال کیا جائے گا۔ اور یہ بات ان کو لانے سے مانع نہیں ہے اور یہی صورت حال تمام مکلفین کے لیے ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ طاعات کی طلب اس کے ترک کی طلب سے متصادم ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی مباح ہی کی طرح ہے۔ اس کے ترک کی طلب پر اس میں دیا گیا اختیار معارض ہو جاتا ہے۔ جب کہ شارع کے قصد کے مطابق مباح کے فعل اور اس کے ترک دونوں ایک ہی مقام پر ہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ حلال کو پا لینے پر حساب کے بارے میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے، کہا جا سکتا ہے کہ نفس مباح کے علاوہ وہ کسی خارجی امر کی طرف راجع ہے۔ کچھ کھانے کی ایک خاص

صورت یقیناً مباح ہے۔ اور اس کے لیے۔ مقدمات، شرائط اور لاحقے بھی ہیں جن کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ توجب ان باتوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ توجب ان باتوں کا لحاظ رکھا جائے گا تب کھانا مباح ہوگا۔ اور اگر ان کا لحاظ نہ رکھا جائے گا تو اس کا وسیلہ اور حاصل شدہ چیز سب غیر مباح ہوں گے۔ مختصراً مباح کے لیے۔ جیسا کہ اس کے علاوہ دوسرے افعال کے لیے بھی۔ کچھ ارکان، شرائط، موانع اور لاحقے ہیں جن کا لحاظ رکھا جائے گا۔ اور اس سلسلے میں ترک پورے کا پورا فعل کی طرح ہے توجب وہ کسی فعل کے لیے وسیلہ بنے گا تو اس سے متعلق پرسش ہوگی۔ اسی طرح جب وہ ترک فعل کا سبب بنے گا تو اس کے متعلق بھی پرسش ہوگی۔

کہا جا سکتا ہے کہ فعل کے لیے بہت سی شرائط ہیں، موانع ہیں اور وہ اپنے ارکان کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ لیکن ترک میں یہ صورت نہیں یعنی اس کی شرائط بھی کم اور موانع بھی کم ہوتے ہیں اور کبھی تو ترک کے لیے صرف قصد ہی کافی ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مباح کی حقیقت یہ ہے کہ خواہ وہ ترک ہو یا فعل، مقدمات کے بغیر پیدا نہیں ہوتا اگرچہ محض اس کا قصد ہی ہو۔ نیز اس کے بھی کچھ حقوق ہیں جو ترک سے بھی ایسے ہی تعلق رکھتے ہیں جیسے فعل سے رکھتے ہیں۔ خواہ یہ حقوق اللہ تعالیٰ کے ہوں یا آدمیوں کے ہوں یا دونوں کے اکٹھے ہوں اور اس پر دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

وان لنفسك عليك حقا،	تم پر تمہارے نفس کا بھی حق ہے اور تمہاری
ولاهلك عليك حقا فاعط	بیوی کا بھی حق ہے۔ تو ہر ایک کو حقدار
كل ذي حق حقه [1]	کو اس کا حق ادا کرو۔

اور حضرت سلمان رضی اللہ عنہ اور حضرت ابو درداء کی حدیث میں بھی غور فرمائیے جس سے آپ پر اس مفہوم کی وضاحت ہو جائے گی کہ فعل ہو یا ترک۔ اور بالخصوص مباح کی صورت میں اس لحاظ سے کچھ فرق نہیں۔ اور حساب کا تعلق تو ترک کے طریقہ سے ہے جیسا کہ فعل کے طریقہ سے ہے۔ جب یہ صورت حال ہو تو ثابت ہو گیا کہ حساب اگر مباح کے طریقہ کی طرف راجع ہوگا

---

[1] اسے بخاری اور ترمذی نے روایت کیا۔
یہ بعینہ وہ حدیث ہے جس کی ابتداء کا یہ حصہ یہاں کم ہے۔ یعنی فَاِنَّ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا (اور تم پر تمہارے پروردگار کا جو حق ہے۔)

تو فعل اور ترک برابر ہوں گے۔ اور اگر وہ نفس مباح یا ایک ساتھ ان دونوں کی طرف راجع ہوگا تو بھی ترک اور فعل برابر ہوں گے۔ نیز اگر مباح کے تقاضے بھی وہی کچھ ہوں جو ترک کے تقاضے ہیں تو عدم ترک کے بھی وہی تقاضے ہوں گے۔ کیونکہ یہ ان احسانات سے ہے جو اللہ نے اپنے بندوں پر کیے ہیں۔ کیا آپ اللہ تعالیٰ کے اس قول کو نہیں دیکھتے کہ:

وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلْأَنَامِ۔ الی قولہ	اور زمین کو مخلوقات کے لیے بچھا دیا الی قولہ۔
۔يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ (۵۵ / ۱۰ تا ۲۲)	۔ان دونوں (سمندروں) سے موتی اور مرجان نکلتے ہیں۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لتاکلوا منه الی قوله لعلكم تشكرون (۱۴/۱۶)	اور تمہارے لیے زمین و آسمان کے درمیان جو کچھ ہے سب کو مسخر بنا دیا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ ... مِنْهُ	اور وہ ذات جس نے سمندر کو مسخر بنا دیا۔ الی قولہ۔ تاکہ تم اس کا شکر ادا کرو۔

اور ایسے ہی دوسری بھی آیات ہیں جن میں واضح طور پر اللہ کی نعمتوں کے احسان کا ذکر کیا گیا ہے اور ان سے ان چیزوں کے حصول، ان سے فائدہ اٹھانے اور بعد ازاں ان پر شکر ادا کرنے کا مقصد سمجھا جا سکتا ہے۔ جب یہ صورت حال ہو تو جو قصداً ترک کیا جائے گا اس کے متعلق پوچھا جائے گا کہ "تم نے کیوں ترک کیا تھا اور اس سے کیوں منہ موڑ لیا تھا؟ اور جو چیز اللہ نے تمہارے لیے حلال کی تھی اس کے حصول میں تمہیں کیا چیز مانع ہوئی تھی؟" پس یہی سوال دونوں صورتوں میں ہوگا اور انشاء اللہ جلد ہی "المباح الخادم لغیرہ" کے بیان میں اس کا ذکر آئے گا۔

ان جوابوں میں سے اکثر جواب جدلی (الزامی) قسم کے ہیں۔ اور جواب باصواب

یہ ہے کہ مباح کا حصول اس وقت درست نہیں ہوتا جب کہ اس کا فاعل علی الاطلاق اس پر جانچ کرنے والا ہو۔ اور وہ تو صرف شکر میں کمی کی ہی جانچ کرتا ہے یا تو اس کے حصول و اکتساب کی صورت میں ہوگی یا تکالیف شرعیہ پر مدد لینے کی صورت میں۔ تو جس شخص نے اس طرح اپنے نفس کا محاسبہ کیا اور جو اسے حکم دیا گیا تھا اس پر عمل کیا تو بلاشبہ اس شخص نے اللہ کی نعمتوں کا شکر ادا کیا۔ اسی سے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ ؟ — الی قولہ خَالِصَةً يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ (۷/۳۲)۔

(اے پیغمبر! آپ ان لوگوں سے، کہہ دیجیے کہ اللہ کی (بنائی ہوئی) زینت کو کس نے حرام کیا ہے؟ (الی قولہ) اور قیامت کے دن بالخصوص۔

یعنی اس میں مواخذہ نہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فَاَمَّا مَنْ اُوْتِیَ كِتٰبَهٗ بِيَمِيْنِهٖ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَّسِيْرًا (۸۴/۹-۸)

تو جس شخص کو اسکا اعمال نامہ اس کے دائیں ہاتھ میں آیا گیا اس سے آسان سا حساب لیا جائے گا۔

اور اس کی تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں بیان فرمائی کہ وہ محض پیشی ہوگی۔ ایسا حساب نہیں ہوگا جس میں مناقشہ اور عذاب ہو۔ ورنہ مباح نعمتیں قیامت کے دن صرف مومنوں کے لیے نہ ہوتیں۔ یہی بات اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے معلوم ہوتی ہے۔

وَلَنَسْـَٔلَنَّ الَّذِيْنَ اُرْسِلَ اِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ الْمُرْسَلِيْنَ (۷/۶)

ہم یقیناً اُن لوگوں سے بھی سوال کریں گے جن کی طرف رسول بھیجے گئے تھے اور رسولوں سے بھی کریں گے۔

یعنی رسولوں کی پوچھ کچھ اور مباحات کے حصول میں اسلاف کے احوال بھی یہی کچھ ثابت کرتے ہیں۔ اور جلد ہی ہم اس کے بعد اس کا ذکر کریں گے۔

دوسرا معارضہ

جو کچھ اوپر بیان ہوا ہے وہ صحابہ کرام رضؓ، تابعین، سلف صالحین اور علمائے متقدمین کی روش کے خلاف ہے وہ لوگ تو اکثر مباحات سے بچتے تھے اور یہ بات ان کے تواتر سے منقول ہے۔ وہ اپنے کھانے پینے، سواری اور مکان میں فضول خرچیوں اور عیاشیوں سے بچتے تھے اس سلسلے میں صحابہ کرام سے حضرت عمر بن الخطاب، حضرت ابوذر، حضرت سلمان فارسی، حضرت ابوعبیدہ بن الجراح، حضرت علی رضؓ

ابی طالب اور حضرت عمار وغیرہم رضی اللہ عنہم زیادہ مشہور ہیں۔

اور جو کچھ ابن حبیب نے کتاب الجہاد میں اور داؤدی نے کتاب الاموال میں بیان کیا ہے اس کا بھی مطالعہ کیجئے کیونکہ اس میں (ان امراض سے) شفا ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ ان سلف صالحین نے مباح کو مباح ہوتے ہوئے ترک کیا۔ اور اگر مباح کا ترک طاعت نہ ہوتی تو وہ ایسا نہ کرتے۔

دوسرے معارضہ کا جواب

اس کے جواب میں درج ذیل وجوہ پر غور فرمائیے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ سب ان کے احوال کی حکایات ہیں اس مسئلہ میں ان کا نظریہ معلوم کئے بغیر محض ان کے احوال سے دلیل لانا سود مند نہ ہوگا۔ پھر یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کا ایسی باتوں کو ترک کرنا محض مباح ہونے کی وجہ سے ہو۔ اس ترک کے لئے کسی دوسرے مقصد کا امکان بھی موجود رہے۔ اور ہم انشاء اللہ جلد ہی یہ ذکر کریں گے۔ کہ محض احوال کی حکایات سے احتجاج غیر مفید ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایسا معارضہ تو نقیض باتوں میں بھی ممکن ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میٹھی چیزوں اور شہد کو پسند فرماتے تھے اور گوشت بھی کھاتے تھے بالخصوص دستی کا گوشت آپ کو بہت پسند تھا۔ آپ کے لئے پانی میٹھا اور ٹھنڈا بنایا جاتا۔ منقہ اور کھجور سے نقوع (پانی میں بھگونے سے) تیار کیا جاتا۔ آپ کستوری کی خوشبو لگاتے اور اپنی بیویوں سے محبت کرتے تھے۔ نیز ایسی ہی بہت سی باتیں صحابہ، تابعین اور علمائے متقدمین سے بھی منقول ہیں جو اس بات کی متقاضی ہیں کہ ان باتوں کا ترک ان کے نزدیک مطلوب نہیں تھا۔ اس سے قطع نظر اگر ان باتوں کا ترک ان کے نزدیک شرعاً مطلوب ہوتا تو وہ ان کے طرف بھی ایسے ہی لپکتے جیسے وہ ہر نیکی اور تطوع کے لئے منزل اور درجات کے حصول کے لئے لپکتے تھے۔ جبکہ خلقت میں سے کوئی بھی ان کی طرح بھلائی کے کاموں کی طرف نہیں لپکا تھا۔ اور نہ ہی کوئی مومن بھائی اس کے قریبی اور بعید کے دور میں ان کی میزبانی اور مال میں ان کا شریک بن سکا۔ جس شخص نے ان بزرگوں کی سیرتوں کا مطالعہ کیا ہے وہ یہ باتیں خوب جانتا ہے بایں ہمہ وہ اصولی طور پر مباح کے تارک نہ تھے۔ تو اگر ترکِ مباح مطلوب ہوتا تو وہ یقیناً اسے جانتے اور بغیر استثنا کے اسی کے مطابق عمل کرتے۔ لیکن انہوں نے ایسا نہیں کیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ترکِ مباح ان کے نزدیک مطلوب نہیں تھا۔ بلکہ ان بزرگوں میں سے بعض نے کبھی یہ ارادہ کیا کہ ان مباحات میں سے کچھ چیزوں کو چھوڑ دیں تو انہوں نے اس کو اس سے منع

کیا: اور اس سلسلہ میں بہت سے دلائل موجود ہیں۔ نیز آپ مقدمات ابن رشد میں باب المفاضلۃ بین الفقر والغنیٰ کبھی[1] ملاحظہ فرمائیے۔

تیسری وجہ[1] یہ ہے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ بزرگوں نے مباح میں سے کچھ چیزوں کو اس کے ترک پر ثواب طلب کرنے کی نیت سے چھوڑا تھا تو وہ فقط مباح ہونے کی وجہ سے نہ تھا بلکہ پہلے پیش کردہ دلائل کی روشنی میں یہ ترک خارجی امور سے متعلق تھا اور یہ بات ترک کے غیر مطلوب ہونے کو کچھ نقصان نہیں پہنچاتی۔

ان کے مباح کو ترک کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہ کبھی عبادات میں مانع اور بھلائی کے کاموں میں حائل ہو جاتا ہے۔ تو یہ چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ ثواب کے کاموں کی طرف مائل ہوں۔ یہ بات مطلوبہ چیز تک پہنچنے سے تعلق رکھتی ہے۔

جیسا کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس بہت سا مال آیا۔ مباح کی شکل میں آپ کے لئے ہر طرح کی گنجائش بھی تھی مگر آپ نے وہ سب کچھ صدقہ کر دیا اور اپنی زندگی کو قائم رکھنے کے لئے نہایت قلیل مقدار میں کھایا پیا۔ لیکن اس وسعت کو چھوڑنے سے ان کا مقصد نہیں تھا کہ مباح کا چھوڑ دینا مطلوب تھا اور یہی بات مقام نزاع ہے۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض لوگوں میں مباحات کی رغبت موروثی طور پر موجود ہوتی ہے جن پر ان کی اپنی پسند کا دخل نہیں ہوتا۔ اور اس نیت کی نسبت اس کی پسندیدہ عادات کے مطابق ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ اپنی طبیعت کے تقاضا کے مطابق مباح کو ترک کر دیتا ہے جیسا کہ ایک روایت میں آیا ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ شام کے سفر

---

[1] فقر و غنا سے مصنف لوگوں میں مفاضلہ میں بڑا اختلاف کیا گیا ہے تو وہ محض ان صفات سے تعلق رکھنے والے اعمال صالحہ کی بنا پر ہے۔ پس مسئلہ اور ان میں سے کسی ایک کے دلائل کا رد و قبول محل نظر ہے پس اس اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں جو یہاں وارد کیا گیا ہے کیونکہ فقر و غنی مفاضلہ کی میزان میں تولنے کے لئے وضع نہیں کئے گئے۔ تفاضل کا انحصار تو صرف عمل صالح کی مقدار پر ہے۔ اس سلسلہ میں مولف اس کتاب کے آخر میں بعنوان "فی التعارض والترجیح" ایک قیمتی بحث پیش کریں گے۔

[1] مصنف کی نظر میں اس قسم اور پہلی قسم میں فرق کی وجہ مقاصد میں تفصیل ہے۔ جو مجمل نہ ہو۔ الا یہ کہ کہا جائے کہ پہلی قسم میں صرف اقوال کی حکایات کا لحاظ رکھا گیا ہے اور محض حکایات احوال سے دلیل قبول نہیں کی جاتی لہٰذا اسے قواعد شرع پر پیش کرنا ضروری ہے اور مصنف کا قول " لامکان ترکہ لغیر ذلک المقاصد "

کو گئے تو ایک گدھے پر سوار تھے۔ لوگوں نے اسے ناپسند کیا۔ اور ایک گھوڑا لے آئے جب آپ اس سبک رفتار گھوڑے پر سوار ہوئے۔ آپ نے اپنے دل میں کوئی بات محسوس کی تو گھوڑے سے اتر کر پھر گدھے پر سوار ہو گئے۔ اسی طرح نقش و نگار والے جبّہ[1] والی حدیث میں ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پہنا تو آپ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو بتلایا کہ جب میری نظر نماز کی حالت میں نقش و نگار پر پڑی تو قریب تھا کہ آپ کو آزمائش میں ڈال دے۔ حالانکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم معصوم تھے۔ آپ تو اپنی امت کو یہ سکھانا چاہتے تھے کہ جب کوئی مباح کسی مکروہ کام کی طرف لے جاتا ہو تو اس وقت انہیں کیا کرنا چاہیے۔ اسی طرح مباح کبھی کسی ممنوع امر کا وسیلہ بن جاتا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں وسیلہ چھوڑ دینا چاہیے۔ جیسا کہ کہا گیا ہے۔ میں اپنے اور حرام کے درمیان حلال چیز کا پردہ ڈال لیتا ہوں۔ لیکن اس کو حرام نہیں کرتا۔ اور حدیث شریف میں ہے:-

لا یبلغ الرجل درجة المتقین حتی یدع ما لا باس به حذراً لما به الباس[2]	کوئی شخص اس وقت تک متقین کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا جب تک کہ اس چیز کو نہ چھوڑ دے جس میں کوئی خطرہ نہ ہو مبادا کہ وہ خطرہ والی بات میں جا پڑے۔

(ان مقاصد کے علاوہ اس کے ترک کا کوئی درجہ نہیں، اور یہی بات اس نے یہاں تفصیل سے بیان کی ہے سابقہ بیان کی روشنی میں قابل اعتنا نہیں ہے۔

[1] جُبّہ والی حدیث کو شیخین نے روایت کیا ہے۔ ان کی روایت میں "اِنَّهٗ کَادَ یَفْتِنُنِیْ" کے الفاظ نہیں ہیں۔ بلکہ وہ دونوں ان الفاظ پر متفق ہیں۔ انما الهتنی آنفاً عن صلاتی (اس نے ابھی مجھے میری نماز سے غافل کر دیا) بخاری کی دوسری روایت (فاخاف ان تفتننی) (میں ڈرتا ہوں کہ وہ آزمائش میں ڈال دے گا) کے الفاظ مذکور ہیں۔

[2] ترمذی نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے لا یبلغ العبد حقیقة التقوی (بندہ تقویٰ کی حقیقت کو نہیں پہنچ سکتا) اور الترغیب الترھیب میں ترمذی سے یہ الفاظ ہیں۔ لا یبلغ العبد ان یکون من المتقین (بندہ متقین میں سے ہونے کی حد کو نہیں پہنچ سکتا) اور حسن نے کہا۔ یہ روایت ابن ماجہ اور حاکم سے بھی مذکور ہے اور کہا کہ اسکی اسناد صحیح ہیں۔

اور تو وہ مقام ہے کہ اگر کوئی شخص جانتا ہو کہ وہ فلاں راستہ پر اپنی کسی ضرورت کے لئے گذرے گا تو اس کی نظر کسی محرم پر جا پڑے گی یا لایعنی گفتگو شروع کردیگا وغیرہ وغیرہ

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض لوگ اپنے اشکال و شبہ کی بنا پر اپنے لئے تو حلال نہیں سمجھتے لیکن دوسرے کے لئے اسے مباح ہی کا درجہ دیتے ہیں۔ اور یہی وہ مقام ہے جو بلا کسی اختلاف ترکِ مباح کا مطلوب ہے جیسا کہ کسی صحابی کا قول ہے کہ

كُنَّا نَدَعُ مَا لَا بَأْسَ بِهِ حَذَرًا لِمَا بِهِ الْبَأْسُ[1] — ہم اس خطرہ کی وجہ سے کہ کہیں کسی خطرہ والی بات میں نہ جا پڑیں بے خطر باتوں کو بھی چھوڑ دیتے تھے۔

وہ ہر اس کام کو نہیں چھوڑتے تھے جو بے خطر ہوتا تھا بلکہ صرف اسی کو چھوڑتے تھے جس سے وہ خطرہ محسوس کرتے کہ مبادا کسی مکروہ یا ممنوع کام میں جا پڑیں۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ کبھی مباح کو اس لئے ترک کر دیا جاتا ہے کہ اس کے حصول میں اس کی نیت حاضر نہیں ہوتی یا تو اللہ تعالیٰ کی طاعت میں اس کے مددگار ہونے کی وجہ سے اور یا اس لئے کہ اس کا عمل خالصۃً اللہ تعالیٰ کے لئے ہو اور اس میں نفس کی پسند کا حصہ شامل نہ ہو جائے جس کا نفس خواہشمند ہوتا ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے بندوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ مباح کو محض مباح ہونے کی وجہ سے اختیار نہیں کرتے بلکہ اسے چھوڑ دیتے ہیں تاآنکہ اس میں عبادت کے لئے ارادہ یا عبادت پر تعاون نہ دیکھ لیں۔ یا اسے محض اجازت کی بنا پر اپناتے ہیں۔ حظِ نفس کی وجہ سے نہیں اپناتے۔ کیونکہ پہلی قسم (اذن) بخلاف دوسری (حظِ نفس) کے شکر کی ہی ایک قسم ہے۔ مباح کے چھوڑنے کی یہ وجہ ہی بالآخر مطلوب بن جاتی ہے۔ جیسا کہ کھانا پینا وغیرہ مباح سے نہ فعل مطلوب ہے اور نہ ترک۔

---

[1] یہ اپنے ماقبل سے اس لحاظ سے جدا ہے کہ اس میں درج ذیل امور میں سے کسی ایک پر اس کا عمل دائمی نہیں ہوتا (اور وہ امور یہ ہیں) عبادت کے لئے اس کی نیت حاضر ہو یا عبادت میں معاون ہو یا اذن کی وجہ سے اسے قبول کرنا جب تک ان باتوں میں سے کوئی ایک بات نہ پائی جائے فعل ترک کر دیا جائے گا۔ اور غالباً آخری امر صرف بعض اوقات ہی ترک کا متقاضی ہوتا ہے۔ اور یہ کہ اذن کی بنا پر محض نیت کا قبول کرنا کافی نہیں ہوتا بلکہ ہر دفعہ میسر نہ آنے کی شرط کا محتاج ہوتا ہے۔ رہا پہلا امر تو کبھی اسے چھوڑ دینے کا اتفاق ہو ہو جاتا ہے کیونکہ عبادت پر تعاون کی نیت حاضر نہیں ہوتی اور بلا شبہ دوسرا امر (یعنی عبادت پر تعاون) پہلے امر والے (یعنی جس کی نیت حاضر نہیں) ترک مباح کے لئے بہتر ہے۔

کیونکہ مباح کا ترک۔ جب کہ دوسرے کو اس کی ضرورت ہو۔ مباح ہے جیسا کہ بعض پھلوں کا کھانا اس زمانہ میں ترک کر دیا جائے جبکہ دوسروں کو غذا کی ضرورت یا پھر بدن کو قائم رکھنے اور طاعت میں معاونت کے لئے مقصداً نہیں کھانا چاہیئے۔ یہ تمام اغراض درست اور سلف سے منقول ہیں اور یہ ہمارے اس مسئلہ پر اثرانداز بھی نہیں ہوتیں۔

اور ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مباح کا تارک عبادت میں علم، تفکر یا آخرت، سے متعلقہ عمل جیسے سب تسورات کی گرفت میں آجاتا ہے۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ وہ مباح سے لطف اندوز نہیں ہوتا نہ اس کا دل ادھر مائل ہوتا ہے اور نہ وہ دل کو اس طرف متوجہ کرتا ہے اور اگر تھوڑا بہت مائل ہو بھی تو متروک سے غفلت کی شعبہ کی بنا پر ایسا ہوتا ہے اور مباح کے حصول میں غفلت، طاعت نہیں ہوتی بلکہ وہ تو اس کام کی طاعت ہوگی جس میں وہ مشغول ہوا۔ ایسی ہی مثال حضرت عائشہ رضؓ سے منقول ہے جب ان کے پاس بہت سا مال آیا تو آپ نے سارا تقسیم فرما دیا اور اپنے لئے کچھ بھی نہ رکھا۔ تو آپ کے دل نے اس ترک مباح پر کچھ عتاب کیا تو آپ نے فرمایا "اس پر مجھے فکر مند نہ کرو۔ اگر تو مجھے یاد کرا دیتا تو میں ایسا کر لیتی۔" اور صوفیہ بھی اس مثال سے متفق ہیں۔ اسی طرح جب مباح کو ترک کیا جائے اور اس کا مقصد نفس کی گذران سے بے توجہی ہو تو اس چیز کے حکم میں ہوتا ہے جس سے غفلت کی گئی ہو۔[۱]

اور ایک وجہ یہ بھی ہوتی ہے کہ بعض لوگ مباح کو اپنانے میں اسراف دیکھتے ہیں اور اسراف مذموم چیز ہے اور اسراف کی کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی جیسا کہ بخل کی بھی نہیں کی جا سکتی۔ تو ان دونوں اطراف میں اعتدال اختیار کرنے کے لئے اجتہاد ہی کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ اس طرح انسان بعض مباحات کو اپنے حال کی نسبت سے اسراف میں داخل سمجھتا ہے تو اسے ترک کر دیتا ہے اور جو شخص اپنے حق میں اس چیز کو اسراف نہیں سمجھتا وہ مباح کو اختیار کر لیتا ہے۔ حالانکہ حقیقتاً ایسا نہیں ہوتا جیسا کہ اس نے گمان کیا تھا۔ گویا اس معاملہ میں ہر شخص کا اپنا نفس ہی فقیہ ہوتا ہے ماحصل یہ ہے کہ مباح امور میں اسراف و بخل کے درمیان تناسب پھر اسی کے مطابق اس پر عمل میں تفقہ ہی اصل مطلوب ہے اور مباح کو اپنانے کی شرائط میں ایک شرط یہ بھی ہے۔ اس طرح نہ مباح کا ترک مطلوب رہتا ہے اور نہ فعل جس طرح کسی مباح کام کے لئے مسجد[۲] میں داخل ہونا مباح ہے لیکن اس کی شرط یہ ہے کہ داخل ہونے والا جنبی نہ ہو اور نوافل کے لئے طہارت شرط ہے اور یہ واجب

---

[۱] جیسا کہ بعض کھانے کی چیزوں کے کھانے کو ترک کرنا۔ کیونکہ نفس اسے قبول نہیں کرتا یا لذت حاصل نہیں کرتا۔ اگرچہ دوسرے کے لئے وہی چیز قابل قبول یا لذت دینے والی ہو۔

[۲]

ہیں۔ ان واجب امور کے بغیر نہ کوئی مسجد میں داخل ہو سکتا ہے اور نہ نوافل ادا کر سکتا ہے۔ اسیطرح مباح کو اختیار کرنا اسراف کے چھوڑنے سے مشروط ہے اور مباح میں اسراف کی مذمت کو مطلقاً مباح کی مذمت قرار نہیں دیا جا سکتا۔ پھر جب آپ بعض مباحات کے ترک کی ان حکایات پر غور کریں گے۔ جو پہلے گزر چکیں تو مندرجہ بالا وجوہ سے تجاوز نہ پائیں گے۔ اندریں صورت اس میں کچھ معارضہ نہیں رہتا واللہ اعلم۔

تیسرا معارضہ

دنیا سے زہد (بے رغبتی) اور دنیا کی لذات وشہوات کو چھوڑنے کی فضیلت شرعاً ثابت ہے اور زاہد کی مدح شرعاً متفق علیہ امور سے ہے اور شریعت نے زہد کے تارک کی علی العموم مذمت کی ہے یہاں تک کہ فضیل بن عیاض کہتے ہیں کہ "تمام تر شر گھر میں بنایا گیا ہے اور اس گھر کی چابی دنیا کی محبت ہے اور تمام تر خیر گھر میں بنائی گئی ہے اور اس کی چابی زہد ہے"

اور کتانی صوفی کہتے ہیں:

"ایسی چیز جس میں نہ کسی کو کوئی اختلاف ہے۔ نہ مدنی کو۔ نہ عراقی کو اور نہ شامی کو وہ ہے زہد فی الدنیا، سخاوت نفس اور خلقت کے لئے خیر خواہی"

اور قشیری کہتے ہیں کہ:

ان مباح چیزوں کو کوئی بھی پسندیدہ نہیں کہتا اور کتاب وسنت میں اس پر اتنے دلائل ہیں جن کا احاطہ نہیں کیا سکتا اور زہد تو حقیقتاً صرف حلال کاموں میں ہے۔ رہے حرام کام تو ان میں زہد تو بہر حال اسلامی نقطۂ نظر سے لازم ہے اور یہ سب ایمان والوں پر لازم ہے اور یہ اصول قطعاً ان اصولوں میں سے نہیں جن پر خواص مومنین گامزن ہوتے ہیں اور وہ اصول جس پر خواص گامزن ہوتے ہیں وہ تو مباح امور میں زہد ہے۔ رہا مکروہ تو اس کی دو اطراف ہیں اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ ان گذرگاہوں پر چلنا عادتاً محال ہے تو پھر اس میں کچھ فائدہ بھی نہیں اور اس کے فعل اور ترک کے برابر ہونے کی وجہ سے ان کی تعریف کرنا بھی محال ہے۔

تیسرے معارضہ کا جواب

اس کے جواب کی بھی کئی وجوہ ہیں مثلاً:۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شرعاً زہد صرف ان امور کے ساتھ مخصوص ہے جن کا ترک مطلوب ہو اور اتنا ہی مطلوب ہو جتنا شریعت سے معلوم ہوتا ہے۔ اس لحاظ

سے مباح فی نفسہٖ زہد سے خارج ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اس کے دلائل گذر چکے ہیں۔ پھر جب بعض تعبیر کرنے والوں نے زاہد کے لفظ کو ترکِ حلال پر مطلق قرار دیا تو ان کا یہ فعل مجازی طور پہ ہے اور اس خیال سے ایسا کیا کہ بھلائی کے کام رہ نہ جائیں یا کسی دوسری وجہ سے ایسا کیا گیا جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ سب سے زیادہ زاہد خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ جنہوں نے ساری حاصل شدہ پاکیزہ اشیاء کو ترک نہیں کیا۔ اسی طرح بعد میں صحابہ اور تابعین کا بھی یہی حال رہا حالانکہ وہ زہد کے مقام سے خوب واقف تھے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ مباحات کا ترک یا ارادۃً ہوگا یا بلا ارادہ اگر بلا ارادہ ہو تو اس کا کچھ اعتبار نہیں۔ بلکہ وہ غفلت ہے جسے "مباح" کہنا ہی نہ چاہیے چہ جائیکہ اسے "زہد" کہا جائے اور اگر اس کا ترک ارادۃً ہو تو یہ ارادہ یا تو اس کے مباح ہونے پر موقوف ہوگا۔ اور یہی بات محلِ نزاع ہے۔ یا کسی خارجی امر کی وجہ سے ہوگا پھر اگر یہ خارجی امر متروک کی طرح دنیوی ہوگا۔ تو یہ مباح سے ایسے کام کی طرف انتقال ہے جس کا زہد سے کچھ تعلق نہیں اور اگر یہ خارجی امر اخروی ہوگا۔ تو اس وقت یہ ترک اس مطلوب کے لئے وسیلہ ہوگا۔ اندریں صورت اس کی فضیلت اس مطلوب کی وجہ سے ہوگی نہ کہ محض ترک کی بنا پر۔ اور اس میں کوئی نزاع بھی نہیں۔

اس مفہوم کو واضح کرتے ہوئے امام غزالی کہتے ہیں کہ "زہد کا مطلب کسی مرغوب چیز سے منہ موڑ کر اس سے بہتر چیز کی طرف جاتا ہے"۔ گویا غزالی نے محض کسی چیز سے انصراف کو زہد قرار نہیں دیا بلکہ اس انصراف کے ساتھ "اس سے بہتر چیز" کی قید بھی لگا دی۔ اور اس اور اس کی تفسیر میں کہا "اور جب زہد محبوب چیزوں سے بے رغبتی کا نام ہے تو یہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ یہ انصراف کسی ایسی چیز کی طرف ہو تو پہلی چیز سے زیادہ پسندیدہ نہ ہو۔ ورنہ ایک محبوب چیز کا اس سے کم تر محبوب چیز کے لئے چھوڑنا محال ہے۔ پھر غزالی نے زہد کی اقسام کا ذکر کیا ہے اور اس بات پر دلیل پیش کی ہے کہ زہد کا مباح سے تعلق اس کے مباح ہونے کی وجہ سے نہیں ہوتا اور جو کوئی معتبر اس کلام میں غور کرے گا تو وہ بالآخر اسی نتیجہ پر ہی پہنچے گا۔

فصل

مباح کے فعل کے غیر مطلوب ہونے پر پہلے بہت سے دلائل گذر چکے ہیں۔[1] کیونکہ مباح کی دونوں اطراف (ترک اور فعل) فی نفسہ برابری کی سطح پر ہیں۔ اور جس شخص نے فعل کو مطلوب قرار دیا اس نے اس کی دلیل یوں پیش کی کہ "ہر مباح کا ترک حرام ہے اور حرام کا ترک واجب ہے۔ لہٰذا ہر مباح واجب ہے" (الیٰ آخر)، اصولیوں نے بھی اسی بات کو ثابت کیا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ قائل اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ مباح ۔۔ قطع نظر اس سے کہ اس کے لئے کیا لازم ہے ۔۔ مستوی الطرفین (ترک اور فعل میں برابر) ہوتا ہے۔ تو پھر اسے جو کچھ لوگوں نے کہا وہی صحیح ہے[2] اور اس کی چند وجوہ ہیں :-

---

[1] اس میں پہلی دلیل کارآمد ہے۔ دوسری نہیں اور تیسری دلیل مصنف کے اس قول ولا معقول فی نفسہ کے لحاظ سے تو کارآمد ہے۔ مگر اس کے قول "غیر صحیح باتفاق" کے لحاظ سے کارآمد نہیں۔ کیونکہ یہ ترک کے معاملہ میں متفق علیہ نہیں اس کی پانچویں دلیل بھی کارآمد نہیں البتہ چھٹی کارآمد ہے اور مؤلف نے یہاں اپنے اس قول کے ساتھ اسے دہرایا ہے احدھا کیونکہ اس مقام پر اس کلام کی ضرورت ہے اور کبھی پھر رد کی طرف جس کا یہاں موقع نہ تھا۔ نیز اس میں ساتویں دلیل کی آخری شق بھی کارآمد ہے۔ اس طرح اس کی بات درست ہو جاتی ہے جو یہ ہے کہ میدل علیہ کثیر ما تقدم (اس پر پہلے بہت سے دلائل گذر چکے ہیں) اس کی تطبیق میں آپ کو غور کر لینا چاہیے۔

[2] مصنف نے یہ نہیں کہا۔ اس مقام پر لفظی اختلاف ہے کیونکہ ۔ اگر مصنف اس معاملہ میں دوسروں سے موافقت بھی کرے ۔۔ وہ واجب کے لئے استلزام کو ضروری سمجھتا ہے۔ کیونکہ اس میں حرام چیز کا ترک دائمی ہے۔ جبکہ دوسرے ایسا نہیں سمجھتے۔ مصنف ہر اس چیز کو کارآمد سمجھتا ہے جو ذریعہ کے لئے کارآمد ہے۔ اس کی رائے کے مطابق تو اس کا مباح نام رکھنے کا بھی کچھ فائدہ نہیں۔ اس طرح سے خارج میں مباح کا فعل کبھی پایا ہی نہیں جاتا کیونکہ جس چیز کو بھی مباح کہیں گے وہ واجب ہوگا اور وہ پہلی وجہ کی بنا پر مردود قرار پائے گا۔ اور اس پر مؤلف عنقریب دوسری وجہ کو ترتیب دے گا۔ اور وہ یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں اس قسم کا بنانا بے کار ہے۔ مصنف یہ نہیں کہتا کہ یہ قسم بھی اپنی دوسری اقسام کی طرح ہے۔

پہلی وجہ یہ لزوم ہے یعنی آپ معینہ[۵۳] افعال میں سے کسی فعل میں ہرگز اباحت نہ پائیں گے گویا مکلفین سے صادرہ افعال میں سے کوئی فعل اصولی طور پر اباحت سے متصف نہیں ہو سکتا اور یہ بات بالاتفاق باطل ہے۔ کیونکہ امت نے ہمیشہ ــ اس مذہب سے پہلے بھی افعال پر اباحت کا حکم لگایا ہے۔ جیسا کہ تمام احکام پر حکم لگایا گیا ہے۔ اگر مباح کا ترک حرام کو مستلزم ہوتا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لازم کردہ فعل ناقابلِ اعتبار رہے۔ کیونکہ یہ بات مباح کی ماہیت سے خارج ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر بات ایسی ہی ہوتی جیسی کہ قائل نے کہی ہے تو شریعت سے اباحت کا سر بلند ہوتا اور یہ بات قائل کے مذہب کے علاوہ دوسرے مذاہب کے لحاظ سے بھی باطل ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ جب اباحت خارج میں معینہ طور پر موجود ہی نہیں تو احکام شرعیہ میں اس کی جگہ ہونا عبث ہے کیونکہ کسی حکم کا موضوع ہونا ہی مکلف کا فعل ہے اور جسے ہم نے واجب قرار دیا ہے۔ وہ مباح نہیں پس مباح کی قسم اصل اور فرع دونوں طرح باطل ہو گئی۔ تو پھر شرعاً ایسے حکم کے اثبات کا کوئی فائدہ نہیں۔ جو مکلف کے افعال میں سے کسی فعل کے خلاف فیصلہ نہ کرے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر بات ایسی ہی ہوتی جیسی قائل نے کہی ہے۔ تو مباح اسی طرح باقی تمام احکام میں بھی واجب ہوتا۔ کیونکہ اس کا ترک حرام کو مستلزم ہے پس احکام مختلف قسم کے نہ رہیں گے اور سب واجب ہی ہو جائیں گے۔

پھر اگر قائل اس میں دونوں پہلوؤں کے اعتبار کو لازم سمجھے جیسا کہ اس سے منقول ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ لازم سمجھنے کے پہلوؤں کو معتبر قرار دیتا ہے۔ اسی لئے اس نے مباح کی نفی کر دی تو پھر اسے باقی چاروں احکام (واجب، مندوب، مکروہ، حرام) میں بھی لزوم کے پہلو کا اعتبار کرنا چاہیے اور یہ بات اس کی نفی کر دیتی ہے۔

---

[۵۳] یعنی کسی بھی معینہ فعل میں۔

[۱] یعنی تاکہ چاروں احکام باقی رہیں اور ان میں سے کسی کی نفی نہ ہو تاکہ کوئی بات ایسی نہ رہ جائے جو منقول کے خلاف ہو۔ اور یہ اس لئے ہے کہ یہاں استقرار کا پہلو ملحوظ نہ رکھا جائے گا بلکہ امر یا نہی کا اعتبار کیا جائے گا

اور یہ اجماع اور معقول دونوں کے خلاف ہے پس اگر حرام اور مکروہ کاموں[۵۱] میں نفی کے پہلو کا اعتبار کیا جائے اور مستحب میں، واجب کی طرح، امر کے پہلو کا اعتبار کیا جائے تو مباح میں اختیار کے پہلو کا اعتبار کرنا لازم آتا ہے۔ اس طرح ان دونوں میں معقول ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں۔

اگر قائل یہ کہے کہ مباح جب کسی دوسرے حکم طرف لے جائے یا اس کی طرف وسیلہ بنے تو وہ اپنے مباح ہونے کے مقام سے نکل جاتا ہے تو یہ بات غیر مسلّم ہے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو یہ اس باب سے تعلق رکھتا ہے کہ واجب کو واجب ہی پورا کر سکتا ہے۔ جبکہ اس میں اختلاف کا علم ہے۔ لہٰذا ہم اسے واجب تسلیم نہیں کرتے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو دوسرے احکام کا بھی یہی حال ہوگا۔ پھر اس طرح حرام، مکروہ اور مستحب سب واجب قرار پائیں گے اور واجب ایک پہلو سے واجب ہونے کے بجائے دو پہلوؤں سے واجب بن جائے گا۔ اور ان سب امور کے لئے شرع میں کوئی معتبر مقصود ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

ماحصل یہ ہے کہ شارع علیہ السلام کا مباح کے ترک کو چھوڑ کر فعل میں یا فعل کو چھوڑ کر ترک میں کوئی قصد نہیں بلکہ اس قصد کو مکلف کے اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ اب مکلف کسی مباح کو اپنی نسبت سے سرانجام دے یا چھوڑ دے تو وہی شارع کا قصد ہے گویا مباح کا فعل یا ترک مکلف کی نسبت سے کفارے کی مختلف صورتوں کی طرح ہوا۔ جو کچھ بھی وہ کرے گا۔ وہی شارع کا قصد ہے اس لئے نہیں کہ شارع نے بالخصوص اس کے فعل یا اس کے ترک میں قصد کیا ہے۔

لیکن ان دونوں اطراف کے مجموعہ پر ایک زائد[۵۲] اشکال وارد ہوتا ہے۔ جو ایک طرف پر بھی وارد ہوتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ بعض مباحات میں شارع کا قصد بالخصوص فعل کے لئے ہے اور کبھی بالخصوص ترک کے لئے ہے۔

پہلی صورت (یعنی بالخصوص فعل کا قصد) کئی چیزوں میں ہے۔ مثلاً

۱۔ طیبات سے فائدہ اٹھانے کا حکم۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا (۲/۱۶۸)

اے لوگو! زمین میں جتنی حلال اور پاکیزہ چیزیں ہیں انہیں تم کھا سکتے ہو۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ (۲/۱۷۲)

اے ایمان والو! جن پاکیزہ چیزوں سے ہم نے تمہیں رزق دیا ہے، انہیں کھاؤ اور اللہ کا شکر ادا کرو۔

نیز فرمایا۔

يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا (۲۳/۵۱)

اے پیغمبرو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور نیک کام کرو

اور اسی طرح کی دوسری مثالیں جن میں ان کے قصداً استعمال کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز زمین میں وہ پھیلی ہوئی نعمتیں بھی بندوں کے فائدہ اٹھانے کے لئے ہیں جن کے احسان کا ذکر کیا گیا ہے اور ان پہ اقرار بھی کرایا گیا ہے۔ ان نعمتوں میں کچھ ایسی ہیں جن کے اپنانے کا قصد تو ہے مگر شکر کی قید کے ساتھ ہے۔

۲۔ زمین میں پھیلی ہوئی پاکیزہ چیزوں میں سے کچھ چیزوں کو بعض لوگوں کے حرام قرار دے دیا تو ان پہ اللہ تعالیٰ نے ناراضگی کا اظہار فرمایا۔ اور اسے ان کی گمراہی کی ایک قسم قرار دیا ہے چنانچہ فرمایا:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۔ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (۷/۳۲)

اے پیغمبر! ان سے پوچھو کہ اللہ نے اپنے بندوں کے لئے جو زینت اور کھانے کی پاکیزہ چیزیں پیدا کی ہیں، انہیں کس نے حرام کیا ہے؟ کہہ دو کہ یہ چیزیں دنیا کی زندگی میں ایمان والوں کے لئے ہیں۔

یعنی انہیں کے واسطے پیدا کی گئیں خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ (اور قیامت کے دن خاص انہی کا حصہ ہوں گی) اور ان چیزوں کے استعمال میں نہ فرمانبرداری ہے اور نہ گناہ۔ ان آیات سے ظاہر ہے کہ ان چیزوں کے استعمال کا قصد کیا گیا ہے نہ کہ ان کو چھوڑنے کا۔

لے یعنی مباح میں فعل اور ترک کی برابری۔ سابقہ اشکال ترک کے غیر مطلوب ہونے پر تھا۔ اور اب یہ ہے کہ دونوں ہی غیر مطلوب ہیں۔ پس یہ کہا جاتا ہے کہ یہ کیسے ممکن ہے کہ فعل کی بھی طلب ہو اور ترک بھی۔ اندریں صورت کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ مباح اپنی دونوں اطراف میں برابر ہوتا ہے؟

۳۔ یہ نعمتیں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے کے لئے تحفہ ہیں۔ تو کیا بندے کو یہ مناسب ہے کہ اپنے آقا کا تحفہ قبول نہ کرے؟ یہ بات نہ حسنِ خلق کے لحاظ سے مناسب ہے اور شرعی دستور کے لحاظ سے بلکہ ہدیہ دینے والے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کا تحفہ قبول کیا جائے اور بندے کے لئے اللہ تعالیٰ کا تحفہ وہ نعمتیں ہیں جو اس نے بندے پر انعام کی ہیں۔ لہٰذا اس کو یہ تحفہ قبول کرنا ہی چاہیے پھر ان پر شکر بھی ادا کرنا چاہیے اور قصرِ صلوٰۃ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عمر اور ان کے باپ حضرت عمرؓ سے جو حدیث مروی ہے۔ وہ یہی مفہوم ادا کرتی ہے۔ جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ یہ (نماز میں قصر) صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے تم کیا ہے۔ لہٰذا اس کے صدقہ[۱] کو قبول کرو"

اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی موقوف حدیث میں یہ الفاظ زیادہ ہیں۔ "بھلا دیکھو! اگر تمہارا صدقہ تمہیں واپس کر دیا جائے تو تمہیں غصہ نہ آئے گا۔ اور ایک حدیث میں ہے کہ" اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند فرماتا ہے کہ اسکی رخصتیں تمہیں دی جائیں جیسا کہ وہ یہ چاہتا ہے کہ اس کے حقوق ادا کئے جائیں[۲] اور سب سے بڑی رخصت اباحت کی شکل میں ہے جو واجب سے نیچے اتر آئی ہے۔ جیسے سفر میں روزہ نہ رکھنا۔ یا تحریم جیسا کہ ایک گروہ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد:

وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ۴/۲۵ (الی اخرھا)	اور جو شخص تم میں سے مومن آزاد عورتوں سے نکاح کرنے کا مقدور نہ رکھے تو مومن لونڈیوں میں سے جو تمہارے قبضہ میں آگئی ہوں (نکاح کرے)

کے متعلق کہا ہے اور جب مباح سے محبت پیدا ہو جائے تو اس کے ترک سے اس کا فعل راجح ہوتا ہے۔ یہ سب چیزیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مباح کام کا کرنا

---

[۱] اسے مشکوٰۃ میں مسلم سے ذکر کیا مگر اس میں لفظ "اِنّھا" نہیں ہے۔ اسی طرح نیل الاوطار میں بخاری کے سوا جماعت سے ذکر کیا۔ اس میں بھی "انھا" نہیں ہے۔ (مؤلف کی اصطلاح میں جماعت سے مراد اصحاب صحاح ستہ اور احمد ہے۔

[۲] اسے احمد اور بیہقی نے ابن عمر سے روایت کیا اور طبرانی میں ابن عباس سے مرفوعاً آئی ہے اور ابن مسعود سے بھی ایسے ہی منقول ہے ابن طاہر نے کہا ہے کہ مناوی نے جامع الصغیر میں اس کی صحت میں توقف کیا ہے۔

اسکی ترک سے بہتر ہوتا ہے۔

رہے علی الخصوص مباح کے ترک کے قصد کے تقاضے تو جو کچھ بھی پہلے گزر چکا ہے وہ سب دراصل عیش و عشرت اور خواہشات کی طرف میلان کی مذمت ہے اور بعض دفعہ جہاں ترک اباحت کو ثابت کیا جاتا ہے۔ تو علی الخصوص کراہت کے تقاضوں سے متعلق ہوتا ہے جیسے طلاق السنہ[1] جیسا کہ حدیث میں ہے اگرچہ وہ حدیث صحیح نہیں :-

اَلْبُغْضُ الْحَلَالِ اِلَى اللّٰهِ الطَّلَاقُ[2]	اللہ کے ہاں حلال چیزوں میں سے سب سے زیادہ ناپسندیدہ چیز طلاق ہے۔

اسی لئے قرآن و حدیث میں اس کے لئے امر کا صیغہ استعمال نہیں ہوا جیسا کہ نعمتوں سے فائدہ اٹھانے کے سلسلہ میں ہوا ہے۔ اس کے مثل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔

اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (۲/۲۲۹)	طلاق (صرف) دو بار ہے۔
فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ (۲/۲۳۰)	پھر اگر شوہر (دو طلاقوں کے بعد تیسری) طلاق عورت کو دے دے۔ تو اس کے بعد جب تک عورت کسی دوسرے سے نکاح نہ کرے پہلے شوہر پر حلال نہ ہوگی
یٰۤاَیُّهَا النَّبِیُّ اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ (۶۵/۱)	اے پیغمبر! (مسلمانوں سے کہہ دو کہ) جب تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کی عدت کا لحاظ رکھ لیا کرو۔
فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ (۶۵/۲)	پھر جب وہ اپنی عدت کے اختتام کو پہنچ جائیں تو انہیں بھلے طریقے سے اپنے پاس رکھ لو یا بھلے طریقے سے جدا کر دو۔

اور اس میں کیا شک ہے کہ بغض کا پہلو مباح کو مرجوح[3] بنا دے گا۔ اور حدیث میں

---

[1] طلاق سنۃ یہ ہے کہ ہر طہر میں بغیر جماع کے ایک طلاق دی جائے۔ رہی طلاق بدعی تو وہ مباح نہیں جب تک کہ طلاق سنۃ کی طرح نہ ہو۔

[2] اسے ابوداؤد نے روایت کیا۔

[3] یعنی تو اسے مرجوح سمجھے جیسا کہ مباح کی رخصت میں محبت کا تعلق اسے راجح بنا دیتا ہے۔

آیا ہے کہ لہو کی اقسام میں سے تین کے سوا[1] سب باطل ہیں" اور لہو کی بہت سی قسمیں مباح ہیں۔ نیز لعب (کھیل) بھی مباح ہے۔ جو کبھی مذموم بھی بن جاتا ہے۔ یہ سب باتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مباح کے ترک و فعل میں شارع کا مقصد کسی ایک کو چھوڑ کر دوسرے کی نفی نہیں کرتا۔ ان تصریحات سے معلوم ہوجاتا ہے کہ مباح امور میں فعل اور ترک کی طلب کا تعلق پہلے بیان کردہ پہلوؤں کے علاوہ بھی ہوسکتا ہے[2]

اس کا جواب دو طرح پہ ہے ایک اجمالی، دوسرے تفصیلی۔

اجمالی یہ ہے کہ کہا جائے۔ جب یہ ثابت ہوگیا کہ شارع کے نزدیک مباح متساوی الطرفین (ترک و فعل برابر) ہوتا ہے تو ان دونوں طرفوں میں سے جس طرف کو ترجیح دی جائے گی تو وہ مباح کے مباح ہونے کی حیثیت سے خارج ہوگی یا تو وہ حقیقتاً مباح ہی نہ ہوگا۔ اگرچہ اس پہ مباح کا لفظ ہی چسپاں ہو۔ یا وہ ہوگا تو مباح ہی مگر کسی خارجی امر کی وجہ سے مباح نہیں رہے گا۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ مباح، خارجی امور یا مقاصد کے ساتھ غیر مباح بن جاتا ہے۔

اور تفصیلی جواب یہ ہے کہ مباح کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ کسی ضروری یا حاجی یا تکمیلی اصل کا خادم ہو۔ اور دوسری یہ کہ اس میں ایسی کوئی بات نہ ہو۔

پہلی قسم کی صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ وہ کس لحاظ سے خادم ہے کہ وہ مطلوب ہو اور اس کا فعل پسندیدہ ہو اور یہ اللہ تعالیٰ کے حلال کردہ ماکولات و مشروبات وغیرہ سے فائدہ اٹھانا ہے جو فی نفسہٖ مباح ہے اور اس کی اباحت جزئی[3] ہے اور وہ ایک اصل ضروری کی

---

[1] اسے ابن خزیمہ نے نکالا اور حاکم نے اسے صحیح کہا ہے۔

[2] یعنی وہ پہلو اس سے خارج ہے جو الزامی طور آنے والا ہو۔ یعنی بلکہ یہ نفس مباح کے لئے راجح ہے۔ لہٰذا اس سلسلہ میں پہلے گزرے ہوئے جوابات درست نہیں۔

[3] یعنی یہ بعینہٖ اس ماحول کے اعتبار سے ہے اور لباس و مشروبات کی یہ جزئی اپنے خصوص کی بنا پر مباح ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ ایک ضروری یعنی اقامت حیات کی خادم ہے، مطلوب بن جاتی ہے اور یہ اسی کلیہ کی وجہ سے ہے اور اسی کا حکم دیا گیا ہے۔ یہ اس کی خصوصیت کے لحاظ سے نہیں بلکہ کلیہ کے لحاظ سے ہے تو شرعی حکم اس طرح نہیں ہوا کہ خوبانی یا سیب یا روٹی فلاں فلاں وقت میں کھانا مباح ہے بلکہ اس کی عمومیت کے طور پر آتا ہے۔ اسی نسبت کی بنا پر اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

خادم ہے اور یہ اصل ضروری زندگی کو قائم رکھنا ہے۔ اسی لحاظ سے اس کا حکم دیا گیا ہے اور اس مطلوب (یعنی اقامۃ الحیاۃ) کے لحاظ سے معتبر و محبوب ہے۔ لہٰذا اس کا حکم اس کلیہ کی حقیقت[1] کی طرف راجع ہوگا۔ اس کے جزئی ہونے کو نہیں دیکھا جائے گا یہیں سے یہ بات درست ثابت ہوتی ہے کہ وہ (مباح، ہدیہ ہے جسے قبول کرنا ہی مناسب ہے رد نہیں کرنا چاہیے۔ اس لحاظ سے نہیں کہ وہ جزئی معین ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ وہ (مباح) تین معتبر اصولوں میں سے کسی ایک کو توڑنے والی چیز کا خادم ہو یا کسی چیز کا خادم نہ ہو۔ جیسے طلاق[2] کیونکہ یہ ایسے حلال کا ترک ہے جو کلی اقامۃ النسل (نسل کو قائم رکھنا) کا خادم ہے۔ اور اقامۃ النسل ضروریات میں سے ہے۔ اور وہ حلال اُلفت کو مطلقاً قائم رکھنے اور معاشرہ اور خلقت میں خاندانی اختلاط کے لئے ضروری ہے۔ اور وہ حلال (یعنی نکاح) ضروری ہے یا حاجی ہے (حاجیات کا واحد) ہے یا ان دونوں میں سے کسی ایک کو مکمل کرنے والا ہے پھر جب طلاق اس نقطۂ نظر سے اس مطلوب کو توڑ پھوڑ دیتی ہے۔ تو قابل نفرت چیز ٹھہری اور اس کے فعل سے اس کا ترک بہتر ہے۔ اِلاّ یہ کہ اس سے بھی کوئی قوی معارضہ ہو جیسے زوجین میں ضد اور عداوت یا حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکنا۔ اور اگر یہی چیز اس شخص میں اور اسی وقت میں جزئی کی حیثیت سے ہو تو وہ مباح اور حلال ہے دنیا کی مذمت، جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے ایسی ہی بات کے متعلق آئی ہے۔ لیکن جب کسی حلال چیز میں کوئی ایسی چیز جا پہنچے جو کسی ضروری چیز کو توڑ پھوڑ دے

(بقیہ حاشیہ) يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ (۵۱/۲۳) اے پیغمبرو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ۔

اور يا ايها الذين امنو كلوا من طيبات ما رزقنكم (۲/۱۷۲) اے ایمان والو! وہ پاکیزہ چیزیں کھاؤ جو ہم نے تمہیں رزق دیا ہے۔

اسی طرح کی دوسری آیات ہیں جن میں امر کے صیغے استعمال ہوئے ہیں۔

[1] اور یہ استلزام اور امور خارجیہ کے بغیر ہے جس پر کعبی کے رد کے سلسلہ میں پہلے بحث گزر چکی ہے۔

[2] طلاق نکاح حلال کے ترک کی خادم ہے۔ اور نکاح ایک کلی ضروری یعنی اقامت نسل کی خدمت کرتا ہے گویا طلاق ایک ایسے کام کی خادم ہے جو ایک کلی اصل کو جو حاجی بھی ہے۔ توڑتا ہے۔ مؤلف آگے چل کر اس کا ذکر کریں گے۔

جیسے دین کا فرض[3] پر اور تقویٰ گنہگار پڑے تو اسی وجہ سے وہ مذموم بن جاتی ہے۔ اور اسی طرح لہو ولعب اور ہر شغل سے فراغت کی صورت ہے کہ جب وہ کسی ممنوع کام میں نہ ہو یا اس سے کوئی ممنوع کام لازم نہ آتا ہو۔ تو وہ مباح ہے۔ لیکن مذموم ہے اور علمائے اسے پسند نہیں کیا۔ بلکہ اس سے نفرت کرتے ہیں۔ کیونکہ ایسے آدمی کی نہ معاشش سنورتی ہے اور نہ آخرت اور وہ ایک زمانہ ایسے کام میں صرف کر دیتا ہے جس پر نہ کوئی دنیوی فائدہ مترتب ہوتا ہے نہ اخروی اور قرآن میں :-

وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا (۱۷پ۱۵) اور زمین میں اکڑ کر نہ چل۔

اسی معنی کی طرف اشارہ کرتا ہے اور حدیث میں ہے " کُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ إِلَّا ثَلَاثَةً (لہو کی اقسام میں سے تین کے علاوہ سب باطل ہیں) اور باطل سے مراد یہ ہے کہ وہ لغو اور بے ثمر ہو۔ اس کے برعکس اپنی بیوی سے کھیل مباح ہے جو ایک ضروری امر کی خدمت کرتا ہے اور وہ ضروری امر اقامت نسل ہے۔ اسی طرح طرح گھوڑے کو سکھلانے اور تیروں سے کھیلنے (نشانہ بازی) کا معاملہ ہے۔ یہ دونوں کھیل بھی ایک تکمیلی اصل کی خدمت کرتے ہیں اور وہ جہاد[2] ہے۔ اسی وجہ سے باطل کھیل کود سے ان تینوں کو مستثنیٰ[1] کیا گیا ہے۔ ان سب باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ مباح سے اس کے مباح ہونے کی حیثیت سے نہ فعل مطلوب ہے اور نہ ہی بالخصوص[3] ترک مطلوب ہے

---

[1] کیونکہ مال اور اس کا جمع کرنا فی نفسہ حلال ہے۔ لیکن کبھی وہ بعض اشخاص کے لئے فتنہ اور ناشکری کا سبب بھی بن جاتا ہے۔ اور کافر ہیں، یہ فتنہ ہمیشہ موجود رہتا ہے۔ اور کبھی مال کا جمع کرنا تقویٰ کو مجروح کر دیتا ہے یا اسے ختم کر دیتا ہے اور یہ چیز کسی مسلمان کے نافرمان ہونے کی نسبت سے ہوتی ہے (یعنی جس قدر وہ نافرمان ہوگا۔ اسی قدر اسمیں تقویٰ کم ہوگا) -

[2] مؤلف نے جہاد کو تکمیلیات میں شمار کیا ہے اور کتاب المقاصد میں اسے ضروریات میں شمار کیا ہے۔ ان دونوں مقامات میں کوئی تعارض نہیں۔ جبکہ اسے اس مقام پر نہ ضروری بنانے میں کوئی امر مانع ہے اور نہ تکمیلی بنانے میں۔ پہلی صورت میں اس کے ترک سے ہرج وفساد اور دنیوی واخروی زندگی کا فقدان ہوگا اور دوسری صورت میں ایک حاجت کلمۃ الاسلام ھی العلیا (تاکہ اسلام کا کلمہ بلند ہو) کی طرف بلایا گیا ہے یا اس سے مسلمانوں سے ایذا کو دور رکھنے کا سلسلہ موقوف ہوجاتا ہے۔

[3] یہی اس اشکال اور مؤلف کے اس اشکال کے جواب کا فائدہ ہے جو پہلے مسئلہ سے حاصل نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ گزری ہوئی تمام بحثوں سے حاصل ہوتا ہے اور حقیقتاً مؤلف نے یہاں پہلی بحث سے یہ فائدہ حاصل کیا ہے اور نتیجہ یہ ہے کہ ہمیں اس جامع کلیہ کا بالخصوص اضافہ کرلینا چاہیے۔

اور یہ جواب ایک دوسرے اصل پر مبنی ہے۔ جو احکام تکلیفیہ میں ثابت ہے۔ جیسے ہم یہاں درج کرتے ہیں اور وہ ہے :۔

دوسرا مسئلہ

کہا جاتا ہے کہ اباحت کلیہ اور جزئیہ کے موافق ہوتی ہے۔ جس سے باقی احکام کھسک جاتے ہیں۔ مباح کبھی جزء کے ساتھ مباح ہوتا ہے۔ لیکن استحباب یا وجوب کی بنا پر کل کے لئے مطلوب ہوتا ہے۔ اسی طرح مباح جزئی سے کراہت اور منع کی بنا پر کل سے روک دیا جاتا ہے تو یہ چار اقسام ہوئیں۔

پہلی قسم :۔ جیسے پاکیزہ چیزوں[1] سے فائدہ اٹھانا جو کھانے، پینے، سواری اور لباس سے متعلق ہیں۔ یہ چیزیں واجب چیزوں کے علاوہ ہیں اور مستحب عبادات کی خوبیوں میں مطلوب ہے یا مکروہ عادات کی خوبیوں میں مطلوب ہے۔ جیسے اسراف جو جزئی طور پر مباح ہے اگر یہ کسی وقت[2] قدرت ہوتے ہوئے ترک کر دیا جائے تو جائز ہے۔ ایسے ہی اگر کسی وقت[2] کر بھی لیا جائے تو بھی جائز ہے اور اگر اسے کلی طور پر ترک کر دیا جائے تو یہ شریعت کی پسند کے خلاف ہے

چنانچہ حدیث میں ہے :۔

إِذَا أَوْسَعَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ فَأَوْسِعُوا عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ وَإِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ أَنْ يَرَىٰ أَثَرَ نِعْمَتِهِ عَلَىٰ عَبْدِهِ[3]

جب اللہ تعالیٰ نے تم پر فراخی کی ہے تو تم بھی اپنے آپ پر فراخی کرو۔ بیشک اللہ اپنے بندوں پر اپنی نعمت کے اثرات دیکھنا پسند فرماتا ہے۔

---

[1] یعنی ان پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانا جبکہ وہ واجب نہ ہوں (جیسا کہ جب وہ ضرورتِ حفاظت زندگی یا حرج کو ختم کرنے کے دفعیہ کی حاجت کی مقتضی ہوں) اور نہ ہی مستحب ہوں (جیسا کہ جب وہ محاسن عادات میں داخل ہوں) اور نہ ہی مکروہ ہوں (جیسا کہ، جب اس کی خوبیوں میں خلل واقع ہو جیسے بعض حالات میں اسراف) ہم یہ کہتے ہیں کہ جب ان تینوں صورتوں میں سے کوئی بھی نہ ہو تو پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانا جزء کے ساتھ مباح اور کل کے ساتھ مستحب ہوتا ہے۔ پس اگر سب لوگ اسے ترک کر کے علیحدہ ہو جائیں تو یہ مکروہ ہے۔ اس وقت اس کا فعل کلی طور پر شرعی لحاظ سے مستحب ہوگا۔

پھر جب اس شخص نے اپنی ہیئت اچھی بنالی تو آپ نے اسے فرمایا الیس ھذا احسن (کیا یہ بہتر صورت نہیں)[1] نیز آپ کا ارشاد ہے

اِنَّ اللّٰہَ جَمِیْلٌ یُّحِبُّ الجمال[2] — اللہ تعالیٰ خوبصورت ہے اور خوبصورتی کو پسند فرماتا ہے

یہ بات رسول اکرم ﷺ نے اس وقت کے بعد فرمائی جب ایک آدمی کہہ رہا تھا "بے شک آدمی چاہتا ہے کہ اس کا کپڑا اچھا ہو اور اس کا جوتا اچھا ہو اور ایسے ہی بہت سی چیزوں کے متعلق انسان یہی چاہتا ہے۔ اسی طرح اگر سب لوگ مباح کاموں کو ترک کر دیں تو یہ مکروہ بن جائے گا۔

دوسری قسم :- جیسے کھانا، پینا، بیویوں سے صحبت، بیع وشرا اور کمانے کے دیگر ذرائع جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا (۲/۲)	اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام
اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُہٗ (۵/۹۶)	تمہارے لئے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کیا گیا ہے۔
اُحِلَّتْ لَکُمْ بَھِیْمَۃُ الْاَنْعَامِ (۵/۱)	تمہارے لئے چرنے والے جانور حلال کر دیئے گئے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ)[3] سیاق احادیث کے تقاضوں کے مطابق وہ ایک ہی معینہ شخص کے حق میں مباح بالجزء اور کل کے ساتھ مستحب ہے اور اس کے بعد مصنف کا قول لو ترکہ الناس جمیعا لکان مکروھا (اگر اسے سب لوگ چھوڑ دیں تو مکروہ ہوگا) اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس کی طلب کفائی ہے۔ (یعنی اگر کچھ لوگ اسے قائم کریں تو باقی سے ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر کوئی قادر ہونے کے باوجود اسے سرانجام نہ دے تو مکروہ نہ ہوگا۔ اور شاید پہلے قول پر ہی اعتماد کیا جائے گا اور اس کی شہادت دوسری قسم میں مؤلف کا قول ہے۔ جب کوئی شخص اس میں سے کوئی ایک بعض دفعہ اختیار کرے اور بعض دفعہ ترک کرے یا اسے بعض لوگ ترک کریں۔

[3] اس حدیث کے پہلے حصہ کو بخاری نے ابوہریرہؓ سے روایت کیا اور دوسرے حصے کو ترمذی اور حاکم نے نکالا۔

[1] اسے مالک نے "الیس ھذا خیرا ؟" کے لفظ سے نکالا۔

[2] اسے مسلم ابوداؤد اور ترمذی نے نکالا۔ اور یہ جملہ ان اللہ جمیل یحب الجمال (اللہ خوبصورت ہے اور خوبصورتی کو پسند فرماتا ہے) دوسرے طریقوں سے مستقل طور پر وارد ہوا ہے۔

اور اسی طرح کی اور بھی بہت سی آیات ہیں۔ یہ چیزیں جزء کے ساتھ مباح ہیں یعنی اگر کوئی شخص ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری اختیار کرتا ہے تو یہ جائز ہے۔ یا بعض حالات میں یا بعض ادوار میں یا بعض لوگ[۱] کسی چیز کو ترک کر دیں تو کچھ حرج نہیں۔ البتہ اگر سارے ہی لوگ مباحات کو ترک کر دیں تو یہ ان ضروریات کا ترک ہو گا جن کا حکم دیا گیا ہے۔ لہٰذا اس صورت میں ان مباحات پر عمل کرنا سب کے لئے واجب ہو جائے گا۔

تیسری قسم:۔ جیسے باغات کی آرائش و زیبائش[۲] اور کبوتروں کے نغمے سننا اور مباح گانے اور کبوتروں کے ساتھ مباح کھیل وغیرہ۔ یہ چیزیں بھی جزء کے ساتھ مباح ہیں جب انہیں کسی دن یا کسی وقت کر لیا جائے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔ اور اگر انہیں ہمیشہ کیا جائے تو یہی کام مکروہ بن جائیں گے۔ اور اس کا فاعل بے وقوف سمجھا جائے گا۔ یہ باتیں اچھی عادات کے بھی خلاف ہیں اور مباح کام میں اسراف کی شکل بھی ہے۔

چوتھی قسم:۔ ایسے مباحات ہیں کہ ان کے مباح ہونے کے باوجود ان پر مداومت انسان کی عدالت کو مجروح کر دیتی ہے۔ ایسی مباحات کو اس وقت تک مذموم قرار نہیں دیا جا سکتا جب تک کہ ان کا فاعل اہل عدالت کے زمرہ سے خارج شمار نہ ہونے لگے اور اس کی روش فاسقوں کی سی نہ ہو جائے اگرچہ وہ حقیقتاً ایسا نہ ہو۔ کیونکہ اس نے ایسا کام کیا جو شرعاً گناہ تھا۔ چنانچہ امام غزالی فرماتے ہیں۔ "مباح کام پر مداومت کبھی اسے صغیرہ گناہ میں بدل دیتی ہے۔ جیسے کہ صغیرہ گناہ پر مداومت اسے کبیرہ گناہ میں تبدیل کر دیتی ہے"

---

[۱] یہ اکل و شرب کی بات نہیں۔ اگر ان دونوں میں ہو تو یہ بات نہ ہوگی۔ بلکہ اس صورت میں مولف کا قول اس کا ترک بعض حالات میں پھر اس کا قول اگر ہم سب لوگوں کا ترک فرض کرلیں۔ یعنی یا ہم کسی خاص شخص کا ہمیشہ کے لئے اکل و شرب کو ترک کرنا فرض کرلیں ..... الخ درانحالیکہ اس کا ذکر احوال کثیرہ کے ساتھ ہو تو یہ محض اکل و شرب کے بعض کے ترک کو فرض کرنے کی مانند ہوگا۔ اور یہ فرض کرنے کی مانند ہوگا۔ اور یہ فرض کرنا اس کے عمومی حکم کے اعتبار سے ہو تو فرض کرنے کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔ اور یہ کہنا ممکن ہو جاتا ہے کہ قسم اول میں اس کی نظیر موجود ہے۔ گویا مؤلف نے ان دو قسموں کے بارے میں کہا ہے کہ اگر ہم کسی شخص کا ترک دائمی اور کلی طور پر فرض کرلیں تو پہلی قسم کے لحاظ سے وہ مستحب کا تارک ہوگا۔ اور دوسری کے لحاظ سے واجب کا۔ بیکہ اس میں اکل و شرب جیسی چیزوں کا تعلق ہو۔

[۲] اس قسم میں اور اس کے بعد مذکور قسم میں مؤلف نے ایک ہی شخص میں کلی اور جزئی کے لحاظ سے بحث کی ہے۔

اسی لئے کہا گیا ہے کہ صغیرہ گناہ پر اصرار سے وہ صغیرہ نہیں رہتا (بلکہ کبیرہ بن جاتا ہے)۔

فصل

جب کوئی کام جزء کے ساتھ مستحب ہو تو کل[1] کے ساتھ واجب بن جاتا ہے۔ جیسے جامع مساجد میں اذان وغیرہ نماز با جماعت، نماز عیدین، نفلی صدقہ، نکاح، وتر، فجر، عمرہ اور تمام نفلی وظائف کیونکہ یہ جزء کے ساتھ مستحب ہیں۔ اگر ان چیزوں کا ترک لازم کر لیا جائے تو تارک کو مجروح قرار دیا جائے گا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اذان میں شعائرِ اسلام کا اظہار ہے۔ اسی لئے جو آبادیاں اذان چھوڑ دیں وہ جنگ کی مستحق قرار پاتی ہیں۔ اسی طرح نماز باجماعت کا معاملہ ہے۔ جو شخص ترک جماعت پر ہمیشگی اختیار کرتا ہے مجروح ہے اور اس کی شہادت ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ اس کے اس ترک سے دین کے شعائر کے اظہار میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم نے تارک جماعت کو دھمکی دی ہے اور ارادہ کیا کہ ایسے تارکین جماعت کے گھروں کو جلا دیں۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی قوم پر حملہ نہ کرتے تھے یہاں تک کہ صبح ہو جائے تو اگر اذان کی آواز سنتے تو رک جاتے ورنہ حملہ کر دیتے۔

اور نکاح کے معاملہ میں یہ مخفی نہ رہنا چاہیے کہ اس سے شارع علیہ السلام کا مقصود کیا تھا۔ اور وہ ہے نسل کی کثرت اور نوعِ انسانی کا بقاء وغیرہ وغیرہ۔ اگر اس کو سب لوگ دائمی طور پر ترک کر دیں۔ تو یہ بات دین کے معاملات پر اثر انداز ہو گی۔ اور اگر یہی بات کبھی کبھار ہو تو پھر وہ مؤثر نہ رہے گی۔ اسی صورت میں اس کے ترک پر کچھ بندش بھی نہیں ہے۔

---

[1] یا تو یہ کفایہ ہوگا۔ جیسے اذان اور نماز باجماعت کا قیام اور یا عین ہوگا جیسے کہ باقی مثالیں ہیں مگر جو مثال نکاح سے متعلق بعد میں مذکور ہے وہ اس مناسبت سے واجب کفایہ ہے جس قدر کہ شارع علیہ السلام کا مقصود متحقق ہو چکا ہے

فصل

جب کوئی کام جزء کے ساتھ مکروہ ہو تو وہ کل کے ساتھ ممنوع ہوگا، جیسے جوئے کے بغیر شطرنج اور نرد کھیلنا اور مکروہ گانے سننا. ایسی باتیں اگر گاہے گاہے واقع ہوں تو عدالت کو مجروح نہیں بناتیں اور اگر مداومت کی جائے تو مجروح کر دیتی ہیں اور یہ[1] اس کے ممنوع ہونے کی دلیل ہے جو غزالی کی اصل[2] پر مبنی ہے محمد بن عبدالحکم نرد اور شطرنج کھیلنے کے بارے میں کہتے ہیں کہ کوئی شخص اس کھیل میں اتنا مصروف ہو جائے نماز باجماعت سے روک دے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی. اسی طرح وہ کھیل بھی ہے جو کھیلنے والے کو اہل مروت کے زمرہ سے خارج کر دے اور متہم مقامات میں جانے اور اسی طرح کے دوسرے کاموں کی بھی یہی صورت ہے۔

فصل

رہا واجب کا معاملہ تو جب ہم کہتے ہیں کہ وہ فرض کا قائم مقام ہے. تو ضروری ہے کہ جزء اور کل دونوں کے ساتھ واجب ہو. علماء نے تو صرف اسے جزئی ہونے کی حیثیت سے علی الاطلاق واجب قرار دیا ہے. تو جب وہ جزء کے ساتھ واجب ہوا تو کل کے ساتھ اس کا وجوب اور بھی زیادہ مناسب ہوگا. لیکن قابل غور بات یہ ہے کہ اس کے کلی یا جزئی ہونے کی مناسبت سے اس کے حکم میں کچھ اختلاف ہے یا نہیں؟

---

[1] اور یہ یعنی مکروہات پر مداومت سے عدالت مجروح ہو جاتی ہے. اور ایسا کرنے والا اہل شہادت سے خارج ہو جاتا ہے، اس بات کی دلیل ہے کہ وہ گناہ کا مرتکب ہے۔

[2] اور وہ یہ ہے کہ بعض دفعہ مباح پہ مداومت اسے گناہِ صغیرہ بنا دیتی ہے. بلکہ یہ بعض مباحات پہ مداومت سے بہتر ہے۔

جہاں تک جواز[1] کا تعلق ہے تو وہ تو ظاہر ہے تو جب یہ کوئی معینہ ظہر (کی نماز) ہو جو مکلف پر فرض ہے تو اس کا تارک گنہگار ہوگا۔ اور کبیرہ گناہ کا مرتکب شمار ہوگا۔ اور اسی وجہ سے اس پر وعید لاگو ہوگی اِلاَّ یہ کہ اللہ تعالیٰ اسے معاف کر دے۔ پس ہر ظہر کے تارک یا دوسری نماز کے تارک کی یہی صورت ہے اور اسی طرح اگر کوئی قاتل ایک ہی دفعہ قتل عمد کا مرتکب ہوتا ہے، اور وہ جو بکثرت قتل عمد کرتا یا مداومت کرتا ہے۔ اور اس سے ملتی جلتی مثالوں میں بھی یہی صورت ہوگی۔ کیونکہ اکا دکا واقعہ کی بجائے مداومت سے بگاڑ بہت زیادہ پیدا ہو جاتا ہے۔

اور جہاں تک وقوع کا تعلق ہے تو اس کے تقاضوں کے متعلق بھی روایات موجود ہیں۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تارکِ جمعہ کے متعلق فرمایا:۔

مَنْ تَرَكَ الْجُمُعَةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ طَبَعَ اللّٰهُ عَلٰى قَلْبِهٖ [2] — جس شخص نے تین مرتبہ جمعہ (کی جماعت) کو چھوڑا تو اللہ اس کے دل پر مہر لگا دیتا ہے۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہاں تین مرتبہ کی قید لگائی گئی ہے۔

اور ایک دوسری حدیث میں ہے۔

من تركها استخفافا بحقها او تهاونا [3] — جس شخص نے جمعہ کی جماعت کو اس کے حق کو ہلکا یا حقیر سمجھ کر چھوڑ دیا۔

ساتھ ہی یہ بھی دیکھئے کہ اگر وہ اپنے اختیار[4] سے جماعت چھوڑتا ہے۔ درآنحالیکہ وہ اسے نہ ہلکا سمجھتا ہے نہ حقیر پھر بھی وہ فرض کا تارک شمار ہوگا۔ پہلی حدیث میں آپ نے جو تین بار فرمایا

---

[1] یعنی اس کا جواز اور شرعاً اس کے وقوع کا امکان اور اس کے عکس (مقابل) کا ذکر آ رہا ہے جو مصنف کے قول کے مطابق وقوع بالفعل ہے۔

[2] تیسیر کے مطابق اصحاب سنن کی روایت یہ ہے کہ جس شخص نے ہیچ سمجھ کر تین جمعے چھوڑ دیئے تو اللہ تعالیٰ اس کے دل پر مہر لگا دیتا ہے اور اسے تیسیر کے الفاظ میں اصحاب سنن، ابن ماجہ، ابن خزیمہ اور ابن حبان (دونوں نے اپنی صحیح میں) نے ترغیب میں روایت کیا ہے اور حاکم نے بھی اور حاکم نے کہا کہ یہ مسلم کی شرط پر صحیح ہے اور احمد اور حاکم بھی اس روایت کی اسناد حسن مذکور ہیں اور حاکم نے اسے صحیح الاسناد کہا ہے جس کے الفاظ یہ ہیں۔ "جس شخص نے بلا عذر شرعی تین مرتبہ جمعہ ترک کیا۔ اللہ اس کے دل پر مہر کر دیتا ہے" اور ایسی ہی اور بھی بہت سی روایات ہیں جن کے الفاظ مختلف ہیں اور ان کے الفاظ ایسے نہیں جو یہاں درکار ہیں۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

تو یہ تحریم کے لئے ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ہلکا یا حقیر سمجھ کر جماعت چھوڑتا ہے تو یہ بھی حرام ہے۔ فقہ میں اسی پر یہ بنیاد رکھی گئی کہ جس شخص نے جمعہ کی جماعت کو بلا عذر تین مرتبہ چھوڑا ہو اس کی شہادت جائز نہیں یہ بات سحنون نے کہی۔ اور ابن حبیب نے مطرف سے نیز ابن الماجشون نے کہا ہے کہ جس نے جماعت جمعہ کئی بار چھوڑی ہو اس کی شہادت جائز نہ ہوگی۔ اسے سحنون نے کہا ہے۔

اسی لئے فقہاء کہتے ہیں کہ جس شخص نے کسی گناہ کا ارتکاب کیا لیکن بار بار نہیں کیا تو اس کی شہادت مجروح نہ ہوگی جب تک کہ اس کا بار بار کرنا کبیرہ گناہ کی شکل اختیار نہ کرلے۔ ہاں اگر بار بار اور بکثرت کرتا ہے تو یہ چیز اس کی شہادت مجروح بنا دے گی اور اس کا شمار گناہ کبیرہ میں ہوگا جس کی بنیاد یہ ہے کہ صغیرہ گناہوں پر اصرار انہیں کبیرہ بنا دیتا ہے۔

پھر اگر ہم یہ کہیں کہ واجب فرض کے قائم مقام نہیں ہے۔ تو جو پہلے بیان ہو چکا وہ سب کچھ خارج از بحث ہو جائے گا، پس یہ کہا جائے گا کہ واجب جب جزء کے ساتھ واجب ہو تو کل کے ساتھ فرض ہوگا[۳] اور یہ ایک ناقابل تردید حقیقت ہے۔ اس اصل میں اور اسی سے متعلق مذہب حنفی میں دی ہوئی مثالوں کو ملاحظہ فرمائیے اور اسی طریقہ پر تعمیم کو فٹ کیا جاتا ہے۔ تو فرض[۴] کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس میں کل اور جزء کے لحاظ سے اختلاف واقع ہو جاتا ہے جیسا کہ اس فصل کی ابتدا میں گزر چکا ہے۔ ممنوعات کی بھی یہی صورت ہے کہ ان میں کل اور جزء کے لحاظ سے مراتب مختلف ہو جاتے ہیں اگرچہ حکم لگاتے وقت کبھی کبھار یا کسی حالت میں انہیں ایک ہی مرتبہ میں شمار کر لیا جاتا ہے۔ لیکن دوسرے

(بقیہ حاشیہ) ۳ے مصنف نے اس روایت کے ساتھ حدیث بیان کی جو اس معنی میں مفید ہے تاکہ یہ فائدہ ہو کہ شارع نے تہاون واستخفاف کے سلسلہ میں ترک سے زیادہ تکرار کے پہلو کو نمایاں کیا ہے۔ مخفی نہ رہے کہ استخفاف بڑا جرم ہے اور تکرار کے ساتھ یہ جرم کرنا ایک مرتبہ کرنے سے بہت بڑا گناہ ہے۔ آپ پر یہ حکمت بھی مخفی نہ رہنا چاہیے کہ بلا عذر ترک کا تکرار، خواہ اس میں نفس استخفاف نہ سمجھے اور نہ ہی کوئی ایسا خطرہ محسوس ہو۔ الا یہ کہ اس شخص کے دل میں جو ترک پر تکرار کرتا ہے یہ استخفاف مرکوز ہوتا ہے کیونکہ تکرار کا حقیقی سبب یہی ہے۔ جیسا کہ مؤلف بعد میں اسی طرف اشارہ کریں گے اور دو حدیثوں کی طرف رجوع کریں گے۔ وہ ایسے الفاظ کے ساتھ مذکور ہیں جن پر ہم توقف نہیں کر سکتے۔ چنانچہ تیسیر میں ہے "جس نے ہیچ سمجھ کر تین جمعے ترک کئے اللہ اس کے دل پر مہر کر دیتا ہے"[۵] یعنی کسی فرض کا صرف ایک مرتبہ کا تارک، یعنی اس کے دل پر مہر نہیں لگائی جاتی۔

۱ے شاید صحیح لفظ اکذلک کے بجائے لکھا ہونا چاہیے اور مصنف نے حکمت کے بیان کے لئے دوسری حدیث ذکر کی ہو۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

مقامات پر اس کی یہ صورت نہیں ہوتی بلکہ اس میں حکم مختلف ہو جاتا ہے۔ جیسے بغیر عذر کے جھوٹ بولنا اور دوسرے چھوٹے چھوٹے گناہ۔ جبکہ ان پہ مداومت کی جائے۔ مداومت کا یہ اثر ہوتا ہے کہ وہ ان چھوٹے گناہوں کو بڑا بنا دیتی ہے اور کبھی ایک گناہ دوسرے سے مل کر اس نسبت کی وجہ سے اسے بڑا گناہ بنا دیتا ہے۔ پس چوری کا آدھا نصاب اس کی چوتھائی کی طرح نہیں طور نہ ہی پورا نصاب آدھے کی طرح ہے۔ اسی لئے ایک لقمہ کی چوری کو بھی سرقہ شمار کیا گیا ہے۔ اور ماپ تول میں ایک دانہ کی کمی بھی چھوٹے گناہوں میں سے ایک گناہ ہے۔ حالانکہ سرقہ بڑے گناہوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ اور امام غزالی کہتے ہیں کہ :۔

کبھی کبھار یوں بھی ہوتا ہے کہ گناہ کبیرہ اپنے سوابق اور لواحق کے بغیر محض صغیرہ گناہوں کی راہ سے یکدم گناہ کبیرہ کی شکل میں سامنے آجاتا ہے۔ اس کے مقابلہ میں ایک یہ تصور ہے کہ کوئی گناہ کبیرہ اتفاقاً ہو جائے پھر اس کے اعادہ کا اتفاق نہ ہو تو ایسے کبیرہ کی معافی کی زیادہ امید ہوتی ہے ایسے صغائر کی نسبت سے جن پہ عمر بھر مداومت کی جائے“۔

فصل

یہ ایک نظری بحث ہے۔ جو اس اصل پر مبنی ہے کہ تمام افعال کے احکام ان کے کلیے اور

(بقیہ حاشیہ) ۔ غور فرمایئے یہاں اس اعادہ کا کیا فائدہ ہے ؟ شاید یہ تحریف ہے۔

۲ یعنی واجب، مستحب کے مقام پر آجائے گا۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ اور اس کی جزئی واجب اور کل فرض ہوگی بلکہ یہ مستحب سے بہتر ہو جائے گا اور اس بنا پر واجب اس طریقہ سے نکلے گا۔ جس کی مصنفؒ نے مندوب، مکروہ اور مباح کے بیان میں تشریح کی ہے۔ اور اس کا جزئی اختلاف ان دونوں کا کلی اختلاف ہوگا اور کل کو قبول کرنا ان احکام خمسہ کے علاوہ کسی دوسرے حکم سے ہوگا۔ جو جزئی کے حکم کے علاوہ کچھ اور ہوگا۔

۳ یعنی جیسا کہ پہلے بھی واجب اور اس کی اقسام کے بارے میں کہا گیا ہے۔ لیکن یہ اس طریقہ سے ہوگا جس کا ذکر اس فصل میں کیا گیا ہے اور یہ کہ تکرار کا جرم ترک سے بڑا ہے اور اسی طرح کا بیان پہلے گزر چکا ہے کیونکہ وہ احکام خمسہ (واجب، مندوب، مباح، مکروہ، حرام) کے علاوہ کوئی دوسرا لقب اختیار کر لیتا ہے۔ جو جزئیہ میں پہلے نہیں تھا۔ اور حرام کے بارے میں بھی ایسا ہی کہا جاتا ہے۔

جزئیے کے ساتھ مختلف ہو جاتے ہیں۔ اگرچہ ان اختلافات پر بھی سب متفق نہیں[1] کوئی دعویٰ کرنے والا ان احکام پر اتفاق کا دعویٰ کر سکتا ہے۔ اگرچہ وہ کلیہ کے ساتھ مختلف ہوتے ہوتے ہیں۔ رہا مباح کا معاملہ جیسے ہر موذی جانور کو مارنا۔ مضاربت، مساقات، بیع عرایا اور تھکان کے بعد آرام کرنا۔ جبکہ اس کی طرف توجہ کی ضرورت بھی نہ ہو اور علاج معالجہ وغیرہ۔

اب اگر کہا جائے کہ یہ چیزیں مباح ہیں تو اگر آپ انہیں ہمیشہ کیئے جائیں یا ہمیشہ کے لئے چھوڑ دیں تو ان کے فعل یا ترک سے نہ گناہ لازم آتا ہے، نہ کراہت، نہ استحباب اور نہ وجوب۔ اسی طرح اگر سب لوگ اپنے اختیار سے ان تمام چیزوں کو چھوڑ دیں تو یہ ایسے ہی ہو گا۔ جیسے ان سب نے یہ فعل کیا ہے۔

رہا مندوب کا مسئلہ جیسے علاج معالجہ تو اگر کہا جائے کہ اس میں استحباب ہے جیسے آپؐ نے فرمایا ہے تَدَاوُوا[2] (بیماری کا علاج کیا کرو) یا موذی جانوروں کو مارنے میں احسان (تاکہ انہیں

---

[1] یعنی کلی اور جزئی کے درمیان حکم کے بارے میں اور مؤلف اسے ایسا مطابقت رکھنے والا قاعدہ کلیہ بتاتا ہے جس کا خلاف نہ ہو اور مصنفؒ کا قول " اور دعویٰ کرنے والے کے لئے ... تا آخر یعنی جو اس سے اس قاعدہ کی مطابقت کے بارے میں جھگڑا کرے اور مصنف کہتے ہیں کہ بلکہ کلیہ اور جزئیہ کا حکم برابر ہوتا ہے اور ان مثالوں کی صورت یہ ہے جو اس نے ذکر کی ہیں اور ان میں سے ہر نوع کو احکام خمسہ کی اقسام میں سے ہی پایا ہے

[2] حدیث کا کچھ حصہ جسے ابو داؤد نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ سے نکالا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

اِنَّ اللہَ تَعَالیٰ اَنْزَلَ الدَّوَاءَ وَالدَّاءَ وَجَعَلَ لِکُلِّ دَاءٍ دَوَاءً فَتَدَاوُوْا وَلَا تَدَاوُوْا بِالْحَرَامِ

اللہ تعالیٰ نے دواء بھی نازل کی ہے اور بیماری بھی اور ہر بیماری کے لئے دوا بنائی تو دوا کیا کرو۔ مگر حرام چیز سے علاج نہ کرو۔

زیادہ تکلف نہ ہو) جیسے آپ نے فرمایا۔ اِذَا قَتَلْتُمْ فَاَحْسِنُوا الْقِتْلَۃ[1] (جب تم انہیں مارو تو اچھا طریقہ اختیار کرو) تو یہ ایسے احکام ہیں کہ اگر ان انہیں ہمیشہ کے لئے چھوڑ دے۔ تو یہ بات نہ مکروہ[2] ہو گی اور نہ ممنوع۔ یہی صورت ان افعال کے سرانجام دینے کی بھی ہے۔

رہا مکروہ کا مسئلہ جیسے چیونٹی کو اس بے ایذا پہنچائے بغیر مارنا، یا کوئلہ اور ہڈی وغیرہ سے طہارت کرنا۔ کیونکہ کوئلہ اور ہڈی میں جنوں کا بھی حصہ یا حق ہے۔ تو یہ نہی تحریمی نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ ثابت ہے کہ ان کاموں کو ہمیشہ کرنے والا نہ مجروح ہوتا ہے۔ اور نہ گنہگار۔ اسی طرح بلوں میں پیشاب کرنے اور مستردبات کے برتنوں کو موڑنے کا معاملہ ہے۔ اور اس طرح کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔

اور واجب اور حرام کا معاملہ یہ ہے کہ ان کا بھی اسی طرح سے ہونا واضح ہے۔ کیونکہ حدود ہم مثل ہونے کی بنیاد پر ہی وضع کی گئی ہیں۔ لہٰذا سو مرتبہ شراب پینے والا ایسا ہی ہے جیسے اس نے ایک مرتبہ شراب پی اور ایک آدمی کو تہمت[3] لگانے والا بھی ایسا ہی ہے۔ جیسے اس نے پوری جماعت پر تہمت لگائی۔ اسی طرح ایسے لوگوں پر حد قائم کرنے کے لحاظ سے ایک آدمی کے قاتل کو بھی وہی سزا ملے گی جو سو آدمیوں کے قاتل کو ملتی ہے۔ اسی طرح ایک نماز کے تارک کا بھی وہی معاملہ ہے جو دائمی طور پر تارکِ نماز کا ہے۔ اور اس سے ملتے جلتے امور کی بھی یہی صورت ہوگی۔

نیز امام غزالی نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ غیبت کرنا یا سننا، تجسس، بدگمانی، امر بالمعروف

---

[1] حدیث کا کچھ حصہ جیسے بخاری کے سوا پانچوں نے نکالا اور اس کے الفاظ وہ ہیں جو تیسیر میں ہیں۔

اِنَّ اللّٰہَ تَعَالٰی کَتَبَ الْاِحْسَانَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ فَاِذَا قَتَلْتُمْ فَاَحْسِنُوا الْقِتْلَۃَ، وَاِذَا ذَبَحْتُمْ فَاَحْسِنُوا الذِّبْحَۃَ وَلْیُحِدَّ اَحَدُکُمْ شَفْرَتَہٗ وَلْیُرِحْ ذَبِیْحَتَہٗ	اللہ تعالیٰ نے ہر چیز پر احسان کرنا فرض کیا ہے پس جب تم مارو تو اچھے طریقے سے مارو اور جب ذبح کرو تو اچھے طریقے سے ذبح کرو اور ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرے اور اس کے آرام کا خیال رکھے۔

[2] سابقہ بیان کا تسلسل یہ ہے کہ مصنف کہتا ہے کہ وہ ممنوع نہیں ہوتے۔ نیز جس چیز کی نفی مقصود ہے۔ وہ اس کا کل کے ساتھ واجب ہوتا ہے۔ یعنی اس کا دائمی ترک ممنوع ہوگا۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ رہا اس کا محض مکروہ ہونا تو وہ مندوب المکروہ کی ضد ہونے کی وجہ سے ہے۔

[3] فروعات میں یہ احکام الٹ جاتے ہیں۔

اور نہی عن المنکر کو چھوڑ دینا ، مشتبہ اشیا کا کھانا ۔ لڑکے یا غلام کو گالی دینا یا انہیں بغیر کسی مصلحت کے غصہ کی وجہ سے مارنا ۔ ظالم بادشاہوں کی عزت افزائی کرنا اور بیوی بچے اگر دینی امور میں تعلیم کے محتاج ہوں تو ان کی تعلیم میں سستی کرنا ۔ یہ ایسے کام ہیں جن پر دوام ایسا ہی ہے ۔ جیسے دوسرے کاموں میں اتفاقی لغزشوں کا معاملہ ہے ۔ کیونکہ بالخصوص یہ باتیں ایسی ہیں جو لوگوں پر غالب ہوتی ہیں ۔ جیساکہ دوسرے امور میں لغزشیں غالب ہوتی ہیں ۔ تو ان مندرجہ بالا امور میں دوام کسی کی عدالت کو مجروح نہیں کرتا ۔ جیساکہ دوسرے امور میں لغزشوں سے عدالت مجروح نہیں ہوتی ۔ تو جب یہ بات ثابت ہوگئی تو یہ دعویٰ درست ہوگیا کہ کبھی احکام ہم مثل ہو جاتے ہیں ، اگرچہ افعال کے کلی اور جزئی ہونے کے لحاظ سے ان میں اختلاف ہو[1] ۔

اور ایک صاحب نظر فوراً یہ بات مان لے گا کہ احکام کے برابر یا ہم مثل ہونے پر جن باتوں سے دلیل لائی جاتی ہے وہ درج ذیل ہیں :-

پہلی بات یہ ہے ۔ کہ کلی اور جزئی ، اشخاص ، احوال اور مکلفین کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ہم موذی جانور کے قتل کے ترک کے جواز کو دیکھتے ہیں ۔ اس لحاظ سے کہ کچھ لوگ ایسا کام کرتے ہیں تو معاملہ ہلکا ہو جاتا ہے ۔ پھر اگر ہم تمام لوگوں کو اس ترک پر آمادہ کرنا فرض قرار دے دیں ۔ تو لوگ متعدد وجوہ کی بنا پر تنگی میں پڑ جائیں گے حالانکہ شرع ہر حال میں تنگی کو دور کرنے کی طالب ہے تو لوگوں کا یہ ترک منہی عنہ (جس کام سے روک دیا گیا ہو) قرار پائے گا اور یہ نہی اگر زیادہ نہیں تو کم از کم نہی کراہت (نہی تنزیہی) ضرور ہوگی ۔ اور اس وقت یہ کام کرنا اگر واجب نہیں تو کل کے ساتھ مستحب ضرور ہوگا ۔ اور یہی صورت مضاربت اور جو کچھ اس کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے ۔ کی بھی ہوگی ۔ تو اندریں صورت اس میں کلی اور جزئی (کے احکام) کی برابری نہ رہے گی ۔ اس مسئلہ کے متعلق یہی کہنا کافی ہے کہ اگر تمام لوگ ترک پر ایک دوسرے کے معاون بن

---

[1] یعنی ان مسائل میں کلی اور جزئی کے درمیان حکم لگانے میں اتفاق کا خیال ۔ جب کہ کلی کی مشمولیت قلیل اور عموم کے لحاظ کمزور ہو ۔ بسا اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اگر ایک ہی شخص عمر بھر نہ کوئی موذی جانور مارے نہ مضاربت یا مساقات کا دھندا کرے تو بھی تو مباح کے حکم سے خارج نہیں ہوگا ۔ اسی طرح باقی امور کے متعلق بھی کہا جاتا ہے ۔ ہاں جب عموم میں وسعت ہو تو حکم ایک جیسا نہ ہوگا ۔ یہ بھی مخفی نہ رہے ۔ کہ یہ ایک ایسی چیز کو تسلیم کرنا ہوگا ۔ جو قاعدہ عامہ کلیہ کو کمزور کرتی ہے ۔ اور جیسے مصنف نے فصل کے آغاز میں ثابت کیا ہے

جائیں تو ایک شرعی شعار کو گرانے کا ذریعہ بن جائے گا۔ ہاں کبھی ایسا ہی خیال سامنے آجاتا ہے جبکہ کلی اور جزئی قریب قریب ہوں اور جب ان دونوں میں بُعد ہو تو وہی صورت ہوگی جو گزر چکی اور ایسا ہی فکر مندوب اور مکروہ میں بھی چلتا ہے۔

اور جو کچھ امام غزالی نے واجب اور محرم کے بارے میں بیان کیا ہے تو وہ منقول نہیں۔ کیونکہ حدود میں احکام کا اختلاف ظاہر ہے اگرچہ بعض جگہ اتفاق بھی ہو جاتا ہے۔ اور جو کچھ غزالی نے کہا ہے وہ اس قاعدہ کی بنا پر ناقابل تسلیم ہے[1] اور اگر اسے تسلیم کر لیا تو اکیلی شہادت کے معاملہ میں معارض کے لئے راجح ہوگی اور وہ یہ ہے کہ اگر دوام عدالت کو مجروح کر دے تو بہت کم لوگ عادل رہ جائیں گے پھر شہادت بھی متعذر ہو جائے گی (کیونکہ شاہد کی ایک صفت عادل ہونا بھی ہے)

فصل

جب پانچوں احکام کے کلیہ اور جزئیہ کی شکل سامنے آگئی تو اب ان کی صحت کی دلیل بھی طلب کی جانی چاہیے۔ اور اسے ثابت کرنے کے دوران جو کچھ پہلے گزر چکا ہے اس پر غور کر لیا جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے۔ جبکہ اس میں شریعت بالغہ کا اعتبار ہوگا جو معاملات کو طے کرنے والی ہے اور یہ اس شخص کے لئے ہے جس نے شریعت کے موارد و مصادر میں تحقیق و تجسس سے کام لیا ہے۔ لیکن اگر اسے دل کے اطمینان اور انشراح صدر کے لئے مزید دلائل کی ضرورت ہے تو درج ذیل باتیں اسی پر دلالت کرتی ہیں۔

ان میں سے ایک وہ ہے جس کی طرف انسان کے کسی کام پر دوام کی وجہ سے مجروح ہونے پر اشارہ پہلے گزر چکا ہے۔ وہاں یہ بھی ذکر کر دیا گیا ہے کہ وہ کون سے کام ہیں جن پر دوام بھی انسان کی عدالت کو مجروح نہیں کرتا اور یہ ایک ایسی اصل ہے جو تمام علماء کے درمیان متفق علیہ ہے اور اگر مداومت میں کچھ تاثیر نہ ہوتی تو افعال پر مداومت کرنے والے اور نہ کرنے والے کے درمیان فرق کرنا درست نہ ہوتا۔ لیکن سب علماء نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ جو اس تفرقہ پر دلالت

---

[1] یہ ممنوعات میں کلیہ اور جزئیہ کے لحاظ سے مراتب کا اختلاف ہے۔

رتا ہے کہ جس چیز کی مداومت کی جاتی ہے۔ اس سے وہ بہتر ہے۔ جس پہ مداومت نہیں کی جاتی اور یہ وہی مفہوم ہے جس کا ثبوت کلیہ اور جزئیہ (کی بحث) میں گزر چکا ہے۔ اور یہ ایسا مسلک ہے جس کا سب نے اعتبار کیا ہے۔

اور ایک یہ ہے جس پر سب کا اتفاق ہے کہ شارع نے شریعت کو مصالح کے اعتبار پر وضع کیا ہے اور ان مسائل میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ یہ قابل اعتبار مصلحتیں ہی کلیات ہوتی ہیں۔ جزئیات کو یہ مقام حاصل نہیں۔ جیسی عادات ہوتی ہیں ان میں ویسے ہی احکام جاری ہوتے ہیں اور اگر جزئیات اعتبار کے لحاظ سے کمزور ہوتیں تو یہ بات درست نہ ہوتی۔ بلکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو کلیات بھی موافقت کے حکم پر چل نہ سکتیں۔ جیسے شہادت کا حکم اور جزِ واحد کی قبولیت درآنحالیکہ افراد میں نسیان اور غلطی بھی واقع ہوتی ہے۔ لیکن سچ ہی غالب ہوتا ہے تو کلیہ کے احکام غالب چیز کے مطابق جاری ہوں گے اور اگر جزئیات کا بھی اعتبار کیا جائے تو کلیات اور جزئیات میں کچھ فرق نہ رہے گا۔ اور ماسوا کسی معلوم چیز کے باقی پر حکم نہ لگایا جا سکے گا اور ظن کو مطلقاً رد کر دیا جائے گا۔ حالانکہ حقیقتاً ایسا نہیں ہے۔ بلکہ ظن کے تقاضا کے مطابق اس پر سچ کا حکم لگایا گیا ہے اگرچہ بعد میں اس ظن میں بعض دفعہ غلطی بھی سامنے آجاتی ہے اور یہ اس لئے ہے کہ کلیہ کا حکم لگاتے وقت جزئیہ[1] کے حکم کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور یہی بات کلیہ اور جزئیہ کے لحاظ سے ایک ہی فعل میں اختلاف کی صحت پر دلیل ہے۔ اگرچہ جزئیہ کی حیثیت (کلیہ کے مقابلہ میں) بہت ہلکی ہے۔

اور ان میں سے ایک وہ ہے جو حاکم کے علم یا عمل میں لغزش سے بچنے کے حکم سے متعلق منقول ہے۔ جبکہ غیر عالم کی یہ لغزش ہی شمار نہیں ہوتی۔

اور اگر یہ بات غیر عالم کی بھی لغزش شمار ہو تو حکم مختلف ہوگا۔ اور یہ صرف اس لئے ہے کہ

---

[1] اور یہ احکام وضعیہ کی صورت میں ہے نہ کہ احکام خمسہ تکلیفیہ میں جو زیر بحث ہیں۔ کیونکہ شہادت اور اس کا قبول کرنا احکام وضعیہ سے ہے اِلّا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے معمول بہا عادات بھی احکام تکلیفیہ میں داخل ہوتی ہیں اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ تینوں دلائل صرف اصل اختلاف پر دلالت کرتے ہیں جو کہ ایک فعل کے درمیان کلی یا جزئی طور پر ہوتے ہیں لیکن دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ چیز اصل دعویٰ کے مطابق ہر جگہ اور پانچوں احکام میں مستعمل ہے یا صرف بعض احکام میں ہی مستعمل ہے؟

یہ جزئیہ ہے۔ جو عالم کے ساتھ مخصوص ہے۔ دوسرے اس میں شامل نہیں۔ اگر یہی بات دوسروں کی بھی لغزش شمار کی جائے تو یہ کلیہ ہو جائے گا کیونکہ سب نے ایک ہی کام کی اتباع و اقتداء کی ہے یا قول کا یہی تقاضا ہے اور سب کے اتباع کی وجہ سے یہ ایک بہت بڑی غلطی بن جائے گی۔ لیکن اس لغزش کا صرف عالم کے ساتھ مخصوص ہونے کی وجہ سے ایسا نہیں ہے اور یہ دستور چل نکلے گا کہ جس شخص نے بھی کوئی کام کیا اس میں اس کی اقتدا کی جائے۔ اگر کسی نیک انسان کی اقتداء کرے گا۔ تو نیک بن جائیگا اور اگر کسی بدبخت کی اقتداء کرے گا۔ تو بدبخت ہو جائے گا۔ اسی سے متعلق حدیث میں آیا ہے کہ:۔

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً اَوْ سَيِّئَةً[1] — جس کسی نے کوئی اچھا یا بُرا طریقہ رائج کیا ۔۔۔۔

نیز آپ نے فرمایا :۔

ان نفساً لا تقتل ظلماً الا كان على ابن آدم الاول كفل منها ، لانه اول من سن القتل[2] — کوئی شخص ظلم سے نہیں مارا جاتا مگر اس کے گناہ سے پہلے آدم کے بیٹے کا بھی حصہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اسی نے سب سے پہلے قتل کا طریقہ رائج کیا۔

اسی وجہ سے عالم کی برائی کو گناہ کبیرہ شمار کیا جاتا ہے۔ اگرچہ وہ فی نفسہٖ صغیرہ گناہ ہوتا ہے اس اصل پر اتنی کثرت سے دلائل ہیں جو فیصلہ کرنے کو کافی ہیں۔ جو اسی بات کی وضاحت کرتی ہیں جس کے لئے ہم نے دلائل پیش کئے ہیں۔ یعنی افعال کا اعتبار کلیہ اور جزئیہ کے لحاظ سے ہوتا ہے

تیسرا مسئلہ

مباح کے مطلق ہونے کے دو پہلو ہیں ایک اس میں فعل اور ترک میں اختیار رہنے کی وجہ سے ہے اور دوسرے جب یوں کہا جاتا ہے کہ اس میں کچھ حرج نہیں۔ مختصراً اس کی چار اقسام ہوئیں:۔
پہلی:۔ یہ کہ وہ فعل کے مطلوب ہونے کے حکم کا خادم ہو **دوسری**:۔ یہ کہ وہ ترک کے مطلوب ہونے کے حکم کا خادم ہو۔ **تیسری**:۔ یہ کہ اختیار دی گئی چیز کا خادم ہو اور **چوتھی**:۔ یہ کہ اس میں

---

[1] مشہور حدیث کی طرف اشارہ ہے جسے مسلم اور نسائی نے نکالا اور اس کے لفظ وہ ہیں جو تبسیر میں ہیں۔ جس شخص نے اسلام میں کوئی اچھا دستور نکالا پھر اس پر اس کے بعد لوگوں نے عمل کیا تو اس کے لئے بھی اجر لکھا جاتا ہے لیکن لوگوں کے بدلہ سے کوئی چیز کم نہیں ہوتی اور جس نے کوئی بُرا دستور نکالا پھر بعد والوں نے اس پر عمل کیا (باقی صفحہ ...)

مندرجہ بالا امور میں سے کوئی چیز بھی ہو۔

پہلی قسم :۔ جزء کے ساتھ مباح ہوتا ہے جس کا کل کے ساتھ فعل مطلوب ہوتا ہے۔ دوسری قسم بھی جزء کے ساتھ مباح ہوتا ہے جبکہ اس میں کل کے ساتھ ترک مطلوب ہوتا ہے۔ یعنی اس پر مداومت سے منع کیا گیا ہے اور تیسری اور چوتھی دونوں قسمیں۔ دوسری قسم کی طرف ہی راجع ہوتی ہیں۔

مختصراً مراد یہ ہے کہ مباح اگر خادم ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ کس کا خادم ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور خدمت[۱] کبھی ترک کا پہلو لئے ہوتی ہے جیسے باغات کی آرائش وزیبائش۔

بقیہ حاشیہ: تو اس کا اس دستور نکالنے والے پر بھی اتنا ہی بوجھ ہوتا ہے جبکہ عمل کرنے والوں کے بوجھ سے کچھ کم نہیں ہوتا۔

[۱] تیسیر میں یہ حدیث ابو داؤد کے سوا پانچوں سے مروی ہے۔ جس کے لفظ یہ ہیں ولیس من نفسٍ تقتل ظلما الخ) (کوئی شخص ظلم سے قتل نہیں کیا جاتا .....) اور ترمذی میں یہ لفظ ہیں۔ اما من نفس تقتل .....) اور اسی طرح مؤلف اسے آٹھویں مسئلہ میں سبب کی بحث میں لائے ہیں اور بخاری کے لفظ یہ ہیں (لا تقتل نفس.....) اور یہی روایت ہے جس کا مضمون مؤلف نے یہاں ذکر کیا ہے اس میں أن کا لفظ زیادہ ہے اور نفس کا لفظ پہلے آیا ہے۔

[۲] آپ کو جلد پتہ چل جائے گا کہ مصنف جو کچھ ثابت کر رہے ہیں۔ بظاہر ایسی تقسیم نہیں بنتی۔ نہ ہی اس سے تیسری اور چوتھی قسم بنتی ہے۔

صفحہ ہذا[۱] یعنی کبھی مباح کے موضوع میں ترک کا پہلو ہوتا ہے اور کبھی فعل کا۔ یعنی مندرجہ بالا اقسام میں سے پہلی دو قسموں کے یہ دو دو پہلو ہیں۔ اگر اس مثال میں دوسری قسم میں ترک کے پہلو پر اور پہلی قسم میں فعل کے پہلو پر اکتفا کیا جائے تو اس مفہوم کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے کہ جزئی طور پر گانا سننے کا ترک۔ مطلوبہ دائمی ترک کا خادم ہے اور محض سننا مطلوبہ ترک کا خادم ہے اور یہ کچھ اور پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانا کبھی ایک کلی ہے جو ایک ضروری کلّی کے قیام کی خادم ہے اور جزئی طور پر ترک ممنوع چیزوں کے ترک کی کلّی کی خادم ہے۔ مصنف نے ایسی کلی کے مطلوب الترک ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے جو فعل کے لحاظ سے اس کی خدمت کرتی ہے گویا اس نے ایسی چیز یعنی ایسی جزئی کے مطلوب الترک ہونے کے خلاف کہا ہے جو مطلوب الترک کلی خدمت کرتی ہے۔ اس طرح وہ ایسی چیز کی خادم بن جاتی ہے۔ جو اس کی ضد ہے۔ اور یہی بحث اس کا ماحصل ہو سکتا ہے اس مقام پر مصنف کا کلام بالخصوص مطلوب الفعل کلی کے بارے میں ہو۔ کیونکہ ترک کے ساتھ اس کی مثال گانے کی مانند اور فعل کے ساتھ اس کی مثال پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانے کی مانند ہے اور پہلی مثال

کبوتروں کے نغمے سننے اور مباح گانے کا دائمی ترک[1] کیونکہ یہی کچھ مطلوب[2] ہوتا ہے اور کبھی یہ خدمت فعل کا پہلو لیئے ہوتی ہے۔ جیسے حلال پاکیزہ چیزوں سے فائدہ اٹھانا۔ کیونکہ اس میں بغیر اسراف کے ممکنہ حد تک دوام مطلوب ہوتا ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ مطلوب کا خادم ہے اور وہ اصل ضروریات ہیں کیونکہ یہ وہ اس چیز کا خادم ہے جو کہ اس کی ضد ہے۔ اور وہ ضروریات میں مشغول ہونے سے باز رہتا ہے اور مخیر فیہ کے خادم کا بھی یہی حکم ہے۔ رہی چوتھی قسم تو جب وہ کسی بھی قابل ذکر چیز کا خادم نہ ہو تو وہ اہل عقل کے نزدیک بے کار اور بے فائدہ ہوگا۔ اور وہ بھی مطلوب الترک ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ دفع الوقتی کے لیئے بغیر کسی دینی یا دنیوی مصلحت کے خادم بنتا ہے تو اس صورت میں وہ مطلوب الترک کا خادم ہوگا اور کل کے ساتھ مطلوب الترک بن جائے گا۔ تیسری قسم کی بھی یہی صورت ہے۔ کیونکہ وہ بھی اسی کا خادم ہے۔ للہذا وہ بھی مطلوبہ الترک بن جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ کوئی مباح علی الاطلاق مباح نہیں ہوتا۔ وہ صرف جزء کے ساتھ ہی بالخصوص مباح ہوتا ہے۔ رہا کل کے ساتھ مباح کا مسئلہ تو وہ یا مطلوب الفعل ہوگا یا مطلوب الترک۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ بیان تو پہلے بیان کی ضد ہے جو یہ تھا کہ مباح متساوی الطرفین ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ "نہیں، کیونکہ جو بیان پہلے گزر چکا ہے وہ خارجی امور کا لحاظ رکھے بغیر فی نفسہ مباح میں غور کرنے کے متعلق تھا اور یہ معاملہ خارجی امور کا لحاظ رکھ غور کرنے سے تعلق رکھتا ہے۔ چنانچہ جب آپ فی نفسہ اس میں غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ یہ وہی بات ہے جس کا ہم نے یہاں مباح بالجزء کا نام رکھا ہے اور جب آپ خارجی امور کا لحاظ رکھ کر غور کریں تو اسے مباح مطلوب بالکل کا نام دیا جاتا ہے۔ مثلاً آپ دیکھتے ہیں کہ یہ کپڑا اچھا ہے اور اسے پہننا مباح ہے۔ تو اس وقت اس کا فعل اور ترک دونوں برابر ہوں گے۔ کیونکہ دونوں باتوں میں سے کسی بھی ایک کے لیئے کوئی قصد نہیں ہے اور یہ بات اس اعتبار سے معقول ہوتی ہے کہ مباح بذاتہ کس حیثیت سے واقع ہوا ہے۔ جیسا کہ اگر کپڑے کے اس پہلو کو ملحوظ رکھا جائے کہ وہ گرمی اور سردی سے بچاتا ہے۔ شرمگاہ کو ڈھانپنے والا اور دیکھنے میں بھلا معلوم ہوتا ہے۔ تو یہی کپڑا پہننا مطلوب الفعل بن جائے گا۔ اور یہ نظریہ کسی خاص کپڑے یا خاص

کے بعد مصنف کے کلام سے یہی احتمال مترشح ہوتا ہے کیونکہ یہی چیز مطلوب ہے

[1] اگر مصنف کہتا کہ باغات کی آرائش اور کبوتروں کے نغمے سننے کی طرح، کیونکہ یہ باتیں مباح ہیں جو کہ تنزیہی طور پر ایسی چیزوں کے دائمی ترک کی خادم ہیں اور یہی کچھ مطلوب ہے تو یہ بات بھی اور مصنف کا بعد والا بیان بھی فعل کے حق میں جاتے اور مصنف کی یہ غرض واضح ہو جاتی کہ مطلوب الفعل جیسے فعل کی خدمت

کرتا ہے ویسے ہی ترک کی بھی خدمت کرتا ہے۔ جبکہ ہم مصنف کے کلام کو دوسرے احتمال پر عائد کرتے ہیں جس کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے۔ ؎ کیونکہ وہ ایک مطلوب بر کلی کی خدمت کرتا ہے اور وہ زندگی کا قائم رکھنا ہے۔

؎ وہ ضروریات، زندگی کا قیام ہے ؎ یعنی جزئی طور پر خادم فعل یعنی ایسی مطلوب الترک کلی جس کی مباح نفی خدمت کرتا ہو اور جو ہم پہلے ثابت کر چکے ہیں اس کی بھی خدمت کرتا ہو یعنی اسے ثابت کرے اور ترک مباح کے حصول میں مدد کرے اور یہ کسی مباح سے فائدہ اٹھانے کو کلی طور پر چھوڑ دینے کی طرح ہے کیونکہ وہ مطلوب الترک ہے اور اسی جیسا مباح اس کی خدمت کرتا ہے اور اس سے فائدہ اٹھانے کا ترک جزئی طور پر ہے اگرچہ فعل کی جانب اس کی خدمت کی وضاحت پر اکتفا کرے جیسا کہ ہم نے اس طرف اشارہ کر دیا ہے ؎ اس سے جزئی لہو میں اشتغال پیدا ہوتا ہے اور لہو کی اکثر جزئیات (کا نتیجہ) ضروریات میں مشغول ہونے سے باز رہنا ہے کیونکہ لہو جزئی، لہو کلی کی خادم ہے اور وہ ضروریات کی مخالف ہے ؎ یعنی مخیر فیہ کا خادم مخیر فیہ ہوگا۔ یہ اس وقت ہوگا جب مخدوف مخدوم جزئی ہو جیسے مثلاً گانا سننے کے لیے جائز چلنا۔ اور یہ اس بات کے منافی نہیں کہ کلی باقی احکام میں سے کوئی ایسا حکم لے لے جو مباح نہ ہو جیسا پہلے گزر چکا ہے اس طرح مخیر کے لئے مباح کے خادم ہونے کا خیال سامنے آجانا ممکن ہو جاتا ہے لیکن اس کے بعد مصنف کا قول والقسم الثالث مثلہ لا نا خادم ؎ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ مخیر کلی کا خادم ہو اور مسئلہ کی ابتدا میں مصنف کا یہ قول ہے والثالث ان یکون خادما لمخیر فیہ یعنی فیہ کلی کا۔ اور اس کا یہ قول والسابع ان لا یکون خادما لشئی من ذلک یعنی وہ ایسا مباح ہے جو کسی بھی کلی کی خدمت نہیں کرتا۔ یعنی نہ وہ کسی مطلوب الفعل کلی کی خدمت کرتا ہے اور نہ مطلوب الترک کلی کی یہ مخفی نہ رہے کہ ان معنوں میں یہ تقسیم گزشتہ بیان شدہ قاعدہ کے متوازن نہیں ہے جس کے دلائل میں مصنف نے طویل کلام کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ جزء کے ساتھ مباح کے لئے ضروری ہے کہ کوئی دوسرا حکم اخذ کیا جائے جبکہ اس میں کلی کے طور پر غور کیا جائے۔ پھر یہ کیسے تصور کیا جا سکتا ہے کہ مباح کسی مخیر فیہ کلی کی خدمت کرتا ہے اور کسی ایسی کلی کی جس کے لئے احکام میں سے کوئی حکم ہی ہو؟ باوجودیکہ مصنف یہ تصریح بھی کر رہے ہیں کہ تیسری اور چوتھی قسم کل کے ساتھ مطلوب الترک سے متعلق ہیں اور وہی اس کا حکم ہے۔ تو جو چیز مطلوب کی خدمت کرتی ہو اسے کل کے ساتھ مطلوب کیا جائے گا اور اگر کسی ممنوعہ کام کی خدمت کرے اسے کل کے ساتھ مطلوب الترک کہا جائے گا۔ اس طرح اس کا سابقہ بیانات کے ساتھ فٹ ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ خوب غور فرما لیجئے۔

؎ یعنی مثال کے طور پر۔ اور اگر ایسا نہیں تو پھر ان امور فارجیہ میں غور کرنا پڑیگا جو اسے یا تو یہ قسم بنا دیتے ہیں یا کل کے ساتھ مطلوب الترک جیسا کہ لہو کے بیان میں پہلے گزر چکا ہے اس سے زائد کوئی اصل یا قاعدہ اس مسئلہ کے لئے ثابت نہیں ہوا بلکہ یہ جزئی کے لئے کلی کے حکم کی علیحدگی کو سمجھنے کے لئے مزید وضاحت ہے اور باعتبار ضابطہ کے لئے ہے جو کہ خدمت ہے، تو جو کوئی جزئی خدمت کرے تو وہ اسی حکم میں ہوگی اور جو منہی عنہ کی خدمت کرے گی تو اسے کل کے ساتھ مطلوب الترک کہا جائے گا اور اس کو سابقہ بیانات میں فٹ ہو جانا ممکن ہو جاتا ہے۔ خوب غور فرما لیجئے۔

وقت سے بھی مخصوص نہیں۔ پس یہ سوچ کُل کے ساتھ ہو گی۔ جزء کے لئے نہیں۔

چوتھا مسئلہ

جب مباح کے متعلق یہ کہا جائے کہ "اس میں کچھ حرج نہیں"۔ اور یہ بات مذکورہ دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک کے متعلق کہی جائے۔ تو اس وقت ایسے مباح میں ترک اور فعل کے درمیان اختیار کا معاملہ باقی نہیں رہتا۔ اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ: یہ ہے۔ کہ ہم ان دونوں کے درمیان محض اس لئے فرق کرتے ہیں کہ مقصدِ شریعت کو سمجھنے کے بعد ہمیں اس تفرقہ کا ہی پتہ چلتا ہے۔

لہٰذا وہ قسم جس میں کل کے ساتھ فعل مطلوب ہے، وہی ہے جس میں فعل اور ترک کے درمیان اختیار دیا گیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ (۲/۲۲۳)

تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں تو اپنی کھیتی میں جس طرح چاہو جاؤ۔

نیز فرمایا:

وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا (۲/۳۵)

اور اس (جنت) سے بلا روک ٹوک کھاؤ جہاں سے تم دونو چاہو۔

یا فرمایا:

وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا (۲/۵۸)

اور جب ہم نے (بنی اسرائیل سے) کہا کہ اس گاؤں میں داخل ہو جاؤ اور اس میں جہاں سے چاہو خوب کھاؤ (پیو)۔

اور اسی قسم کی دوسری بھی آیات ہیں جن میں حقیقتاً اختیار دیا گیا ہے، نیز مطلقہ عورتوں کے متعلق حکم جب ایسا حکم اباحت کے لئے ہو تو وہ حقیقتہً اختیار کا متقاضی ہوتا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (۵/۲)

اور جب تم احرام کھول دو تو شکار کر سکتے ہو۔

نیز فرمایا:

وَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (۶۲/۱۰)

پھر جب نماز ہو چکے تو زمین میں پھیل جاؤ (اپنی اپنی راہ لو) اور اللہ کا فضل تلاش کرو۔

نیز فرمایا:

كُلُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ (۲/۱۷۲)

ان پاکیزہ چیزوں سے کھاؤ جو ہم نے تمہیں رزق دیا ہے۔

اور اسی سے ملتی جلتی دوسری آیات ہیں: جن میں علی الاطلاق اور بہر طور اختیار کی وضاحت موجود ہے۔ الا یہ کہ کسی آیت کو اس حکم سے نکالنے کے لئے کوئی دلیل موجود ہو۔

رہی وہ قسم جس میں کل کے ساتھ ترک مطلوب ہے تو ہمیں شریعت میں کسی ایسی نص کا علم نہیں جو فی الحقیقت اختیار پر دلالت کرتی ہو۔ بلکہ شریعت اور بارے میں خاموش ہے یا بعض چیزوں کے متعلق عبارت میں ایسا اشارہ ملتا ہے جو انہیں صریح اختیار کے حکم سے خارج کر دیتا ہے جیسے دنیا کا لعبًا وَّ لَهْوًا (کھیل اور تماشا) نام رکھنا جبکہ کوئی دنیا کی طرف مائل ہو اور دنیا کی مذمت مقصود ہو کیونکہ یہ نام احساس دلاتا ہے کہ لھو میں کوئی اختیار نہیں دیا گیا۔ اور قرآن میں ہے۔

وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْوَا انْفَضُّوْۤا اِلَيْهَا وَتَرَكُوْكَ قَآئِمًا (۶۲/۱۱)

اور جب یہ لوگ سودا بکتا یا تماشا ہوتا دیکھتے ہیں تو ادھر بھاگ جاتے ہیں اور تمہیں (کھڑے کا کھڑا) چھوڑ جاتے ہیں۔

اور وہ (یعنی لہو) ڈھول ہے یا جو کچھ اس مفہوم کو ادا کرے۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِيْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ (۳۱/۶)

اور لوگوں میں کوئی ایسا ہے جو بیہودہ باتیں خریدتا ہے۔

اور بعض صحابہ کرام کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے کہ جب وہ ملول ہوئے تو کہنے لگے: اے اللہ کے رسول! ہمیں کچھ ارشاد فرمائیے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

اَللّٰهُ نَزَّلَ اَحْسَنَ الْحَدِيْثِ (۳۹/۲۳)

اللہ تعالیٰ نے نہایت اچھی باتیں نازل فرمائی ہیں:

اور حدیث میں ہے: كُلُّ لَهْوٍ بَاطِلٌ [1] (ہر لہو باطل ہے) اور اسی سے ملتی جلتی عبارتیں

---

[1] حدیث پہلے مسئلہ کے آخری گزر چکی ہے۔

ہیں جو عموماً اختیار کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتیں۔ تو جب شریعت میں بعض ایسی باتیں اتفاق[1] سے وارد ہیں یا بعض اوقات[2] یا احوال وظروف میں وارد ہوئی ہیں تو اس کا مطلب تنگی کو دور کرنا ہے۔ اور یہ معنی کسی دوسری حدیث سے معلوم ہو جاتا ہے، اور جس چیز پہ آپؐ خاموش رہے تو وہ قابل معافی ہے۔ یعنی اس سے معافی ہے ایسی احادیث میں صرف عادات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اس سے مقصود یہ سمجھانا ہے کہ کونسی چیز قابل معافی ہے یا اس میں معافی کا گمان ہے یا رائج شدہ عادات میں کونسی چیز کے متعلق ایسا گمان کیا جا سکتا ہے۔

اور ان میں فرق کا ماحصل یہ ہے کہ ایک[3] میں تو "اثم" اور "جناح" کے ختم ہونے کی صراحت ہے اگرچہ[4] کبھی اس کے ترک اور فعل میں اجازت ضروری ہوتی ہے جبکہ اس کی صراحت ہو، الا یہ کہ اس میں الفاظ کا مطلب ہی بالخصوص "اثم" کی نفی کرنا ہو۔ رہا اذن (اجازت) کا معاملہ تو وہ یا تو اس باب سے ہوگا کہ "جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہو[5] سکے تو وہ بھی واجب ہوتا ہے"۔ یا پھر اس باب سے کہ "اگر کسی چیز کا حکم ہو تو اس سے اس کی ضد کی نفی ہو سکتی ہے یا نہیں"؟ یا "اگر کسی چیز سے منع کیا جائے تو اس سے اس کی اضداد میں سے کسی ایک کا حکم ہوتا ہے یا نہیں"؟

اور دوسرا فرق فی نفسہٖ اختیار دینے کے معاملہ میں صریح ہوتا ہے اگرچہ فعل سے اس میں تنگی کا دور ہونا لازم آتا ہو۔ ایسی صورت میں الفاظ کا قصد بالخصوص اختیار دینے کے لئے ہوتا ہے رہی تنگی کے ختم ہونے کی بات تو اس کا تعلق بھی مذکورہ ابواب سے ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ کبھی کسی واجب کے

---

[1] یعنی مخصوص حالات میں جیسے آپ نے فرمایا "اس نکاح کا اعلان کرو اور اس پہ دفیں بجاؤ"، یا جیسے حدیث میں آیا ہے کہ جاریہ انصاریہ کی شادی کے موقعہ پہ ایک سوال کے جواب میں آپؐ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا (کیا ان انصار) کے ساتھ لہو (ڈھول، دف وغیرہ) نہیں ہے؟ کیونکہ انصار لہو کو پسند کرتے تھے

[2] جیسے عید کے دن مسجد میں حبشیوں کے کھیلنے کے متعلق حدیث آئی ہے۔

[3] یعنی یہ مباح کی قسم 'ما لا حرج فیہ' کے ان دونوں پہلوؤں میں سے ہے۔

[4] یعنی کبھی ان دونوں صورتوں میں اذن لازم نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ابھی مصنف اس کا مندوب کی مخالف اور واجب الفعل کے ساتھ ممکن ہونا بھی بیان کریں گے۔

[5] یعنی ان ابواب سے ملتے جلتے یا اس طریقے کے قریب قریب۔ وہ حقیقتاً ان ابواب سے نہیں جیسا کہ ظاہر ہے

ساتھ بھی جُناح [1] کا اٹھالیا جانا ممکن ہوتا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا :۔

فَلَاجُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا (۲/۱۵۸) تو اس پر کچھ گناہ نہیں اگر وہ ان دونوں (صفا۔ مروہ) کا طواف کرے۔

اور کبھی جناح کا ختم ہونا مندوب کی ضد کے ساتھ بھی ممکن ہوتا ہے۔ جیسے ارشاد باری ہے

اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ (۱۶/۱۰۶) [2] مگر جو شخص مجبور کر دیا جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

تو اگر جناح کا اٹھایا جانا ترک اور فعل میں اختیار دینے کو مستلزم ہوتا تو نہ یہ واجب کے ساتھ درست ہوتا اور نہ مندوب کی ضد کے ساتھ اور تخییر جس کی صراحت کر دی گئی ہے وہ ایسی نہیں ہوتی۔ کیونکہ تخییر اس وقت صحیح نہیں رہتی جب فعل کا کرنا واجب ہو اور اسے چھوڑا نہ جا سکے اور نہ ہی اس وقت صحیح رہتی ہے جبکہ فعل کا کرنا مندوب ہو۔ اسی طرح اگر فعل مخیر فیہ ہوگا تو اس کا کرنا واجب یا مندوب نہ ہوگا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ تخییر کا مفہوم یہ ہے کہ اس میں شارع علیہ السلام کا ارادہ فعل اور ترک کے دونوں پہلوؤں میں اذن کا اثبات ہے اور قصد کے لحاظ سے یہ دونوں برابری کی سطح پہ ہیں اور تنگی کو دور کرنے سے متعلق کوئی حکم موجود نہیں۔ رہی رفع الجناح کے لفظ کی بات تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر کوئی مکلف فعل کرے تو شارع نے اس فعل سے تنگی کو دور کرنے کا ارادہ کیا ہے اور اذن کو اس فعل میں باقی رکھا ہے جس کے متعلق خاموشی اختیار کی گئی ہے، ممکن ہے مکلف کے

---

[1] یعنی ایسے مباح کے دونوں پہلوؤں کے اس فرق پہ اور یہ تینوں دلائل کو واضح کرتی ہے اگرچہ اس پہ لفظ مباح کا اطلاق نہیں ہوتا۔ تاآنکہ یہ اس قسم میں چلا جائے تو اس کا استدلال یوں ہے کہ کلمہ رفع الجناح عام ہے جو تخییر (اختیار دینا) کا تقاضا نہیں کرتا۔

[2] اس آیت میں جناح کے اٹھائے جانے کے لفظ نہیں ہیں۔ اس سے مفہوم یہی نکلتا ہے۔ اس لئے مصنف نے اسے مندوب کی ضد کے ساتھ رفع الجناح کے سلسلہ میں درج کیا ہے اور جلد ہی وہ دوسری دلیل میں تخییر اور رفع الحرج (تنگی کو دور کرنا) کا ذکر کریں گے۔ تو یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہاں انہی دو الفاظ کی وجہ سے مصنف کا کلام نامکمل ہے۔ بلکہ یہاں مصنف کی غرض ایسے لفظ سے ہے جو تخییر پہ دلالت کرتا ہے۔ اسی طرح اس لفظ سے بھی جو رفع حرج پر دلالت کرتا ہے۔ اگرچہ عبارت میں تخییر اور حرج کے الفاظ نہیں ہیں۔

لئے یہی مقصود ہوتا ہم یہ دوسرا قصد ہو گا جیسا کہ رخصتوں کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ یہ رخصتیں کبھی تنگی دور کرنے کی طرف راجح ہوتی ہیں جیسا کہ جلد ہی مصنف انشاء اللہ اس کا ذکر رہے ہیں۔ گویا ان دونوں میں سے اگر ایک کے متعلق صراحت ہے تو دوسرے میں خاموشی اختیار کی گئی ہے تو اس کے برعکس میں بھی کچھ ہو گا۔ یہ اس لئے کہ اگر شارع علیہ السلام کسی امر واقع کے متعلق " لا حرج فیہ " کہہ دیں تو اس سے اباحت کا حکم اخذ نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ کبھی تو وہ واقعی مباح ہی ہوتا ہے اور کبھی مکروہ[1] ہوتا ہے۔ کیونکہ کبھی کوئی مکروہ بھی ادائیگی کے بعد لاحرج فیہ ہو سکتا ہے۔ پس اسے دلائل میں تلاش کرنا چاہیے۔

اور تیسری وجہ وہ باتیں ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مباح کی قسم مالاحرج فیہ میں علی الاطلاق اختیار نہیں رہتا۔ اختیار دی گئی چیز جب کسی فعل مطلوب کی خادم ہو تو وہ محض خواہش کی پیروی سے نکل جاتی ہے۔ بلکہ خواہش کی اتباع اس میں مقید اور قصد ثانی کے تابع ہو جاتی ہے۔ اس طرح وہ کل کے ساتھ مطلوب چیزوں کے زمرہ آجاتی ہے تو اس میں اختیار باقی نہیں رہتا اِلّا یہ کہ وہ اختیار جزئی طور پر ہو۔ اور جب وہ کل کے ساتھ مطلوب ہو تو وہ اسی وجہ سے خواہش کی اتباع سے نکل جاتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ شارع علیہ السلام نے کلیات کا لحاظ رکھا ہے اور تکالیف میں ان کا قصد کیا ہے تو جو جزئی اس اصل کو خراب نہیں کرتی وہ کلی کے مقتضٰی کو نقصان نہیں پہنچاتی، نہ ہی اس سے ٹکراتی ہے۔ بلکہ اس کی تاکید کرتی ہے۔ گویا مخیر فیہ باتوں میں خواہش اتباع، کلی کے کلی ہونے کے لحاظ سے شارع علیہ السلام کے مقصود کی اتباع ہی کی تاکید ہے۔ ایسے مقام پر خواہش کی اتباع کا کچھ نقصان نہیں ہوتا۔ کیونکہ ابتداً تو وہ شارع کے قصد کی اتباع ہوتی ہے۔ اور خواہش کی اتباع تو محض اس کے خادم کے طور پر ہوتی ہے۔

رہی مباح کی " مالاحرج فیہ " والی قسم تو وہ مذموم قسم کی خواہش کی اتباع کے مانند بھی ہو سکتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں ایسی خواہش شارع کے قصد کے برعکس کی طرح ہے۔ جو آپ نے مجملاً کلی نہی کی طلب میں فرمائی ہے۔ لیکن وہ اپنی قلت، عدم دوام اور مطلوب الفعل کے جزوی طور پر خادم ہونے کی بنا پر جیسا کہ وہ اپنے مقام پر مذکور ہیں۔ اس کے ساتھ اکٹھی نہیں ہوتی۔ تو وہ ایسی چیزوں میں شامل ہو جاتی ہیں۔ جن سے تنگی ختم کر دی گئی ہے۔ جبکہ اس کی جزئی مطلوبہ اصل کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتی اور اگر وہ کوئی ایسا دروازہ کھول بھی دے تو وہ جزئی ہونے کی وجہ سے غیر موثر ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ وہ اپنی غیر جنس کے ساتھ

---

[1] گزشتہ بیان کے تسلسل میں کوئی کہہ سکتا ہے کہ وہ کبھی واجب بھی ہوتا ہے۔

بھی جمع ہو جاتی ہے۔ اور یہ اجتماع اسے مضبوط بنا دیتا ہے۔ اسی وجہ سے ممنوعہ چیزوں سے متعلقہ کلی پس پردہ چلی جاتی ہے اور یہ بات اس کے فعل کے مطلوب ہونے کے خلاف ہے تو جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ مامور بہ کلی کے تحت داخل[1] ہوئے بغیر خواہش کی اتباع کی طرح ہے تو شرعی ضوابط پورے ہو جاتے ہیں کہ وہ مخیر فیہ نہ ہو۔ سو یہ خواہش کی اتباع سے متعلق پہلے بیان شدہ قاعدہ[2] کی تصریح ہے اور یہ شریعت کے خلاف ہے۔

پانچواں مسئلہ

مباح صرف اس وقت مباح کی صفت سے متصف ہوتا ہے۔ جبکہ اس میں صرف مکلف کے حصہ کا اعتبار کیا جائے اگر وہ اس قصد سے نکل جائے تو اس کا حکم اور ہو گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مباح ۔۔۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے ۔۔۔ وہ ہوتا ہے جس میں ترک اور فعل میں اختیار دیا گیا ہو۔ اس لحاظ سے ازروئے شرع اس کے کرنے یا اس سے رکنے کا کوئی قصد نہیں پایا جاتا۔ اسی وجہ سے اس کے فعل یا ترک پر نہ کسی امر ضروری کو ترتیب دیا جا سکتا ہے نہ حاجی کو اور نہ تکمیلی کو۔ کیونکہ وہ جزئی ہے۔ لہذا وہ خصوصیت کے ساتھ دنیوی مفاد کے حصول کی طرف راجع ہے اور یہی حال اس مباح کا ہے۔ جس کے متعلق " لا حرج فیہ " کہا جاتا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ وہ اپنے حصہ کی طرف راجع ہو۔ نیز[3] امر اور نہی بھی کسی ایسی چیز کی حفاظت کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ جو ضروری ہو یا حاجی ہو تا تکمیلی ہو۔ اور شارع

---

[1] مخیر کے برعکس۔ کیونکہ وہ کسی مامور بہ کلیہ کے امر کے تحت داخل ہوتا ہے۔

[2] اس کی ترکیب کی صحت پر غور فرمائیے۔

[3] یہ پہلی دلیل سے بعید نہیں۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ شارع علیہ السلام نے کسی ایسے مامور بہ یا منہی عنہ کا قصد کیا ہے جس پر ان تینوں امور کی حفاظت کو ترتیب دیا جا سکے۔ بخلاف مباح کے کہ اس کے فعل یا ترک سے شارع نے ایسا کوئی قصد نہیں کیا۔ وہ صرف مکلف کے اختیار، محض اس کی خواہش کے تابع اور اس کے عمل کا حصہ ہوتا ہے۔ پہلی دلیل بعینہٖ یہی کچھ ہے۔ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ پہلی صورت مباح ہونے کی حیثیت سے بلاواسطہ اسے غرض سے منسلک کر دیتی ہے اور یہ صورت امر اور نہی کے واسطہ سے۔ گویا یہ اصل دلیل کا دوسرا رخ ہے۔

علیہ السلام کا ان میں سے ہر ایک کی طرف قصد معلوم ہو چکا ہے۔ اب جو کچھ اس سے خارج ہو گا تو وہ محض لطف اندوز ہونے اور خواہش پوری کرنے کی بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ دوسرے کو چھوڑ کر صرف مباح میں مکلف کے حصہ کے لئے امر کے انحصار پر کیا دلیل ہے جبکہ امر اور نہی دونوں اللہ کے حق کی طرف راجع ہوتے ہیں نہ کہ مکلف کے حصہ کی طرف اور شاید بعض مباحات ایسے بھی ہیں کہ ان سے حصہ کا پہلو اخذ کرنا درست ہی نہیں ہوتا۔ جیسا کہ بعض مامور بہ اور منہی عنہ کاموں سے حصہ کا پہلو اخذ کرنا درست ہوتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مقررہ قاعدہ یہ ہے کہ شرعی امور صرف بندوں کی مصلحتوں کے لئے لائے گئے ہیں۔ گویا امر یا نہی اور تخییر سب کچھ مکلف کے حصہ اور اس کی مصلحتوں کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ لطف اندوزیوں سے بے نیاز اور اغراض سے پاک ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ حظ کی بھی دو قسمیں ہیں:۔

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ طلب میں داخل ہو۔ اس صورت میں بندہ اسے طلب کی وجہ سے اختیار کرتا ہے وہ اس سے حصہ لینے کے لئے کوشش تو نہیں کرتا تاہم وہ اسے ہاتھ سے جانے بھی نہیں دیتا۔ کیونکہ وہ اسے طلب کی بنا پر اختیار کرتا ہے اس لئے نہیں کرتا کہ اس کا نفس اسے اس پر ابھارتا ہے۔ اور اس کے حظ سے دستبردار ہونے کے یہی معنی ہیں۔ پھر کبھی وہ لطف اندوزی کی بنا پر بھی اسے اختیار کرتا ہے اِلاّ یہ کہ اگر وہ اس کی طلب میں داخل ہو تو وہ اسے اس وجہ سے طلب کرتا ہے[1] تو وہ اس کا حصہ ہو جاتا ہے جو طلب کے تابع ہوتا ہے۔ پھر یہ قسم بھی اپنی پہلی قسم سے مل جاتی ہے۔ جو حظ سے خالی ہوتی ہے۔ لیکن اس کا نام وہی ہوتا ہے یہ بات اس کتاب میں اپنے مقام پر ثابت کی گئی ہے اور یہ سب کچھ اللہ ہی کی توفیق سے ہوتا ہے۔

اور دوسری قسم طلب کے تحت داخل نہیں۔ جو کوئی بھی اسے قبول کرتا ہے تو وہ اپنے ارادہ و اختیار سے ہی قبول کرتا ہے کیونکہ اس میں طلب کا قصد ہوتا ہی نہیں۔ اندریں صورت وہ اسے اپنے حظ کے لحاظ سے ہی قبول کرتا ہے۔ اسی لئے مباح کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس میں عمل کی اجازت ہوتی ہے اور اس سے مقصود محض دنیوی لطف کا حصول ہوتا ہے۔

---

[1] فعل کے صیغہ سے ہے تو قول صار حظہ الخ درست ہوا۔

چھٹا مسئلہ

احکامِ خمسہ تو صرف مقاصد کے ساتھ افعال اور ان کے چھوڑنے سے تعلق رکھتے ہیں اور جب مقاصد سے عاری ہوں تو ان سے کچھ تعلق نہیں رہتا۔ اس کی دلیل درج ذیل امور ہیں:۔

پہلی بات یہ ہے جو اَنَّ الاعمالَ بالنیاتِ (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے) سے ثابت ہے اور یہ ایک ایسی اصل ہے جو ہر لحاظ سے متفق علیہ ہے اور اس پر اس قدر دلائل ہیں جو قطع نزاع کے لئے بہت کافی ہیں اور اس کا مطلب یہ ہے کہ محض اعمال جو حواس سے ہی معلوم ہو سکتے ہیں تو اس حالت میں شرعاً غیر معتبر ہیں اِلاّ یہ کہ ان پر اعتبار کے لئے بالخصوص وضع کے حکم میں کسی طرح کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ رہے دوسرے اعمال تو ان کے لئے مستقل قاعدہ ہے اور جب تک وہ معتبر نہ ہوں گے حتیٰ کہ وہ مقاصد سے جا ملیں، شرعی لحاظ سے مجرد ایسے اعمال کا مقام چوپایوں یا جمادات کی حرکات کا سا ہے اور اور ارکان خمسہ کا ان سے نہ عقلی طور پر کوئی تعلق ہو سکتا ہے اور نہ سماعی طور پر تو جو اعمال بھی اس طرح کے ہوں گے ان کی یہی صورت ہو گی۔

دوسری بات یہ ہے۔ جو مجنون، سوئے ہوئے شخص، لڑکے اور بے ہوش آدمی سے صادر شدہ افعال کے عدم اعتبار میں ثابت شدہ ہے۔ ایسے لوگوں کے افعال سے متعلق شرعاً یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ جائز ہے یا ممنوع ہے یا واجب ہے یا غیر ذالک جیسا کہ بہائم کی حرکات کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور قرآن میں ہے:۔

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ (۳۳/۵)

اور جو کچھ تم غلطی سے ہو جائے اس میں تم پر کچھ گناہ نہیں لیکن جو کچھ تم دل کے ارادہ سے کرو تو اس پر ضرور مواخذہ ہو گا)۔

نیز ارشاد باری ہے:۔

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا (۲/۲۸۶)۔

اے ہمارے پروردگار اگر ہم سے بھول چوک ہو گئی ہو تو ہم سے مواخذہ نہ کیجیو:۔

نیز فرمایا:۔

قَدْ فَعَلْتُ۔ — میں نے یہ کام کردیا

اور اسی مفہوم کی درج ذیل حدیث مروی ہے۔

رفع عن امتی الخطأ والنسیان وما استکرھوا علیہ [1] — میری امت سے بھول چوک کا بار گناہ اٹھا لیا گیا ہے اور وہ چیز بھی جس پر وہ مجبور کر دیے جائیں۔

اگرچہ یہ روایت سنداً صحیح نہیں مگر اسکے معنی کی صحت پر سب متفق ہیں اور ایک حدیث میں یوں بھی ہے۔

رفع القلم عن ثلاث [2] — تین طرح کے لوگوں سے قلم تکلیف شرعیہ اٹھا لیا گیا ہے۔

---

[1] اسے جامع صغیر میں طبرانی سے، اس نے ثوبان سے روایت کیا اور عزیزی کہتے ہیں کہ شیخ (یعنی اس کا استاد محمد حجازی الشعرانی المشہور بالواعظ) نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور شوکانی رحمہ اللہ نے کہا کہ اس حدیث کو ابن ماجہ، ابن حبان، دارقطنی۔ طبرانی اور حاکم نے مستدرک میں ابن عباس کی حدیث سے نکالا اور نووی نے اسے حسن کہا ہے اور حافظ نے التلخیص الحبیر کے باب شروط الصلوٰۃ میں اس حدیث پر لمبی چوڑی بحث کی ہے۔

[2] اسے جامع صغیر میں دو روایتوں سے روایت کیا۔ ان میں سے ایک یہ ہے۔

رفع القلم عن ثلاثۃ عن النائم حتی یستیقظ وعن المبتلی حتی یبرأ وعن الصبی حتی یکبر — تین طرح کے لوگوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے سوئے ہوئے شخص سے تاآنکہ وہ جاگ اٹھے، آزمائش میں پڑے ہوئے شخص سے تاآنکہ وہ ٹھیک ہو جائے اور بچے سے تاآنکہ وہ بڑا ہو جائے۔

احمد، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور حاکم نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا اور حاکم نے کہا کہ شیخین کی شرط پر ہے اور ابن حجر نے کہا اسے ابوداؤد، نسائی، احمد، دارقطنی، حاکم ابن حبان اور ابن خزیمہ نے حضرت علی سے کئی طریقوں سے روایت کیا۔ اس میں وہ قضیہ ہے جو حضرت عمر کے ساتھ چلا تھا اور اسے بخاری نے تعلیقاً ذکر کیا (مناوی علی الجامع)۔

اور دوسری روایت یوں ہے۔

رفع القلم عن ثلاثۃ عن المجنون المغلوب علی عقلہ حتی یبرأ وعن النائم حتی یستیقظ وعن الصبی حتی یحتلم۔ — تین طرح کے لوگوں سے قلم اٹھا لیا گیا ہے مغلوب العقل دیوانے سے تاآنکہ وہ ٹھیک ہو جائے۔ سوئے ہوئے سے تاآنکہ وہ جاگ پڑے اور بچے سے تاآنکہ وہ بالغ ہو جائے۔

چند اعتراض اور ان کے جواب

پھر آپ نے بتلایا کہ "بچہ جب تک بالغ نہ ہو اور بے ہوش جب تک اسے افاقہ نہ ہو" چونکہ ایسے تمام لوگوں کے لیے کوئی قصد نہیں ہوتا اور یہی ان پر سے احکام تکلیفیہ کے اٹھالینے کا سبب ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ شرعاً تکلیف مالایطاق نہیں دی جاتی۔ اور ایسی تکلیف جس کے لیے قصد ہی نہ ہو وہ تکلیف مالایطاق ہی ہوتی ہے۔

کہا جا سکتا ہے کہ یہ تو ایسے امور سے متعلق ہے جن کی طلب کا تقاضا ہے۔ رہا مباح تو اس میں تو تکلیف ہے ہی نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب اختیار دینے کا تعلق درست ہے تو پھر طلب کا تعلق بھی درست ہے اور یہ بات اختیار رکھنے والے کو مستلزم ہے جب کہ ہم اسے قصد نہ رکھنے والا قرار دے رہے ہیں اور اس میں تضاد ہے (لہٰذا مباح میں تکلیف نہ ہونے کی بات غلط ہے)۔

یہ اعتراض بھی نہیں کیا جا سکتا کہ یہ حکم تو لڑکوں، دیوانوں وغیرہ ذلک کے قرضوں اور زکوٰۃ سے متعلق ہے۔ کیونکہ یہ باتیں وضعی احکام کے باب سے متعلق ہیں اور ہماری بحث احکام تکلیفیہ سے تعلق رکھتی ہے اور نہ ہی مدہوش لوگوں سے متعلق ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ (۴/۴۳) جب تم نشہ کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب بھی نہ جاؤ۔

کیونکہ اصول فقہ میں ان باتوں کا جواب دیدیا گیا ہے اور اسمیں بھی کہ مدہوش آدمی کے عقود اور لین دین کے معاملات پر اسکے اپنے حق کیلیے (تصرف پر) پابندی لگادی گئی ہے جیسا کہ لڑکے دیوانے اور اس جیسے دوسرے لوگوں پر پابندی ہے جب مدہوش

بقیہ حاشیہ یہ روایت احمد، ابوداؤد اور حاکم نے حضرت علی اور حضرت عمر سے روایت کی اور ابن حجر نے اسے کئی طریقوں اور ملتے جلتے الفاظ سے درج کر کے کہا کہ یہ طریقے ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتے ہیں اور نسائی نے اپنی تخریج میں طویل بحث کے بعد کہا ہے کہ اس میں کچھ بھی صحیح نہیں اور توقف ہی راہ صواب ہے اور (مناوی علی الجامع) اور تیسیر میں ہے کہ تین قسم کے لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے۔ خوابیدہ سے تاآنکہ جاگ اٹھے۔ لڑکے سے تاآنکہ بالغ ہو جائے اور دیوانے سے تاآنکہ عقل میں آجائے یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی سے مروی ہے۔

لے جس کسی عاقل نے شراب استعمال کی ہے اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ بہت سے مفاسد کی طرف کھینچ لیتی ہے اگرچہ اس کا ایسا ارادہ نہیں ہوتا۔ پھر وہ ان مفاسد کی گرفت میں آجاتا ہے اور زانی پر کوڑوں اور قتل کی سزا کی سختی ان انجاموں کی وجہ سے کی جاتی ہے جو اس کے فعل زنا سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور وہ زانی یہ سب خوب جانتا ہے اگرچہ زنا کے وقت اس کا ایسا ارادہ نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے دل میں ایسا خیال آتا ہے اور عنقریب سبب کے آٹھویں مسئلہ میں یہ ذکر آئے گا کہ مسبب کا واقع ہونا سبب کے واقع ہونے کے مترادف ہے۔ خواہ مسبب اسکا ارادہ کرے یا نہ کرے۔

آدمی اپنے آپ پر نشہ داخل کرتا ہے تو وہ ایسے ارادہ کرنے والے کی طرح ہے جس سے احکام تکلیفیہ اٹھا لیے گئے ہوں تو اس سے مقصود کے برعکس معاملہ کیا جائیگا، یا اس لیے کہ شراب پینا بست سے مفاسد کا سبب ہے تو اس کا استعمال اس کیلیے ان مفاسد میں پڑنے کا سبب بن جائے گا۔ اور شریعت اس کا مواخذہ کرے گی۔ اگرچہ اس نے قصد نہ بھی کیا ہو۔ جیسا کہ یہ مواخذہ آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں میں سے ایک پر پڑ جاتا ہے جب بھی کوئی شخص ظلم سے قتل کیا جاتا ہے۔ جیسے کہ یہ مواخذہ زانی پر پڑ جاتا ہے۔ کیونکہ زنا انساب کے اختلاط کے بگاڑ کا مقتضی ہوتا ہے۔ اگرچہ زانی نے محرم کے علاوہ کسی دوسرے سے مجامعت کی ہو۔ اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔ تو جب اصل صحیح ہے تو اس پر اعتراض نہیں آسکتا۔

ساتواں مسئلہ

مندوب کے متعلق جب آپ پہلے مذکورہ بیانات پر زیادہ عمومیت[1] کے ساتھ غور کریں گے تو اسے واجب کا خادم پائیں گے۔ کیونکہ وہ مندوب یا تو واجب کے لیے مقدمہ ہوگا یا اس کی یاد دہانی کرانے والا ہوگا خواہ وہ مندوب واجب کی جنس سے ہو یا نہ ہو۔ وہ مندوب جو واجب کی جنس سے ہیں۔ جیسے نمازوں کے نوافل ان کے فرائض سمیت اور نفلی روزے اور صدقہ اور حج اور اسی طرح کے دوسرے اعمال اپنے فرائض سمیت اور وہ جو واجب کی جنس سے نہیں جیسے جسم، کپڑوں اور نماز کی جگہ سے پلیدی کی صفائی اور مسواک کرنا اور ایسے ہی دوسرے امور اور یہ سب نماز سے متعلق ہیں اور جیسے روزہ کے سلسلہ میں جلد افطار کرنا۔ آخروقت کو سحری کھانا اور فضول باتوں سے زبان روکے رکھنا اور اسی طرح کے دوسرے افعال ہیں۔ اس صورت میں یہ افعال کل کے ساتھ واجب کی قسم سے جا ملتے ہیں اور تھوڑے ہی مندوب ایسے رہ جاتے ہیں جو کل اور جزء کے ساتھ مندوب ہوں۔ یہ معنی تقریر کا احتمال رکھتا ہے۔ تاہم جو کچھ پہلے گزر چکا ہے۔ وہ اللہ کی توفیق سے اس تقریری مفہوم سے[2] بے نیاز کر دیتا ہے

[1] مصنف اس مقدمہ میں یہ وسعت پیدا کرنا چاہتے ہیں کہ جزء کے ساتھ مندوب کل کے ساتھ واجب ہوتا ہے وہ اس میں سنن موکدہ کے علاوہ دوسری چیزوں اور دائمی نوافل کو بھی شامل کر لیتے ہیں۔ جن کا دوسرے مسئلہ کی پہلی فصل میں مختصراً ذکر ہوا تھا اور نیز وہ کہتے ہیں اس سے تھوڑے ہی مندوب باقی رہ جاتے ہیں۔

[2] گذشتہ بیان کے مطابق اس دلیل کا مدار یہ ہے کہ مندوب کا کلی طور پر ترک تارک کو مجروح بنا دیتا ہے نیز یہ بات دین کے معاملات پر اثر انداز ہوتی ہے اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا ایسی ویسی باتیں ان مندوبات پر لاگو ہو سکتی ہیں۔ جن کے چھوڑنے میں کوئی کراہت نہیں اور نہ وہ ایسی سنتوں کی طرح ہے۔ جن پر سابقہ قاعدہ کی بنیاد رکھی گئی ہے؟ پھر جب اس کے چھوڑنے کی کوئی کراہت نہیں تو وہ تارک کو مجروح کیسے بنائے گا؟ اور دین کے اشعار پر اثر انداز کیسے ہوگا؟ یہ مقام فی ذاتہٖ گہری سوچ کا محتاج ہے اور یہ دعویٰ بھی جو یہاں پہلے گزر چکا ہے۔

فصل

اسی طرح جب آپ مکروہ کے ممنوع کے ساتھ تعلق پر غور وفکر کریں گے تو وہی صورت ہوگی جو مندوب کی واجب کے ساتھ ہے اور بعض واجبات اصل مقصود ہوتے ہیں اور وہی بڑے بڑے واجبات ہیں اور ان سے کچھ مقصود کا وسیلہ اور خادم ہوتے ہیں جیسے وضو ٹوٹنے پر طہارت، شرمگاہ کو ڈھانپنا قبلہ رُخ ہونا، وقت پہچاننے اور اسلام کے شعائر کے اظہار کے لئے اذان کہنا اور یہ سب باتیں نماز سے متعلق ہیں۔ تو جب وہ وسیلہ بنے گا تو اس مقصود کے ساتھ حکم ایسے ہوگا جیسے واجب کے ساتھ مندوب کا حکم ہوتا ہے۔ یعنی اس مندوب کا حکم کل کے ساتھ واجب[1] نہ ہوگا بلکہ جزء کے ساتھ واجب ہوگا اسی طرح بعض ممنوعات (محرمات) تو اصل مقصود ہوتی ہیں اور بعض ان کا وسیلہ ہوتی ہیں۔ تو مکروہ کا ممنوع کے ساتھ معاملہ صرف بحرف ایسے ہی ہے۔ جیسے مندوب کا واجب کے ساتھ ہے۔ اس بات کو خوب ذہن نشین کر لیجئے۔

آٹھواں مسئلہ

واجبات یا مندوب میں سے جس چیز کا شارع علیہ السلام نے محدود وقت مقرر کیا ہے اسے اپنے وقت کے اندر اندر ادا کر دینے میں شرعاً نہ کچھ تقصیر (مقررہ حد سے کمی) ہے نہ عتاب ہے اور نہ مذمت اور عتاب اور مذمت تو صرف اس صورت میں ہوگی جب کہ اس کام کی ادائیگی کا وقت نکل جائے۔ ہمارے لئے یہ بات برابر ہے کہ وہ وقت مضیّق (تنگ وقت جیسے شام کا) ہو یا موسّع[2] (کھلا وقت جیسے باقی

---

[1] یعنی اس میں وجوب کی تاکید نہیں ہوتی بلکہ مقصود میں مضبوطی پیدا ہوتی ہے۔ اور اس پر یہ بنیاد رکھی جاتی ہے کہ اس کو چھوڑنے کا گناہ اور کرنے پر ثواب مطلوبہ واجب کے برابر نہیں کر دیتا۔

[2] موسع کے بارے میں اس مسئلہ کی بنیاد جمہور کے مذہب پر ہے اور وہ یہ ہے کہ بعض مطلوبہ افعال میں جو کھلا وقت ہے تو اس وقت کے کسی بھی حصہ میں اگر مکلف اس فعل کو ادا کر دے تو اس پر کچھ گناہ نہیں اور مصنف یہ کہنا چاہتے ہیں کہ: بلکہ کچھ تقصیر اور عتاب بھی نہیں اور اول وقت کی افضلیت دوسری چیز ہے جس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس فعل کی آخر وقت میں ادائیگی تقصیر یا عتاب کا موجب ہو۔

نمازوں کا) اور اس کی درج ذیل دو وجہیں ہیں :-

پہلی وجہ یہ ہے کہ وقت کی حد مقرر کرنے سے شارع علیہ السلام کا مقصد یا تو کسی غرض کے لئے ہوگا یا بلا غرض ہوگا۔ اور بلا غرض ہونا تو باطل ہے۔ تو اب باغرض ہونا ہی باقی رہ جاتا ہے اور وہ غرض یہ ہے کہ اس فعل کو اس کے وقت کے اندر اندر سرانجام دیا جائے۔ پھر جب وہ کام وقت کے اندر ادا ہوگیا تو شارع علیہ السلام کا وقت مقرر کرنے سے بھی مقصود تھا۔ اور وہ اس وقت کے اندر ادا کردہ فعل میں قطعی طور پر حکم کی موافقت کا مقتضی ہوتا ہے اگر اس تاخیر میں عتاب یا مذمت کی کوئی بات ہوتی تو ضروری ہے کہ ایسے وقت میں ادائیگی میں جو عتاب کا سبب بنتا ہے۔ شارع علیہ السلام کے قصد کی مخالفت ہوتی جبکہ ہم اسے موافق قرار دے چکے ہیں تو یہ تضاد ہے (لہٰذا یہ بات غلط ہے)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر تاخیر باعث عتاب و مذمت ہو تو ضروری ہے کہ اس کھلے وقت کا کوئی حصہ ایسا ہو۔ جس میں ادائیگی عتاب کا موجب ہو۔ لیکن معینہ وقت میں وقت کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے کیونکہ ہم یہ فرض کر چکے ہیں کہ اگر وقت کھلا ہو تو اس معین وقت کے ہر حصہ میں ادائیگی کا اختیار دیا گیا ہے اور عتاب اور اختیار دونوں ایک دوسرے کی نفی کرتے ہیں۔ (یعنی اگر عتاب ہے تو اختیار نہیں ہو سکتا اور اگر اختیار ہے تو عتاب نہ ہونا چاہیے) لہٰذا ضروری ہو کہ وہ (عتاب والا وقت معینہ وقت) سے خارج ہو مگر ہم وقت کو معینہ وقت کے اجزا میں ایک جزو تسلیم کر چکے ہیں اور ایسا خلاف محال ہے اور اس مفہوم کی وضاحت دلیل کی محتاج نہیں۔

پھر اگر کہا جائے کہ نیک کاموں کی طرف دوڑنے اور آگے بڑھنے کی طلب کی اصل تو ثابت شدہ ہے وہ اصل یقینی بھی ہے اور یہ مسارعت اور مسابقت کسی خاص وقت یا خاص حالات سے مختص بھی نہیں تو یہ نیکیوں کی طرف مسابقت لابدی طور پر مطلوب ہے تو جو لوگ اس سے سستی کرتے ہیں ان میں کچھ کمی کرنے والے ہیں اور کچھ زیادتی کرنے والے ہیں۔ اور اس میں کچھ شک نہیں کہ جو شخص ایسا ہو تو اسے اس کمی بیشی کی بنا پر عتاب لاحق ہونا ہی چاہیے۔ پھر یہ کیسے کہا جاتا ہے کہ اس پر کچھ عتاب نہیں ؟ اور اس بات کی حقیقت پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، سے مروی ہے انہوں نے جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول سنا کہ :-

اوّل الوقت رضوان اللہ، وآخرہ عفو اللہ[1] اوّل وقت میں اللہ کی رضامندی ہے اور آخر وقت

---

[1] ترمذی نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر ہے)

میں اللہ سے معافی ہے۔

تو کہنے لگے "ہمیں اللہ تعالیٰ کی رضا مندی اس کی معافی سے زیادہ پسند ہے کیونکہ اس کی رضا مندی محسنین کے لئے اور معافی کوتاہی کرنے والوں کے لئے ہے"

اور امام مالک کا مذہب بھی اسی بات پر دلالت کرتا ہے۔ امام مالک نے مسافروں کے بارے میں کہا کہ ان مسافروں نے ایک آدمی کو آگے کیا کہ وہ انہیں نماز (جماعت سے) پڑھائے[1]۔ تو اس نے صبح کی نماز اس وقت پڑھائی۔ جب روشنی پھیل گئی تھی تو امام مالک کہنے لگے "مجھے کسی شخص کا اول وقت میں نماز ادا کر لینا اس بات سے زیادہ محبوب ہے۔ کہ وہ روشنی پھیلنے پر جماعت سے نماز ادا کرے"۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ امام مالکؒ نے (وقت میں) مسابقت کے حکم کو مقدم سمجھا اور اس جماعت کا اعتبار نہ کیا جو سُنّت ہے اور جس کا تارک مقصر (کوتاہی کرنے والا) شمار ہوتا ہے تو مناسب یہی ہے کہ مسابقت کو ترک کرنے والے کو مقصر شمار کیا جائے۔

نیز انہی امام مالک سے اس شخص کے بارے میں آیا ہے۔ جس نے سفر یا مرض کی وجہ سے رمضان میں روزے نہ رکھے پھر وہ شعبان کے علاوہ دوسرے قضاء کے مہینوں میں سفر سے واپس آیا یا صحت یاب ہوا پھر اس نے ابھی (قضاء کے) روزے نہ رکھے تھے کہ مر گیا تو اس پر (مسکینوں کو) کھانا کھلانے کا کفارہ ہوگا۔ آپ نے ایسے شخص کو اس شخص سے زیادہ کوتاہی کنندہ سمجھا جو شعبان میں صحت یاب ہوا یا سفر سے واپس آیا اور ابھی قضاء کے روزے بھی نہ رکھے تھے کہ اگلا رمضان آگیا۔ حالانکہ ان کے نزدیک فی الفور قضا ضروری نہیں۔ لخمی کہتے ہیں کہ آپ نے اسے انتظار کرنے والا شمار کیا جو نہ فی الفور قضاء دینے والا ہے اور نہ مدبر دینے کا قائل ہے۔ تو اگر وہ شعبان میں قضا دے باوجودیکہ اسے شعبان سے پہلے اس پر قدرت حاصل تھی تو اس پر (کفارے کا) کھانا کھلانا نہیں ہوگا کیونکہ وہ کوتاہی کنندہ نہیں اور اگر وہ شعبان سے پہلے مر

الوقت الاول من الصلوٰۃ رضوان اللہ	اول وقت میں نماز کی ادائیگی اللہ تعالیٰ کی رضامندی کا موجب ہے

اور دارقطنی نے اسے ان الفاظ سے روایت کیا:

اول الوقت رضوان اللہ وسط الوقت رحمۃ اللہ وآخر الوقت عفو اللہ۔	اوّل وقت میں اللہ کی رضامندی ہے درمیانے وقت میں اللہ کی رحمت اور آخری وقت میں اللہ کی طرف سے معافی ہے

[1] اس کا یہ مطلب نہیں کہ جماعت اتنی لمبی کرتا تھا کہ روشنی پھیل جائے بلکہ یہ مراد ہے کہ نماز شروع ہی روشنی پھیل پر کرتا تھا۔ اس طرح یہ دلیل پوری ہوتی ہے۔

گیا تو وہ کوتاہی کرنے والا ہے اور اس کے ذمہ کھانا کھلانا بھی ہے۔ حج کے بارے میں شافعیہ کا بھی ایسا ہی قول ہے جو کہ بدیر ادائیگی کے سلسلہ میں ہے کہ اگر وہ ادائیگی سے قبل مر گیا تو وہ گنہگار ہوگا۔ شافعیہ کی یہ سمائے بھی مذکورہ اصل کے تقاضوں کے برعکس ہے۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ شرعاً (امورِ تکلیفیہ کے) اوقات معین ہیں خواہ یہ نص[۲] سے معین ہوں یا اجتہاد[۳] سے۔ پھر جو شخص مسابقت میں کوتاہی کرتا ہے تو وہ قابلِ ملامت و عتاب بن جاتا ہے۔ بلکہ بعض دفعہ گنہگار ہوتا ہے اور یہ کچھ گزشتہ بیان کے برعکس ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ نیکیوں کی طرف مسابقت کی اصل سے کسی کو بھی انکار نہیں۔ سوائے اس کے کہ اس معینہ مدت کے کسی بھی حصہ کو ادائیگی کے لئے معین کر لیا جائے تو کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کے معین کردہ وقت میں فعل کی ادائیگی مسابقت ہے؟ پھر کیا مذکورہ اصل اس کے لئے شامل ہوگی یا یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس شخص کے لئے شامل نہیں ہے؟

پہلی صورت تو دلیل[۴] کے تقاضوں کے مطابق ہے اور رسول اللہ کے قول جب آپؐ سے افضل عمل کے متعلق پوچھا گیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "نماز کی اول وقت میں[۵] ادائیگی" سے مراد آپ کی مراد مطلقاً اختیارِ وقت ہی ہو سکتی ہے۔

اور اس بات پر اس واقعہ سے بھی اشارہ ملتا ہے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک اعرابی کو نماز کے اوقات کی تعلیم دی تو نمازوں کے اول اوقات میں بھی نماز ادا کی اور آخر اوقات میں بھی اور

---

[۱] بلکہ شاید یہ لفظ (مترقباً کے بجائے) مترقباً ہے۔ یعنی انہوں نے نہ تو فوری عمل والا معاملہ کیا اور نہ بدیر عمل والا بلکہ یہ دو حالتوں کی درمیانی حالت ہے۔ اسی لئے اس کا حکم بھی ہر دو امور کے درمیان متردد ہے۔ جیسا کہ انہوں نے اپنے اس قول سے اس کی شرح کی ہے فإن قضى الخ

[۲] جیسا کہ گزشتہ حدیث میں ہے اول الوقت الخ

[۳] جیسا کہ ان مسائل میں جو امام مالک اور امام شافعی سے نماز، روزہ اور حج کے بارے میں منسوب ہیں اور ان کے اوقات اجتہاد سے طے کئے گئے ہیں۔

[۴] یعنی آگے آنے والا پہلا مسئلہ۔

[۵] اس نے اسے الترغیب والترهیب میں ابوداؤد اور ترمذی سے ذکر کیا اور کہا کہ اسے عبداللہ بن عمر العمری کی حدیث کے علاوہ کسی نے روایت نہیں کیا۔ اور اہل الحدیث کے نزدیک یہ حدیث قوی نہیں ہے۔

اس کی حد مقرر کر دی کہ اس سے تجاوز نہ کیا جائے اور اس درمیانی وقت میں کسی قسم کی تقصیر نہیں بتلائی البتہ آپ نے ان ضروری اوقات کے بعد (پہلے یا پیچھے) اسی نسبت سے کوتاہی اور زیادتی پر تنبیہ فرمائی ہے۔ ایسے اوقات میں وہی نماز ادا کر رہا تھا جسے نماز کا شوق نہ تھا تو آپ نے فرمایا تِلْكَ صَلوٰةُ المنافقین (یہ تو منافقوں کی نماز ہے) الحدیث[1] تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ کوتاہی کا وقت وہ وقت ہے جب سورج شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے۔ تو مسابقت اور مسارعت کے وصف سے صرف اس شخص کو لکارنا مناسب ہوگا جو اس محدود وقت کے ابتدا ادائیگی نہ کر سکے اس وقت اسے مفرط اور مقصر (کمی بیشی کرنے والا) قرار دیا جا سکتا ہے۔ ایسا شخص بعض لوگوں کے نزدیک گنہگار بھی ہے۔ فوری طور پر ادائیگی والے واجبات کی یہی صورت ہے۔

اور ایسے اعمال جو عمر بھر میں کیے جا سکتے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص اسے آخر وقت پر اٹھا رکھے گا تو وہ امر مجہول ہے لہٰذا ایسے کام کو ممکنہ حد تک اول وقت میں سرانجام دینا ہی مسابقت اور مبادرت (کوئی کام فوراً سرانجام دینا) کی علامت ہے۔ کیونکہ آخر وقت کا تو پتہ نہیں چل سکتا تو جب مکلف ایسے معاملہ میں مطلوب تک پہنچ سکتا ہے پھر جب اس نے عذروں کے ساقط ہونے کے باوجود ایسا نہیں کیا تو وہ کوتاہی کنندہ شمار کیا جائے گا لہٰذا ایسا کرنا ضروری ہے۔ اور اسے امام شافعی نے گنہگار سمجھا ہے کیونکہ ایسا کام جلد سرانجام دینا ہی مطلوب تھا۔ وہ گنہگار اس لئے نہیں کہ اس کی ادائیگی اوّل یا آخر وقت کے اختیار میں شک ہے۔ (بلکہ اس لئے کہ) آخر وقت تو معلوم نہیں اور جو کچھ معلوم ہے وہ یہی موجودہ وقت ہے۔ لہٰذا یہ مسئلہ ہماری مذکورہ اصل میں سے نہیں ہے اور نہ ہی اس میں تضاد کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

یہ بھی خیال رہے کہ وقت معین کی نسبت سے مسابقت کے استحباب سے کسی کو بھی انکار نہیں لیکن کھلا وقت ہونے کی حیثیت سے اول وقت سے تاخیر کرنے والے کو کوتاہی کرنے والا نہیں کہا جا سکتا اور اگر ایسا نہ ہو تو وقت پر وسعت کے حکم کا کچھ مطلب نہیں اور یہ ایسے ہی ہے۔ جیسے واجب کے کفارہ کی مختلف صورتوں میں اختیار دیا گیا ہے۔ مکلف کو ان مخیر فیہ صورتوں میں سے کسی بھی ایک کو ادا کرنے کو اختیار ہوتا ہے جیسا کہ وہ رمضان کے کفارہ کے بارے میں کھانا کھلانے کے متعلق کہتا ہے۔ باوجودیکہ حدیث میں تخییر بھی مذکور ہے اور امام مالک کا قول بھی ایسا ہی ہے۔ اسی طرح ظہار یا قتل اور ایسے ہی دوسرے معاملات کے کفارہ میں غلام آزاد کرنے کا مسئلہ ہے۔ کفارہ دینے والا یہ اختیار رکھتا ہے کہ کوئی بھی

---

[1] اسے تیسیر کے باب 'اوقات الکراہت' میں بخاری کے علاوہ باقی چھ محدثین نے ذکر کیا۔

غلام جو وہ چاہے آزاد کرے یہ الگ بات ہے کہ قیمت کے لحاظ سے اعلیٰ اور اہل خانہ کے ہاں عزیز غلام کو آزاد کرنا افضل ہے۔ لیکن یہ چیز کفارہ دینے والے کو اختیار کے حق سے خارج نہیں کرتی اور نہ غیر اعلیٰ کو آزاد کرنے کے لئے انتخاب کرنے والے کو کوتاہی کرنے والا یا زیادتی کرنے والا کہا جا سکتا ہے۔ یہی صورت قسم کے کفارہ میں کھانا کھلانے یا پوشاک دینے سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے کی ہے۔ اسی سے ملتا جلتا معاملہ مطلقات کا ہے جن کے متعلق شارع نے کسی فرد کی تعیین کا قصد نہیں کیا۔ حالانکہ اس معاملہ میں بھی اعلیٰ کے اختیار کرنے میں فضیلت ہے۔ اسی طرح پیدل حج کرنا افضل ہے۔ تاہم سوار حاجی کو مقصر یا مفرط نہیں کہا جا سکتا۔ مسجد کی طرف زیادہ قدم چل کر جانا تھوڑے قدموں سے افضل ہے تو کسی مسجد کے ہمسایہ کو تھوڑے قدموں کی بنا پر مقصر نہیں کہا جا سکتا۔ بلکہ مقصر تو وہ ہوتا ہے۔ جو مقررہ حد سے پیچھے رہ جائے اور حکم کے ان تقاضوں سے نکل جائے جن کی طرف توجہ ضروری ہے۔ جبکہ ہمارے مسئلہ میں یہ صورتِ حال نہیں ہے۔

رہا حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ، والی حدیث کا مسئلہ تو وہ صحیح نہیں۔ اگر اسے ہم صحیح فرض کر بھی لیں تو وہ ایک یقینی اصل سے معارض ہے۔ بایں ہمہ اس حدیث کے صحیح تسلیم کرنے کی یہ صورت ہو گی کہ اسے اختیار دیئے ہوئے پورے وقت کے بعد کا وقت سمجھا جائے اور اگر تقصیر کو تسلیم کرنا ہی ہے تو یہ ترک اُولیٰ کے مقابلہ میں ہو گا۔ جس میں (یعنی اولیٰ میں) دگنا اجر ہوتا ہے۔ اس لئے نہ ہو گا کہ تاخیر کرنے والا حکم کے تقاضوں کا مخالف ہے۔

رہے امام مالکؒ کے مسائل، ترک جماعت کے مقابلہ میں تقدیم صلوٰۃ کو ان کے مستحب سمجھنے کا معاملہ تو امام مالکؒ نے شاید جماعت کو اس لئے مؤخر کر دیا ہو کہ صبح کا وقت حاجات (سے فراغت) کا وقت ہوتا ہے اور جو کچھ انہوں نے رمضان کے روزوں کی قضاء کے بارے میں کھانا کھلانے میں تفریط کا ذکر کیا ہے تو اس کی بنیاد قضاء کو فوری طور پر ادا کرنے کا قول ہو۔ اندریں صورت سوال میں جو کچھ ذکر گیا ہے اس کے لئے کسی چیز کی تعیین نہیں کی جا سکتی۔ لہٰذا اعتراض بھی باقی نہیں رہتا۔ وباللہ التوفیق۔

نواں مسئلہ

مکلف پر حقوق واجبہ دو طرح کے ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کے حق ہوں گے۔ جیسے نماز روزہ اور حج۔ یا پھر وہ آدمیوں کے حق ہوں گے۔ جیسے قرضے۔ خیر خواہی، آپس میں اصلاح اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور۔

ان حقوق کی ایک قسم تو وہ ہے جن کی شرعاً حد مقرر ہے اور دوسرے وہ جن کی حد مقرر نہیں۔ پھر جو حقوق محدود اور انسان کے بس میں ہیں۔ تو وہ مکلف کے ذمہ لازم ہیں اور اس پر ادھار کی طرح مترتب ہوتے ہیں تا آنکہ وہ انہیں ادا کر کے سرخرو ہو جائے۔ جیسے خرید کردہ اشیاء کی قیمت کی ادائیگی یا تلف شدہ چیزوں کی قیمتیں، زکوٰۃ کی مقداریں، نمازوں کے فریضے اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور۔ تو اس بات میں کوئی اشکال نہیں کہ ایسے حقوق مکلف کے ذمے قرض کی طرح مترتب ہوتے ہیں۔

اور اس پر دلیل حدود کی تعیین اور ان پر قدرت حاصل ہونا ہے۔ کیونکہ یہ چیزیں اس معین حق کی ادائیگی کے قصد کا احساس دلانے والی ہیں۔ پھر اگر وہ ادا نہیں کرتا تو اس پر حکم باقی رہتا ہے جو اس سے کسی دلیل کے بغیر ساقط[1] نہیں ہو سکتا۔

رہے غیر محدود حقوق تو وہ اس پر لازم ہیں اور اس سے ان کا مطالبہ بھی ہے مگر یہ اس کے ذمے نہیں ہیں جس کی چند وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ جو حقوق اس کے ذمہ ہوں گے وہ محدود اور معلوم ہونے چاہییں۔ کیونکہ مجہول چیز کا ذمہ نہیں اٹھایا جا سکتا اور نہ ہی اس طرف نسبت کرنا معقول بات ہے اور نہ اس کو قرضہ پر مترتب کرنا درست ہے اسی لئے ہم نے عدم ترتیب پر استدلال کیا ہے۔ کیونکہ یہ حقوق مجہول المقدار ہیں اور ہمارے لئے ان کی ادائیگی، جن کی مقدار بھی معلوم نہ ہو، ایسی تکلیف ہو گی جو واقع ہونے کے لحاظ متعذر ہے اور یہ بات سماعی طور پر ناممکن الحصول ہے۔

اور اس کی مثال مطلق صدقے، مفلسی کا سدباب، محتاجوں کی حاجت روائی۔ مظلوموں کی دادرسی غرق ہونے والوں کو بچانا، جہاد، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہیں۔ پھر اس کے تحت باقی ماندہ فرض

---

[1] جیسے وہ چیز جس کا قرض خواہ مقروض کے لئے ارادہ کرے۔

کفایہ بھی آجاتے ہیں۔

توجب شارع علیہ السلام یہ کہیں اَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ (۲۲/۳۶) (قناعت کرنے والے اور بے قراری کرنے والے کو کھلاؤ) یا کہیں اکسوا العاری (ننگے کو پوشاک مہیا کرو) یا کہیں اَنْفِقُوْا فِی سَبِیْلِ اللّٰہِ (اللہ کی راہ میں خرچ کرو) تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ ہر موقع کے لحاظ سے بغیر مقدار کی تعیین کے حاجت کو رفع کیا جائے اور جب حاجت کی تعیین ہو جائے تو اس محتاج کے لئے مقدار بھی واضح ہو جائے گی اور یہ وضاحت غور کرنے سے ہو گی نصّ سے نہیں اور جب کسی بھوکے شخص کا علم ہو گیا تو اب مکلف کو یہ حکم ہے کہ اس مطلق حکم کے مطابق اسے کھانا کھلائے اور اس کی حاجت دور کرے پھر اگر وہ اسے اتنا کھانا کھلائے جس سے بھوک ختم نہ ہو تو مکلف پر یہ حکم اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کھانا اسے کفایت نہ کرے اور وہ حاجت دور نہ ہو جس کا ابتداءً اسے حکم دیا گیا تھا۔ اور وہ مقدار جو اسے کفایت کر سکے اس کی تعیین حالات و اوقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک مقدار بھوکے کو ناکافی ہو پھر اسے کھانے کی مزید مقدار کی حاجت ہو پھر جب کھلانے والا اسے چھوڑ دے حتی کہ بہت مقداریں دے مگر بھوکے کو اس سے زیادہ ضرورت ہو اور کبھی وہ کسی دوسرے بھوکے کو کھانا کھلائے اور ابتداء ہی میں اس کی طلب پوری ہو جائے اور کبھی کسی اور بھوکے کو یہ مقدار ناکافی ہو اور مطلوبہ مقدار کا یہ ایک قلیل حصہ ہو۔ تو جب مکلف بہ چیز بھی حالات و اوقات کے اختلاف کی بنا پر مختلف ہو جائے تو معلوم حکم کے ذمہ میں کوئی ترتیب مستقل نہیں رہ سکتی جو یقینی طور پر مطلوب ہو۔ یہی اس مقدار کے مجہول ہونے کے معنی ہیں ایسی مقدار کا علم موجودہ وقت اور اس میں غور و فکر سے ہی ہو سکتا ہے۔ نص کے تقاضوں سے نہیں ہو سکتا۔ پھر جب یہ موجودہ وقت گزر کر دوسرا وقت ہو گا تو پہلی معینہ چیز کا نہیں کسی دوسری چیز کا ہی مکلف ہو گا۔ یا جب پیش آنے والی حاجت کا ختم ہو جانا فرض کر لیا جائے تو اس سے تکلیف ساقط ہو جائے گی۔[1]

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر مکلف کے ذمہ میں کوئی حکم مترتب کیا جائے تو یہ بات غیر معقولات کی طرف چلی جائے گی۔ کیونکہ کسی ایک وقت محتاج کی حاجت جسے دور کرنے کا وہ پابند ہے نامعلوم ہے۔ پھر جب وقت گزر جاتا ہے تو مثال کے طور پر وہ ایک معلوم مقدار سے محتاج کی حاجت ادا کرنے کی

---

[1] یعنی ذمہ میں استقرار کیسے آئے گا۔ جبکہ حال اور زمانہ کے اختلاف کی وجہ سے حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے اور یہ اختلاف مکلف بہ چیز کے سرے سے ساقط ہو جانے یا اس چیز کی قلت اور کثرت کے مابین ہوتا ہے۔

کوشش کر سکتا ہے۔ پھر اس نے ایسا نہیں کیا۔ تو یہ بات اس کے ذمہ مرتب ہو جاتی ہے۔ پھر دوسرا وقت آتا ہے اور وہ محتاج اسی حالت میں یا اس سے بھی سخت حالت میں ہوتا ہے تو کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس کی حاجت روائی کا پہلے کی طرح مکلف ہے یا نہیں اور دوسری صورت باطل ہے۔ جبکہ یہ دوسری صورت ساقط کرنے کے لحاظ سے پہلی سے بہتر نہیں ہے[۱] کیونکہ وہ تو محض مفلسی کو دور کرنے کی وجہ سے مکلف بنایا گیا تھا۔ پھر تکلیف اُٹھ جائے اور حاجت بھی باقی رہے۔ یہ محال ہے۔ پس ضروری ہے کہ دوسری صورت میں اس وقت حاجت کو رفع کرنے کی مقدار کو اس کے ذمہ لگایا جائے۔ اندریں صورت ایک ہی حق کے بارے میں گزرے ہوئے اوقات کی تعداد کے لحاظ سے بہت سی قیمتیں اس کے ذمہ مرتب ہوں گی اور یہ بات شریعت میں غیر معقول ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ یہ حق یا عین ہوگا یا کفایہ ہوگا اور ہر حالت میں لازم ہے — جبکہ کوئی بھی اسے ادا نہ کر رہا ہو۔ کہ یا تو اسے کسی غیر معین شخص کے ذمہ لگایا جائے اور یہ غیر معقول لہٰذا باطل ہے۔ یا پھر اسے مساوی طور سب خلقت کے ذمہ کر دیا جائے تو یہ بھی اسی طرح غیر معقول اور باطل ہے کیونکہ ہر شخص کے لیے اس قسط کی مقدار معلوم نہیں یا یہ قسط کے بغیر ہو تو لازم آئے گا کہ جس بات میں لاگت صرف ایک درہم ہو تو اس حساب سے لاکھ آدمیوں کے ذمے لاکھ درم لگا دیئے جائیں اور یہ بھی باطل ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے[۲]

اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے ذمہ مرتب کیا جائے تو یہ عبث کام ہوگا اور عبث کا شریعت میں کوئی مقام نہیں۔ کیونکہ جب مقصود حاجت دور کرنا ہو تو لازم آتا ہے کہ ذمہ اس مقصد کی نفی کر دے۔ جبکہ مقصود اس وقتی حاجت کا ازالہ[۳] ہے، اس وقتی حاجت کی قیمت کا تاوان نہیں ہے تو جب حکم ذمہ داری کی بنا پر ہوگا تو وجوب کے سبب کی نفی کر دے گا، جو عبث اور نادرست ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مکلف تو مفروضہ زکوٰۃ اور اسی جیسی دوسری چیزوں کا التزام کرتا ہے۔ جبکہ اس سے بھی مقصود مفلسی کا سدباب ہے۔ جو ذمہ میں مرتب ہوتی ہے

تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم مانتے ہیں کہ زکوٰۃ سے مقصود وہی کچھ ہے جو آپ بیان کرتے ہیں۔ لیکن وہ

---

[۱] اگر مصنف یہ کہتا کہ تکلیف میں سبب کے لحاظ سے پہلے سے زیادہ کمزور نہیں تو بات زیادہ واضح ہو جاتی۔

[۲] مصنف کے کلام میں یہ بات تب ہوگی جب وہ شرعی لحاظ سے غیر معقول ہو۔

[۳] یعنی وقتی معارض اور اسے کسی دوسرے کے ذمہ لگا کر اس کا ازالہ کرنے سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔

حاجت جس کا زکوٰۃ سے ازالہ کیا جاتا ہے۔ مجموعی طور پر غیر متعین[1] ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ زکوٰۃ تو متفقہ طور پر ادا کر دی جاتی ہے اگرچہ حاجت کی ٹھیک مقدار معلوم نہیں ہوتی۔ اس طرح معاوضہ یا ہبہ کے بدلے حقوق ثابتہ کی مانند ہو جاتی ہے۔ تو شرعی لحاظ سے مکلف اس کے لئے اس کی مثل یا قیمت کی ادائیگی کا ذمہ دار ہوتا ہے جبکہ ہماری بحث یہ نہیں۔ کیونکہ اس میں حاجت متعین ہوتی ہے جس کا ازالہ ضروری ہے اسی لئے اس کے لئے صرف مال زکوٰۃ کا ہی تعین نہیں کیا جاتا بلکہ جس مال سے بھی حاجت رفع ہو جائے مطلب حاصل ہو جاتا ہے گویا اس میں فی نفسہٖ مال مطلوب نہیں ہوتا۔ تو اگر عارض کسی چیز کے بغیر ہی ختم ہو جائے تو وجوب ساقط ہو جاتا ہے اور ضروری ہے کہ زکوٰۃ وغیرہ دے کر حاجات پوری کر دی جائیں۔ اگرچہ اس کی ادائیگی محتاج کی کسی خاص وقت میں مجبوری کے لحاظ سے نہیں ہوتی۔ اسی لئے زکوٰۃ کی مقدار مقرر کر دی گئی ہے۔

حاجت روائی کے لئے مال خرچ کرنا بھی اسی ترتیب پر ہے۔ جس کا حکم اس قسم کی باقی ماندہ انواع کی طرح ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ اگر لاعلمی ذمہ کے مرتب ہونے میں مانع ہو سکتی ہے تو اسے تکلیف کی اصل سے بھی مانع ہونا چاہیے کیونکہ حکم کی بجا آوری کے لئے مکلف بہ چیز کا علم ہونا ضروری ہے اور اس کا علم ہی نہ ہو تو یہ تکلیف مالایطاق ہے۔ اگر کسی سے کہا جائے اتنی مقدار خرچ کرو جسے تم نہیں جانتے یا کہے نماز ادا کرو۔ جبکہ آپ یہ جانتے ہی نہیں کہ نماز کیا ہوتی ہے یا کہے کہ ایسی خیر خواہی کرو جس کو تم نہ جانتے ہو نہ اس کی تمیز کر سکتے ہو اور اسی سے ملتی جلتی چیزیں سب تکلیف مالایطاق ہیں۔ یاد رکھیئے کہ مکلف بہ چیز کا علم وحی کے بغیر کبھی نہیں ہو سکتا۔ اور جب وحی سے علم ہو گیا تو معلوم ہو گیا مجہول نہ رہا اور تکلیف تو معلوم کے ساتھ ہی درست ہوتی ہے۔ یہ معاملہ اُلٹ ہو گیا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ جہل جو تکلیف کی اصل میں مانع ہے۔ وہ شارع کے نزدیک معین سے متعلق ہے۔ جیسا اگر وہ کہے "کوئی غلام آزاد کرو اور اس سے اس کی مراد بغیر وضاحت کے کوئی خاص غلام ہو تو یہی وہ بات ہے جو بجا آوری میں مانع بن سکتی ہے۔ مگر جو چیز شارع کے نزدیک تکلف میں تفاوت کی کی وجہ سے غیر معین ہو۔ تو ایسی چیز کے ساتھ تکلف درست ہے۔ جیسا کہ کفارہ کی مختلف صورتوں میں

---

[1] تو یہ قسم اول سے ہو جائے گا اور وہ مثال کے طور پر زکوٰۃ ہے۔ جو متعین ہے اور اس کی مقدار بھی مقرر ہے۔ جس میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی تو یہ ثابت ہو گئی۔ اگرچہ حاجت غیر معینہ ہے اور حاجت والے کا بھی علم نہیں اور یہاں معاملہ برعکس ہے وہاں حاجت والا تو معلوم ہے اور مقدار جو اسے درکار ہے وہ نامعلوم اور غیر ثابت ہے اور یہاں مکلف بہ چیز معلوم و محدود ہے اور اس سبب سے مکلف بننے والا نامعلوم ہے اور یہ قسم ثانی اس کے برعکس ہے۔

تخییر کا معاملہ ہے۔ کیونکہ اس میں شارع نے باقی صورتوں کو چھوڑ کر کسی ایک صورت کا مطالبہ نہیں کیا۔ یہاں بھی یہی صورت ہے۔ شارع کا مقصود تو صرف مجموعی طور پر حاجات کا سدِ باب ہے تو جو حاجت متعین نہیں اس کا مطالبہ بھی نہیں۔ پھر جب حاجت کا تعین ہو جائے تو مطالبہ بھی واقع ہو جاتا ہے۔ یہاں یہی کچھ مراد ہے۔ جو مقدار وغیرہ کی تعیین کے بغیر بھی مکلّف کے لئے ممکن ہوتا ہے۔

اور یہاں ایک تیسری قسم پیدا ہوتی ہے جو پہلی دونوں قسموں سے ملتی جلتی تو ہوتی ہے مگر ان دونوں میں سے کسی سے بھی پوری مطابقت نہیں رکھتی اور یہی محلِ اجتہاد ہے۔ جیسے اپنے اقارب اور بیویوں پر خرچ کرنا اور اس لحاظ سے کہ اس میں دونوں قسموں سے مشابہت پائی جاتی ہے لوگوں نے اس میں اختلاف کیا ہے کہ آیا اس قسم کو ذمہ میں مرتب کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟ پھر جب مرتب ہو تو وہ تنگدستی سے ساقط نہ ہوگا۔ لہٰذا پہلی قسم ضروریاتِ دین سے مل جائے گی اسی لئے اسے مقدار اور تعیین کے ساتھ خاص بنا دیا گیا ہے جبکہ دوسری قسم تحسین و تزیین کے قاعدہ سے جا ملتی ہے۔ اسی لئے اسے مکلفین کی اپنی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا ہے اور تیسری قسم ان دونوں قسموں میں سے کوئی نمایاں سبب لئے ہوتی ہے۔ لہٰذا اس قسم میں ہر واقعہ کے حسب حال تعیین میں غور و فکر کی ضرورت ہے۔ واللہ اعلم

فصل

عام طور پر پہلی دونوں قسمیں عین[1] اور کفایہ کی طلب کے ساتھ منضبط ہوتی ہیں۔ پہلے (یعنی عین) کا ماحصل یہ ہے کہ وہ ایسی طلب ہے جو مکلفین میں سے ہر فرد پر واجب ہے اور دوسرے (یعنی کفایہ) کا ماحصل دین دار اور اہلِ دین کو پیش آنے والی مشکلات کے احکام کو ادا کرنا ہے اِلّا یہ کہ دوسرا کبھی[2]

---

[1] فائدہ: سنت بھی کبھی کفایہ ہو جاتی ہے۔ جس کی مثال چھینکنے والے کو یرحمك اللہ کہنا اور گھر والوں کی طرف سے ایک قربانی کرنا ہے۔ جیسا کہ منہاج میں ہے۔

[2] یعنی کبھی تو وہ جزئی طور پر مخیر ہوتا ہے۔ جیسا کہ مختلف صنعتیں جو معاشرہ کے قیام پر اثر انداز ہوتی ہیں اور کبھی وہ جزئی طور پر مندوب ہوتا ہے۔ جیسے عدل و احسان اور جملہ نوافل اور نکاح وغیرہ جیسا کہ مندوب بالجزء کے بیان میں گزر چکا ہے۔ لیکن اس دوسری قسم میں جب بطور کلی غور کیا جائے تو وہ عام طور واجب کفایہ ہی ہوتی ہے اور کبھی اس پر جزئی کا حکم لگایا جاتا ہے جیسے امیر کا اپنی ذات کی نسبت سے عدل جو عدل کے قیام کے لئے مطلوب ہے تو اس پر بھی جزئی کا حکم لگایا جائے دقیقہ اگلا صفحہ

طلب عین کے گمان کی بنا پر پہلے میں داخل ہو جاتا ہے۔ لیکن عام طور پر طلب فیصلہ شدہ نہیں ہوتی مگر جب کہ وہ کفایہ ہو۔ جیسے کہ عدل واحسان اور اقرباء کو (صدقات وغیرہ دینا)۔

پھر اگر طلب فیصلہ شدہ نہ ہو تو وہ مندوب ہے اور فرض کفایہ افراد کے لئے مستحب ہیں۔ اس بات پر خوب غور فرمالیجئے۔ رہی تیسری قسم تو وہ بھی دونوں اطراف سے مشابہت لئے ہوتی ہے۔ اسی لئے اس کی تفاصیل میں اختلاف کیا گیا ہے۔ جس قدر کہ قضاء نے اس کا ذکر کر دیا ہے (واللہ اعلم)

دسواں مسئلہ

حلال اور حرام کے درمیان عفو کا درجہ واقع ہوتا ہے[۱]۔ لہذا عفو پر مذکورہ خمسہ احکام میں سے کوئی ایک ہونے کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے اور یہ بات اجمالی لحاظ سے ہے[۲] اس کی دلیل کی کئی وجوہ ہیں:۔

پہلی یہ ہے کہ[۳] جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ احکام خمسہ تو مکلفین کے افعال سے ہی تعلق رکھتے ہیں جبکہ فعل کیلئے قصد بھی ہو۔ اور اگر قصد نہ ہو متعلق نہیں ہوتے اور جب تعلق نہ ہوگا تو ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ کونسی حالت سے متعلق کیا جائے یہی عفو کا مفہوم ہے جو زیر بحث ہے۔ یعنی عفو پر کچھ مواخذہ نہیں۔

(بقیہ) گا۔ مگر مصنف کا یہ قول کہ دفروض الکفایات مندوبة علی الاعیان (فرض کفایہ افراد کے لئے مستحب ہوتے ہیں) کلی نہیں ہے۔ بلکہ وہ کبھی مستحب ہوتی ہے اور کبھی مخیر فیہ جیسا کہ اس کی فصل میں گزر چکا ہے اور جیسا کہ ہم نے اس جملہ میں اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ فرض کفایہ کبھی جزئی طور پر مخیر ہوتے ہیں اور کبھی جزئی طور پر مندوب اور ان پر کل کا ہی حکم لگایا جائے گا اور کبھی کبھار بعض پر حکم لگایا جاتا ہے۔ بعد ازاں یہ بات رہ جاتی ہے کہ وہ اس بات کا مقتضی ہے کہ فرض کفایہ ادا کرنے والے کو ہی مندوب کا ثواب ملے تو اگر اسے سب چھوڑ دیں گے تو سب موجب سزا ہوں گے اور فاعل کو اس کا کچھ ثواب نہ ہوگا اور یہ اس وقت ہوتا ہے۔ جبکہ وہ جزئی طور پر مخیر ہو۔ اس مقام پر خوب غور فرمالیجئے۔

[۱] کیونکہ اس مرتبہ (عفو) پر حلال کا شبہ ہوتا ہے کیونکہ اس کا مطالبہ نہیں ہوتا اور نہ اس کے کرنے پر گناہ ہوتا ہے اور حرام کا بھی شبہ ہوتا ہے کیونکہ ایسی چیزوں کا اگر حکم سے تعلق ہوتا تو وہ قابل ملامت و مذمت ہوتیں۔ اسی لئے مصنف نے کہا یقع بین الحلال والحرام (مرتبہ عفو حلال اور حرام کے درمیان واقع ہوتا ہے) اور اس میں واجب یا مندوب کے مطالبہ کا سرے سے کوئی شبہ ہی نہیں۔

[۲] کیونکہ اس پر احکام خمسہ کے علاوہ ہونے کے ہی حکم لگایا جا سکتا ہے۔ مصنف نے یہ نہیں کہا کہ وہ چھٹا حکم (بقیہ)

دوسری وجہ[1] نصوص سے بالخصوص عفو کا یہی درجہ پایا جاتا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا :-

ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوھا[2] ونھی عن الاشیاء فلا تنتھکوھا، وعفا عن اشیاء رحمۃ بکم لا عن نسیان فلا تبحثوا عنھا[3]

بیشک اللہ تعالیٰ نے کچھ فرائض مقرر کئے ہیں انہیں ضائع نہ کرو اور کچھ چیزوں سے روکا ہے انہیں خراب نہ کرو اور کچھ چیزوں سے تم پر رحمت کی بنا پر نہ کہ بھول کی وجہ سے تم سے درگذر کیا ہے تو ان کی کرید نہ کرو۔

اور حضرت عبداللہ بن عباس فرماتے ہیں کہ میں نے اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بھلی کوئی قوم نہیں دیکھی جنہوں نے آپؐ سے تیرہ مسائل پوچھے۔ یہاں تک کہ آپ کی وفات ہوگئی اور وہ تیرہ مسائل سب کے سب قرآن میں ہیں جیسے :-

یسئلونک عن المحیض (۲/۲۲۲) وہ آپ سے حیض کے متعلق پوچھتے ہیں

یسئلونک عن الیتامی (۲/۲۲۰) وہ آپ سے یتیموں کے بارے میں پوچھتے ہیں۔

یسئلونک عن الشھر الحرام (۲/۲۱۷) وہ آپ سے حرمت والے مہینوں کے متعلق پوچھتے ہیں

صحابہ کرام آپ سے صرف وہی باتیں پوچھتے ہیں جو ان کے لئے سودمند ہوتیں۔ یعنی وہ پوچھنے پر مجبور ہوتے[3] اور حضرت عبداللہ بن عباس کہتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا "جو کچھ قرآن میں مذکور نہیں تو وہ وہی کچھ ہے

شرعی ہے یا وہ کوئی حکم ہی نہیں بلکہ اس نے علی الجملۃ کہا ہے۔ اور عنقریب اس مسئلہ کے آخر میں اس کی طرف اشارہ آئے گا۔

[3] دوسری فصل میں جہاں مرتبہ عفو کی مختلف انواع کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں دوسری نوع کے بعض کو خاص بنانے پر یہ دلیل نامکمل ہے اور باقی پر دلالت نہیں کرتی۔ اور عنقریب پہلی فصل میں یہ وضاحت آئے گی جو نوعِ ثانی کے باقی حصہ پر بھی دلیل بن سکتی ہے۔ جہاں مصنف یہ کہتا ہے کہ ومنھا الترجیح بین الدلیلین عند تعارضھا الخ (اور ان میں سے ایک صورت تعارض کے وقت دو دلیلوں کے درمیان ترجیح ہے)

صفحہ ہذا: [1] مراتب عفو کی تیسری قسم پر یہ دلیل کمزور ہے۔ جن کا ذکر فصل ثانی میں ہوگا۔

[2] اسے دارقطنی نے روایت کیا۔

[3] مصنف نے سوال پوچھنے کو مقید کیا۔ مسائل کے دوران معین ایسے مسائل کا ذکر ہوگا۔ جیسا کہ عبداللہ بن حذیفہؓ نے اپنے باپ سے متعلق پوچھا تھا۔

جس سے اللہ تعالیٰ نے درگزر فرمایا ہے اور جب بھی آپؐ سے کوئی سوال کیا جاتا جو حرام نہ ہوتی[1] تو آپ کہہ دیتے کہ وہ معافی ہے۔

نیز آپ نے پوچھا گیا کہ ذمی لوگوں کے اموال کے متعلق آپ کیا فرماتے ہیں تو آپؐ نے فرمایا العفو یعنی ان سے زکوٰۃ وصول نہیں کی جائے گی[2]

اور عبید ابن عمیر کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے کچھ چیزوں کو حلال کیا اور کچھ چیزوں کو حرام۔ تو جس چیز کو اللہ نے حلال کیا وہ حلال ہے اور جسے حرام کیا وہ حرام ہے اور جس سے خاموش رہا وہ عفو ہے

تیسری وجہ[3] جو مختصراً اسی مفہوم پر دلالت کرتی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ[1] (۹/۴۳) — اللہ آپ سے معاف فرمائے آپ نے ان (منافقین) کو اجازت کیوں دی؟۔

یہ آیت اذن کے بارے میں اجتہاد کرنے کا مقام ہے جبکہ نص موجود نہ ہو۔ اور اجتہاد کے دوران غلطی سے معافی بھی شریعت سے ثابت ہے جس قدر کہ اصولیین نے اس کی وضاحت کی ہے اسی سے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَا اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ (۸/۶۸) — اگر خدا کا حکم پہلے نہ ہو چکا ہوتا تو جو (فدیہ) تم نے لیا ہے اس کے بدلے تم پر بڑا عذاب

---

[1] یعنی اس میں حرمت کا شبہ ہو۔ آپؐ نے اس کو حرام کرنے کا ارادہ نہیں فرمایا۔ بلکہ اس سے خاموش رہے۔

[2] اگر اس کا یہ معنیٰ ہو کہ نص کے تقاضا سے ذمیوں سے زکوٰۃ نہ لی جائیگی۔ تو یہ بات یہاں ہمارے زیر بحث نہیں اور نہ ہی اس کے ذکر کرنے کا یہ مقام ہے اگر یہ معنیٰ ہو کہ آپ چپ رہے لہٰذا ان سے زکوٰۃ نہ لی جائے تو البتہ یہ قابل ذکر دلیل ہے۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ اس قاعدہ کی طرف راجع ہوتا ہے۔ کہ آیا کفار فروعِ شریعت کے مخاطب ہیں یا نہیں؟

[3] یہ دلیل دوسری قسم کے کچھ حصے اور تیسری قسم سے مخصوص ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے (اکلّ عام۔ کیا ہر سال؟) مصنف کا استدلال ختم ہوا اور وہ کوئی ایسی چیز نہیں لائے جو پہلی قسم پر دلالت کرے اور یہ توقف معارض دلیل کے مقتضی کے مطابق ہے اگرچہ معارضہ قوی ہے۔

(نازل) ہوتا۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسی باتوں میں جن کے متعلق کوئی حکم نازل نہ ہوا ہوتا کثرت سوال کو ناپسند فرماتے تھے جس کی وجہ بنیادی طور پر (تکلیف شرعی سے) نجات ہے جبکہ وہ (مسئولہ بات) اسی مفہوم کی طرف راجع ہو۔ یعنی ایسی صورت میں (مسکوت عنہ باتیں) قابل عفو ہیں۔ نیز آپؐ نے فرمایا:۔

اِنَّ اَعْظَمَ المسلمینَ مِنَ المُسلمین جُرْمًا مَن سَأَلَ عن شئٍ لم یحرم علیھم فَحُرِّمَ علیھم من اجلِ مَسْأَلَتِہٖ۔

مسلمانوں میں سب سے زیادہ مجرم وہ مسلمان ہے جس نے کسی ایسی چیز کے متعلق سوال کیا جو ان پر حرام نہ تھی۔ پھر اس کے سوال کی وجہ سے ان پر حرام کردی گئی۔

نیز آپؐ نے فرمایا:۔

ذَرُوْنِیْ مَا تَرَکْتُکُمْ فَاِنَّمَا ھَلَکَ مَنْ قَبْلَکُمْ بِکَثْرَۃِ سوالھم، واختلافھم علی انبیائھم، ما نھیتکم عنہ فانتھوا وَمَا اَمَرْتُکُمْ بِہٖ فاتوا بہ ما استطعتم۔

اگر میں تمہیں کسی چیز سے متعلق کچھ نہ کہوں تو تم بھی مجھ سے نہ پوچھو تم سے پہلے لوگ کثرت سوال اور اپنے انبیاء سے اختلاف ہی کی وجہ سے ہلاک ہوئے تو جس چیز سے میں تمہیں منع کروں اس سے باز آجاؤ اور جس چیز کا تمہیں حکم دوں اسے حسبِ استطاعت بجالاؤ۔

پھر آپؐ نے یہ آیت پڑھی:۔

وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ ... الآیۃ (۳/۹۷) اور بیت اللہ کا حج لوگوں پر اللہ تعالیٰ کا حق ہے

اس پر ایک شخص نے پوچھا "اے اللہ کے رسول! کیا یہ ہر سال فرض ہے"؟ اس پر آپ نے منہ پھیر لیا۔ پھر دوسری مرتبہ اس شخص نے وہی سوال کیا۔ پھر آپ نے منہ پھیر لیا۔ پھیر تیسری مرتبہ بھی اس نے وہی سوال کیا۔ آپ نے پھر منہ پھیر لیا۔ پھیر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

والذی نفسی بیدہ لو قلتُھا لَوَجَبَتْ

اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان

ولو وجبت ما قمتم بہا، ولو لم تقوموا بہا لکفرتم، فذرونی ماترکتکم۔

ہے اگر میں ہاں کہہ دیتا تو تم پر ہر سال حج واجب ہو جاتا اور اگر واجب ہو جاتا تو تم اسے نباہ نہ سکتے اور نباہ نہ سکنے کی وجہ سے کافر ہو جاتے تو جہاں میں تمہیں چھوڑوں مجھے بھی تم چھوڑ دیا کرو (سوال نہ کیا کرو)

پھر آپ نے اس کا وہی مفہوم بیان فرمایا جو[1] پہلے گزر چکا ہے اور اسی سے متعلق یہ آیت نازل ہوئی:۔

یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ (۵/۱۰۱)

اے ایمان والو! ایسی چیزوں کے متعلق سوال نہ کیا کرو کہ اگر وہ تمہارے لئے ظاہر کی جائیں تو تمہیں بری لگیں۔

پھر فرمایا عَفَا اللّٰهُ عَنْهَا (اللہ نے ان سے معاف فرمایا) یعنی ایسی چیزوں سے جن پر سکوت اختیار کیا گیا کیونکہ اندریں صورت وہ قابل معافی ہیں۔ نیز آپ نے سوال کرنے کو ناپسند کیا اور اسے معیوب سمجھا اور کثرت سوال سے منع فرمایا:۔

وقام یوما وھو یعرف فی وجھہ الغضب فذکر الساعۃ وذکر قبلھا امورا عظاما، ثم قال من احب ان یسئل عن شیئ فلیسال عنہ فواللہ لاتسئلونی عن شیئ الا اخبرتکم بہ مادمت فی مقامی ھذا۔

آپ ایک دن (خطبہ کیلئے) کھڑے ہوئے اور آپ کے چہرہ پر غصہ کے آثار معلوم ہو رہے تھے آپ نے قیامت کا ذکر کیا اور اس سے پہلے بڑے بڑے امور بیان کیے۔ پھر فرمایا۔ اگر کوئی شخص کچھ پوچھنا چاہتا ہے تو اسے چاہیے کہ پوچھ لے خدا کی قسم جب تک میں اس مقام پر کھڑا ہوں جو تم پوچھو گے اس کا جواب دوں گا۔

---

[1] دلیل کا مدار بقیہ آیت ہے گویا کہ رسول اللہ ﷺ نے سچے لوگوں کے ظاہر ہونے سے پہلے جھوٹوں کو اذن دے دیا آیت سے جس عفو کا صدور ہوا ہے یہی وہ مقام ہے۔

[2] یعنی رسول اللہ کے قول انما ھلك الخ سے

حضرت انسؓ کہتے ہیں جب لوگوں نے سنا تو بہت روئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی یہ بات بکثرت دہراتے رہے کہ "مجھ سے سوال کرو" تو عبداللہ بن حذافہ سہمی کھڑے ہوئے اور پوچھا "میرا باپ کون ہے؟ رسول اللہ ؐ نے فرمایا" ابو حذافہ "پھر جب آپ بار بار مجھ سے پوچھو، مجھ سے پوچھو، کہنے لگے تو حضرت عمر بن خطاب اپنے گھٹنوں کے بل بیٹھ کر کہنے لگے

يَا رَسُولَ اللّٰهِ رَضِينَا بِاللّٰهِ رَبًّا وَبِالْاِسْلَامِ دِيْنًا وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا۔ اے اللہ کے رسول! ہم اللہ کے پروردگار ہونے پر اسلام کے دین ہونے پر اور محمدؐ کے نبی ہونے پر راضی ہیں۔

راوی کہتا ہے کہ جب حضرت عمرؓ نے یہ کلمات کہے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے۔ تب یہ آیت اُتری اور اس سے پہلے رسول اللہؐ یہ فرما چکے تھے "اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے مجھ پر ابھی ابھی اس دیوار کے آگے جنت اور دوزخ دونوں پیش کی گئیں۔ جبکہ میں نماز پڑھ رہا تھا۔ میں نے آج جیسے خیر اور شر دیکھا۔ ایسا پہلے کبھی نہ دیکھا تھا۔

اس حدیث کے سیاق سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ کا "مجھ سے پوچھو" کہنا غصہ کی وجہ سے تھا جو سوال کرنے پر عبرت دلانے کے لئے تھا۔ یہاں تک کہ صحابہ کرامؓ نے سوال کا انجام دیکھ لیا[1]۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ (۵/۱۰۱) اگر وہ چیزیں تم پر ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری لگیں

اس جملہ[2] سے واضح ہو گیا کہ کس چیز سے معافی ہوتی ہے اور وہ وہی چیز ہے جس کے متعلق سوال کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ آیت کا جس طرح یہ تقاضا ہے کہ حج اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اسی طرح یہ آیت یہ بھی تقاضا کرتی ہے کہ یہ حج اسی موجودہ سال کے لئے ہے۔ پھر جب آپ تکرار سوال کے باوجود خاموش رہے تو مناسب یہ تھا کہ اس آیت کے محتملات میں سے

---

[1] وہ انجام ایسی چیز کی حرمت کا حکم نازل ہونا ہے جو پہلے حرام نہ تھی۔ علاوہ ازیں وہ چیز جسے وہ ناپسند کریں اور انہیں بُری لگے جیسے رسوائی اور تکالیف میں زیادتی کی طلب۔

[2] اور یہ بات آپؐ کے قول سے ماخوذ ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کثرتِ سوال کو ناپسند کرتے تھے یہاں تک ایسی صورت پیدا ہو۔

اسے سب سے ہلکے احتمال (یعنی عمر بھر میں ایک دفعہ) پر محمول کیا جائے۔ اور اگر ہر سال حج فرض کیا جاتا تو اس سے دوسرا احتمال مراد ہوتا جس سے معاف رکھا گیا ہے۔ اسی طرح گائے والوں (بنی اسرائیل سے) کا قصہ ہے۔ جب انہوں نے سوال کر کر کے سختی کی، حالانکہ وہ اس بات پر قدرت رکھتے تھے کہ جونسی گائے چاہیں ذبح کر دیں، تو ان پر بھی سختی کی گئی تاآنکہ انہیں اسے ذبح کرنا پڑا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (وہ یہ کام کرنے والے نہ تھے) ان تمام باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ مکلفین کے افعال میں سے ناپسندیدہ فعل وہ ہے جس کے متعلق سوال کر کے اس کا حکم پوچھا جائے اور اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ (جس چیز سے سکوت اختیار کیا گیا ہے) وہ قابلِ معافی ہے۔ تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عفو کا مرتبہ ثابت ہے۔ اگرچہ یہ احکامِ خمسہ میں سے نہیں ہے۔

فصل

(اور یہ معنی شریعت کے مقامات سے واضح ہوتے ہیں)

ان میں سے کچھ تو ایسے ہیں جو متفق علیہ ہیں۔ اور کچھ ایسے ہیں جن میں اختلاف ہے ایسے مقام خطا اور نسیان ہیں۔ کیونکہ ان پر مواخذہ نہ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ گویا ہر وہ فعل جو کسی غافل، بھولنے والے یا خطا کرنے والے سے سرزد ہو وہ قابلِ معافی ہے اور ہمارے لئے یہ بات برابر ہے کہ خواہ ایسے افعال مامور بہ ہوں یا منہی عنہ ہوں یا نہ ہوں۔ کیونکہ اگر وہ افعال مامور بہ یا منہی عنہ یا مخیر فیہ نہ ہوں گے۔ تو وہ ایسی قسم کی طرف راجع ہوں گے جن کے لئے شریعت میں کوئی حکم نہیں اور یہی عفو کا مفہوم ہے۔

اور اگر عفو کو امر اور نہی سے متعلق کیا جائے تو امر اور نہی میں مواخذہ کی شرط کی وجہ سے

۱؎ کیونکہ مطلق کا جن چیزوں پر اطلاق ہوتا ہے کسی فردِ واحد میں بھی اس کا اطلاق ثابت ہو جاتا ہے۔

یا دہانی بھی کرائی جاتی ہے۔ نیز امر اور نہی کی بجا آوری کے لئے قدرت بھی ضروری ہے اور یہ باتیں خطا کرنے والے ، بھولنے والے اور غافل میں محال ہیں۔ خوابیدہ شخص ، مجنون ، حائض اور اسی طرح کے دوسرے آدمیوں کی بھی یہی صورت ہوگی۔

عفو کی ایک صورت اجتہاد میں غلطی ہے جو پہلی قسم کی طرف راجع ہے اور قرآن میں آیا ہے عَفَا اللّٰہُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ (۹/۴۳) اللہ آپ کو معاف فرمائے آپ نے ان (منافقین) کو اجازت کیوں دی ؟۔

نیز ارشاد ہے :۔

لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ (۸/۶۸) اگر خدا کا حکم پہلے نہ ہو چکا ہوتا۔

عفو کی ایک اور صورت اکراہ (کسی کو کسی کام پر مجبور کر دینا) ہے جس پر کہ سب کا اتفاق ہو یا وہ مختلف فیہ ہو۔ جب ہم اس کے جواز کی بات کرتے ہیں تو وہ عفو کی طرف راجع ہوتی ہے۔ آیا امر اور نہی اس پر باقی رہتے ہیں یا نہیں ؟ تو اس سے حاصل یہ ہوگا کہ اس کے ترک پر جبکہ وہ ترک کیا جائے اور اس کے فعل میں جبکہ وہ کیا جائے کوئی نہیں ۔

عفو کی ایک اور صورت اپنے اختلافات کے باوجود تمام رخصتیں ہیں۔ جن نصوص میں رفع الجناح رفع الحرج اور حصول مغفرت کا ذکر ہو تو ایسی نصوص اسی پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ رخصت مباحہ ہے یا مطلوبہ ہے۔ اگر وہ مباحہ ہوگی تو اس کے عفو میں تو کچھ اشکال ہی نہیں اور اگر وہ مطلوبہ ہو تو وہ مطلوب چیز کے نقیض سے عفو کو لازم کر دے گی۔ جیسے مردار کا کھانا ، جب ہم اس کے وجوب کی بات کرتے ہیں تو ضروری ہے کہ وہ اس کا نقیض ہو اور وہ معافی دی گئی چیزوں کا ترک ہے۔ ورنہ ان دونوں پر عمل سے اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو محال ہے اور امت اس کی مکلّف نہیں ۔

عفو کی ایک اور صورت دو دلیلوں میں تعارض کی صورت میں ترجیح ہے جبکہ وہ جمع نہ ہو سکیں جب آپ ایک دلیل کو ترجیح دیتے ہیں تو مرجوح دلیل عفو کے حکم کی مقتضی ہوتی ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ترجیح ممکن نہیں رہتی ، اس کی اصل ہی ختم ہو جاتی ہے حالانکہ وہ بالا جماع ثابت ہے اور اس لئے بھی کہ وہ دو نقیض حکموں کی طرف لے جاتا ہے جو باطل ہے اور ہمارے

---

[1] یعنی اس بارے میں دونوں اقوال پر۔

لئے یہ برابر ہے اگر ہم کہیں کہ مرجوح دلیل کا تقاضا باقی ہے اور وہ ثابت شدہ حکم میں ہے یا یہ کہیں کہ اب اس کا کچھ حکم ہی نہیں رہا۔ عفو کے لازم ہونے کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔

اور عفو کی ایک اور صورت ایسی دلیل کے الٹ عمل ہے جو اسے نہ پہنچی ہو یا ایسی دلیل کے موافق عمل ہے جو اسے پہنچی تو ہو مگر وہ فی نفسہ منسوخ یا غیر صحیح ہو۔ کیونکہ عمل کے لئے دلیل کا پہنچنا اور اس کا علم ہونا ضروری ہے۔ اس کے بعد ہی اس پر حجت قائم ہو سکتی ہے۔ اندریں صورت اس پر مواخذہ ثابت ہو جاتا ہے۔ ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے۔

عفو کی ایک اور صورت ایسے دو حکموں میں سے کسی ایک کو ترجیح[1] دینا ہے جو آپس میں ٹکراتے ہوں اور انہیں جمع کرنا ناممکن ہو۔ اس صورت میں پچھلے حکم کی تعمیل سے بانسبت معافی ضروری ہوگی

تا آنکہ پہلا حکم ثابت ہو جائے۔ کیونکہ ان دونوں پر عمل درآمد ممکن ہے۔ ورنہ تکلیف مالا یطاق لازم آتی ہے۔ جس کا شریعت نے پابند نہیں بنایا

عفو کی ایک اور صورت وہ چیزیں ہیں جن کے متعلق شریعت نے خاموشی اختیار کی ہے، وہی عفو ہیں۔ کیونکہ جب وہ مسکوت عنہ ہیں۔ خواہ ان پر (کسی حکم کا) گمان موجود ہو، تو وہی ان باتوں میں عفو کی دلیل ہے۔ اور سابقہ دلائل میں جو مثالیں گذر چکی ہیں وہ ایسی ہیں جن سے مثال پیش کرنا درست ہے۔ واللہ اعلم

فصل

(مرتبہ عفو کو پانے میں رکاوٹ کی وجوہ)

---

[1] یعنی جب ایک ہی وقت میں دو چیزوں کے کرنے کا حکم دیا جائے جن کا ایک ساتھ وجود میں آنا ممکن نہ ہو۔ جیسے دو مختلف جملے بولنے کا حکم دیا جائے تو ترجیح دی جائے گی یعنی ایک چیز پر دوسری سے پہلے عمل کیا جائے گا۔ ایسی ترجیح بھی عفو ہے۔

پہلی وجہ ۔ مکلفین کے افعال، اس حیثیت سے کہ وہ مکلف ہیں، یا تو یہ تمام افعال تکلیفیہ میں داخل ہوں گے اور یہی مطالبہ ہے یا پھر تخییر میں داخل ہوں گے ۔ یا ان تکلیفی یا اختیاری احکام میں داخل نہ ہوں گے۔ پھر اگر یہ تمام افعال داخل ہوں تو احکام خمسہ پر کوئی چیز بھی زائد نہ ہوئی اور یہی مطلوب ہے اور اگر وہ داخل نہ ہوں گے تو لازم آتا ہے کہ بعض مکلفین تکلیفی احکام کے حکم سے خارج ہوں۔ خواہ کسی وقت یا کسی حالت میں ہوں۔ لیکن یہ چیز باطل ہے۔ کیونکہ ہم انہیں مکلّف قرار دے چکے ہیں ۔ لہذا ان کا نکلنا درست نہیں تو احکامِ خمسہ پر کوئی چیز بھی زائد نہ ہوئی ۔

دوسری وجہ یہ زائد چیزیں یا تو حکم شرعی ہوں گی یا نہ ہوں گی۔ اگر وہ شرعی حکم نہیں تو ان کا کچھ اعتبار ہی نہیں۔ اور وہ چیز جو ان کے شرعی حکم نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے اسی کا نام عفو ہے اور عفو تو مکلف سے اس توقع پر متوجہ ہوتا ہے کہ وہ کسی امر یا نہی کی مخالفت کرے گا۔ اور یہ بات مکلف کی ایسی حالت کو مستلزم ہے جس کا حکم پہلے گزر چکا ہے اب اس پر احکام کے ٹکراؤ کی وجہ سے کوئی دوسرا حکم وارد کرنا درست نہ ہو گا۔ اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ عفو کے حکم کا تعلق تو صرف آخرت سے ہے دنیا سے نہیں ہے اور ہماری بحث دنیوی احکام سے متعلق ہے۔ پھر اگر یہ حکم شرعی ہو تو یا یہ تکلیفی ہو گا یا وضعی ہو گا۔ اور تکلیفی احکام کی اقسام پانچ سے زیادہ نہیں اور اصولیین کے بیان کے مطابق وضعی احکام کی اقسام بھی پانچ ہی ہیں ۔ اور عفو ان میں سے کسی میں سے بھی نہیں لہٰذا یہ عفو لغو (بے کار۔ زائد از ضرورت) ہوا ۔

تیسری وجہ اگر یہ (عفو) زائد ہے تو اگر وہ اصولیوں کے اس مسئلہ کی طرف راجع ہو۔ جسے یوں بیان کیا جاتا ہے کہ "کیا بعض واقعات کا اللہ کے حکم سے خالی ہونا درست ہے یا نہیں ؟" تو یہ مسئلہ بذات خود مختلف فیہ ہے۔ اس کی نفی سے اس کے اثبات کو دلیل سے ہی بہتر ثابت کیا جا سکتا ہے ۔ اس بارے میں دلائل متعارض ہیں۔ لہٰذا اس کا اثبات ، معارضات اور دعوٰی سے بچی ہوئی کسی دلیل سے ہی درست ثابت ہو سکتا ہے۔ نیز اگر اسے اجتہادی مسئلہ قرار دیا جائے تو اصول کی کتابوں میں مذکورہ دلائل کی رد سے اس کی نفی ظاہر ہے اور اگر اس

---

[1] یہی بات محلِ نزاع ہے ۔ یہ بات درست نہیں کہ اس مرتبہ (عفو) کے لغو ہونے پر کوئی دلیل موجود ہو۔

مسئلہ کی طرف راجع نہ ہو تو یہ ناقابلِ فہم ہے۔ اور مرتبہ عفو پر جو دلائل گزر چکے، اس بارے میں کوئی دلیل نہیں۔ پس نقلی دلائل، ان دونوں میں جمع کے امکان کی وجہ سے عفو کو احکام خمسہ سے سے خارج ہونے کا کوئی تقاضا نہیں کرتے اور اس لئے بھی کہ عفو اخروی معاملہ ہے۔ نیز اگر عفو کا ثابت ہونا تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہ دورِ نبوی علیہ السلام کے لئے ہوگا دوسرے ادوار کے لئے نہیں اور ان ظاہر باتوں میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں اور جو کچھ اس کی انواع کا ذکر ہوا تو وہ بھی ان پانچوں احکام میں داخل ہوگا۔ کیونکہ ان میں عفو کا حکم خطا، بھول، مجبوری اور تنگی کی صورتوں میں حکم اُٹھ جانے کی طرف راجع ہوگا۔ اور یہ صورت یا تو جواز بمعنی اباحت کا تقاضا کرتی ہے اور یا اس حکم کے اُٹھ جانے کا تقاضا کرتی ہے۔ جو مذمت اور سزا کا سبب بننے کی مخالفت کی بنا پر ترتیب پاتا ہے اور یہ چیز امر اور نہی کے اثبات کا بھی تقاضا کرتی ہے اور نقص پیدا کرنے والے کے لئے ان دونوں کے آثار کو دور کرنے کا بھی۔ لہٰذا حکم اُٹھ کر مرتبہ عفو تک چلا جاتا ہے اور یہ حکم بھی کہ عفو پانچوں احکام سے زائد امر ہے اور دوسری بحثیں بھی اسی موضوع سے متعلق ہیں۔

فصل

اگر ہم عفو کے قائل ہو جائیں تو ان میں غور کرنا بھی سوچ بچار کا مسئلہ ہے۔ کیونکہ نصوص کے محل پر اکتفا کرنا ظاہرداری ہے اور علی الاطلاق معافی دیئے جانا ایک ایسا نقصان ہے جس کی تلافی نہیں ہو سکتی اور بعض محالات میں اباحت کو قائم رکھنا اور بعض جگہ اس کو چھوڑ دینا ایسی سینہ زوری ہے جسے تسلیم کرنے سے عقل اور نقل دونوں انکار کرتے ہیں۔

تو ضروری ہے کہ اس مسئلہ کی طرف کئی پہلوؤں سے قصد کیا جائے۔ تاآنکہ وہ اللہ کی توفیق سے واضح ہو جائے۔ اس مسئلہ میں قول تین قسموں میں منحصر ہے۔

پہلی قسم۔ معارض دلیل کے مقتضی کے ساتھ توقف کی طرف قصد کرنا۔ درآنحالیکہ[1] معارضہ قوی ہو۔

---

[1] واؤ حالیہ ہے اور ان زائد ہے۔

دوسری قسم - اس کے مقتضاء سے بالارادہ یا بلا ارادہ خروج ہے۔ لیکن یہ تاویل کے ساتھ ہونا چاہیے۔

تیسری قسم - وہ عمل ہے جس کے حکم میں ابتدا ہی سکوت اختیار کیا گیا ہو۔

پہلی قسم میں عزیمت والا عمل داخل ہے خواہ ظاہری طور پر اس کا رُخ رخصت کے حکم کی طرف ہو۔ کیونکہ عزیمت جب ظاہری عموم یا اطلاق پر قصد کرتی ہے تو اس کے ساتھ توقف کرنے والا اسی جیسی کسی قابل اعتماد دلیل پر توقف کرتا ہے۔ اسی طرح رخصت پر عمل کا معاملہ ہے اور اگر وہ عزیمت کے حکم کی طرف توجہ کرے، کیونکہ رخصت تو تنگی کو دور کرنے کے قاعدہ پر پھیلی ہوئی ہے، جیسا کہ عزیمت تکلیف کی اصل کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اور یہ دونوں اصل کلی ہیں۔ لہٰذا رخصت کے حکم کی طرف رجوع کرنا ایسا توقف ہے جس کا مثیل واجب العمل ہے۔ لیکن جب تنگی دور کرنے کی اصل تکلیف کی اصل پر مکمل طور پر وارد ہو تو عزیمت کی اصل کا پہلو غالب آجاتا ہے۔ اس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔ اِلّا یہ کہ وہ رجوع کی اصل کو توڑ چھوڑ دے۔ کیونکہ اس مکمل ورود سے تکلیف کی اصل قائم ہوتی ہے اور امام مالک کے مذہب میں اس کا اعتبار کیا گیا ہے[1] اس میں یہ مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان میں چار بُرد (بارہ میل کی مسافت = برد) سے کم سفر کرے اور اسے گمان ہو کہ اس کے لئے روزہ چھوڑنا مباح ہے، پھر اس نے روزہ چھوڑ دیا تو اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ یہی صورت اس شخص کی بھی ہوگی جو تاویل کے ساتھ روزہ چھوڑ دے۔ اگرچہ یہ اصل[2] غیر علمی ہے بلکہ ہر تاویل کنندہ ایسا ہی کرتا ہے۔ جیسے کسی نشہ آور چیز کے متعلق پینے والا یہ گمان کرے کہ وہ نشہ دینے والی نہیں یا کسی مسلمان کا قاتل یہ گمان کرے کہ وہ کافر تھا یا حرام مال کھانے والا گمان کر رہا ہو کہ وہ اس کے لئے حلال ہے یا ناپاک سے طہارت کرنے والا یہ سمجھتا ہو کہ وہ پانی پاک ہے اور ایسی ہی دوسری بھی مثالیں ہیں اور اجتہاد میں غلطی کرنے والے مجتہد کی بھی یہی صورت ہے اور ابو داؤد نے حضرت عبداللہ ابن

---

[1] یعنی معارض دلیل کے ساتھ توقف اسے قوی بنا دیتا ہے اگرچہ یہ دلیل فی نفسہٖ غیر علمی ہو۔ کیونکہ شرع میں محض ظن پر کسی چیز کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔

[2] یعنی وہ دلیل جس کی بنا پر اس نے روزہ چھوڑا یا بغیر دلیل کے تاویل یا مستند علمی دلیل یعنی جس میں یہ لازم نہ ہو

بن مسعود رضی اللہ عنہ، سے تخریج کی ہے کہ وہ جمعہ کے دن (مسجد میں) آئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ ارشاد فرما رہے تھے۔ آپ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اِجلسوا (بیٹھ جاؤ) کہتے سنا تو آپ مسجد کے دروازے میں ہی بیٹھ گئے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا تو فرمایا "اے عبداللہ ابن مسعودؓ آگے آجاؤ" اس واقعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ ابن مسعودؓ نے مجرد حکم سے احکام کی بجاآوری میں جلدی کرنے کی بنا پر (اسی مقام پر) رُک جانا ہی سمجھا۔ اگرچہ اس کا مطلب کچھ اور تھا۔

اور جب حضرت عبداللہ بن رواحہؓ نے آپ کو یہی لفظ اجلسوا کہتے سنا جبکہ وہ راہ میں تھے اور رسول اللہ ﷺ کی طرف آرہے تھے تو راستہ میں ہی بیٹھ گئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے گذرے تو فرمایا "یہ کیا بات ہے؟" عبداللہ بن رواحہؓ کہنے لگے میں نے آپ کو اجلسوا کہتے سنا تو میں (یہیں) بیٹھ گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اللہ تعالیٰ تمہارا اطاعت (کا جذبہ) بڑھائے"

اس قصہ سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا بیٹھنے کا حکم دینے سے ایسا ارادہ نہیں تھا۔ لیکن صحابہ نے جب سنا تو فوری طور پر بجاآوری کے لئے ایسا کیا اسی لئے تو رسول اللہ نے عبداللہ بن رواحہ سے پوچھا تھا جب انہیں ایسی جگہ بیٹھے دیکھا جو بیٹھنے کی جگہ نہ تھی۔

اور ایک دفعہ آپ نے فرمایا:۔

لا یصلین احد العصر الا فی بنی قریظۃ۔	تم میں سے ہر کوئی عصر کی نماز بنو قریظہ کے ہاں پہنچ کر ادا کرے۔

تو راستہ ہی میں عصر کا وقت آگیا۔ اب کچھ صحابہ تو کہنے لگے کہ ہم بنو قریظہ کے ہاں پہنچ کر ہی نماز عصر ادا کریں گے اور بعض یہ کہنے لگے کہ اس سے آپ کا مطلب یہ نہ تھا (بلکہ صرف جلد از جلد بنو قریظہ کے ہاں پہنچ جانا مقصود تھا) جب یہ معاملہ رسول اللہ کے ذکر کیا گیا تو آپ نے دونوں گروہوں میں سے کسی سے بھی سختی کا معاملہ نہ کیا۔

اس صورت حال میں اجتہادی مسائل میں قاضیوں کے تمام فیصلے بھی اسی ضمن میں شامل ہوجاتے ہیں۔ جن کی بعد میں غلطی واضح ہوجائے۔ جب تک کہ وہ کسی نص یا اجماع یا فیصلہ شدہ امر میں خطا نہ کریں اور دو دلیلوں میں ترجیح کا بھی ایسا ہی معاملہ ہے۔ کیونکہ وہ

ان دونوں میں سے ایک سے توقف اور دوسرے سے عدم توجہ ہوتی ہے۔ کیونکہ جب تک راجح دلیل سے بے توجہی کرتا ہے تو یہ اسی وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ مرجوح کے ساتھ توقف کرتا ہے اور وہ بظاہر اسی جیسی دلیل پر اعتماد کرتا ہے۔ کسی منسوخ یا غیر صحیح دلیل کی بھی یہی صورت ہے۔ کیونکہ یہ بھی ظاہر دلیل کے ساتھ توقف اور ہر لحاظ سے اسی جیسی دلیل پر اعتماد کرتا ہے۔ سو یہ اور ایسی ہی دوسری مثالیں ہیں جو عفو مذکورہ کے معنی میں داخل ہیں۔ یہ یاد رہے کہ ہم نے معارض دلیل کے مقتضی کے ساتھ توقف کی بات کی ہے جس میں معارضہ شرط ہے کیونکہ اگر معارضہ نہ ہوگا تو وہ عفو میں داخل نہ ہوگی کیونکہ امر یا نہی یا تخییر میں اس کے موافق عمل کیا جائے تو اس میں عتاب کا شک نہیں ہوتا اور نہ حکم ظاہر کے لحاظ سے اسے مواخذہ لازم آتا ہے۔ لہٰذا اس میں عفو کا مقام نہیں۔ اور کہا یہ گیا ہے کہ اگر معارضہ قوی ہو، کیونکہ اگر معارضہ قوی نہ ہوگا تو وہ اس قسم سے نہ ہوگا بلکہ اسی[1] نوع سے ہوگا جو ان باتوں میں اس کے ساتھ ملتی ہے کیونکہ وہ کمزور دلیل کا ترک ہے[2] .... اور اگر اعمال بھی دلیل کی بنا پر ہوں تو اس کے اعمال اس حیثیت سے کہ وہ دیکھنے والے کے نزدیک بہت قوی ہیں یا حقیقتاً قوی ہیں تو وہ غیر معارض دلیل کے اعمال کی طرح ہیں جن میں عفو نہیں۔

دہی دوسری قسم تو وہ دلیل کے تقاضوں سے بالارادہ یا بلا ارادہ، لیکن تاویل کے ساتھ نکلتا ہے اس کی مثال جیسے کوئی شخص اباحت کے اعتقاد پر کوئی کام کرتا ہے کیونکہ اسے اس کی حرمت یا کراہیت کی دلیل نہیں پہنچی یا اباحت کے اعتقاد پر کوئی کام ترک کرتا ہے کیونکہ

---

[1] شاید اصل اسی طرح ہے بلکہ وہ اس نوع سے نہیں ہیں الخ یعنی جب معارض ضعیف ہو تو یہ بھی نوع ثانی سے ہوگا کیونکہ نوعِ ثانی دلیل کے لئے ترک اور تاویل کے ساتھ قصداً یا بلاقصد دلیل کے مقتضی سے نکل جانا ہے اور ہمارا مقصود یہ ہے کہ ایسے اعمال جن کے لئے ضعیف دلیل معارض ہو تو وہ نوعِ اوّل سے نہیں ہوتی اگرچہ اس کے معارض میں قوت پائی جاتی ہو۔ اور وہ نوع ثانی سے بھی نہ ہوگا جس میں یہ بات پائی جائے کہ یہ دلیل کا ترک اور بالارادہ یا بلا ارادہ لیکن تاویل کے ساتھ اس سے نکلنا ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ جب ضعیف دلیل سے معارض اعمال غیر معارض دلیل کے اعمال کے ساتھ یوں ہو جاتے ہیں کہ ان میں مواخذہ کا شک و شبہ نہ رہے تو وہ عفو کے مقام پر آ جاتے ہیں۔

[2] ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں کچھ عبارت رہ گئی ہے اور اصل لفظ و ھذا ہے۔

اسے اس کے واجب یا مندوب ہونے کی دلیل نہیں پہنچی ۔ جیسے کوئی نومسلم جسے یہ علم نہ ہو کہ شراب حرام ہے ، شراب پی لے ۔ یا وہ یہ نہ جانتا ہو کہ جنابت کا غسل واجب ہے تو وہ نہ نہلائے ۔ جیسے قرن اول میں اس مسئلہ پر اتفاق ہوا کہ میاں بیوی کی شرمگاہیں مل جانے سے غسل جنابت واجب ہو جاتا ہے ۔ جبکہ انصار اسے نہیں جانتے تھے اور مجتہدین کے لئے ایسی بہت سی مثالیں واضح ہو چکی ہیں ۔

اور امام مالک سے مروی ہے کہ وہ وضو میں پاؤں کی انگلیوں کے درمیان خلال کے قائل نہیں تھے پھر جب گہری فکر کی تو آپ کو رسول اللہ کا عمل ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یخلل (نبی صلی اللہ علیہ وسلم خلال فرمایا کرتے تھے) مل گیا ۔ تو آپ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ۔ یا جیسے امام ابویوسفؒ نے امام مالکؒ کے ساتھ مُد اور صاع کے مسئلہ میں اتفاق کیا حتیٰ کہ انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ۔ اور اسی نوع کا وہ عمل ہے جو خطا اور نسیان کی وجہ سے مخالفت[1] پر ہو اور حدیث میں مروی ہے کہ :-

رُفِعَ عن امتی الخطا والنسیان وما استُکرِھوا علیہ ۔	میری امت کو خطا اور نسیان معاف رکھا گیا ہے اور اس عمل سے بھی جس پر وہ مجبور کر دیئے جائیں

اگر یہ حدیث صحیح ہو تو فبہا ورنہ اس کے معنی پر سب کا اتفاق ہے اور خطا اور نسیان میں (معافی کے لئے) دستور یہ ہے کہ وہ بلا ارادہ ہوتا ہے اور اگر قصد پایا جائے ۔ تو وہ مجبوری سے ہو گا ۔ جس کا حدیث میں ذکر ہے ۔ اور اس قسم کی عفو شخصیات کی لغزشوں سے درگزر کرنے سے خوب واضح ہوتی ہے ۔ کیونکہ شخصیات کی لغزشوں کو معاف کرنا شرع سے ثابت ہے اور یہ بھی ان سے غیروں کا سا معاملہ نہ لیا جائے حدیث میں آیا ہے

اَقیلوا ذوی الھیئاتِ عثراتھم ۔	شخصیات سے ان کی لغزشوں کو معاف کر دو ۔

اور دوسری حدیث میں ہے :-

---

[1] یعنی خطا کی بنا پر دلیل کے مقتضیٰ سے نکل جاتا ہے وہ یوں کہ اس کی توجیہ کے لئے دلیل کی سمجھ نہیں آتی یا دلیل نہیں جانتی ہے ۔

تجافوا عن عقوبة ذوی المروءة والصلاح [1] — مروت رکھنے والی اور اصلاح والی چیزوں کو سزا دینے سے الگ رہو۔

اور اس کے مطابق عمل محمد بن ابوبکر بن عمرو بن حزم سے مروی ہے کہ انہوں نے آل عمر بن الخطاب کے آدمی کے متعلق فیصلہ دیا جس نے ایک آدمی کا سر پھوڑ دیا تھا اور اسے مارا تھا تو آپ نے اسے چھوڑ دیا اور کہا کہ تو شکل وصورت رکھنے والوں سے ہے۔

اور ایک دوسری روایت عبدالعزیز بن عبداللہ بن عبداللہ بن عمر بن الخطاب سے ہے انہوں نے کہا کہ میرے استاد علی کو میرے آزاد کردہ غلام نے زخمی کیا۔ جسے سلام البربری الیٰ۔۔۔۔ ابن حزم کہا جاتا تھا۔ وہ میرے پاس آکر کہنے لگا کیا تم نے اسے زخمی کیا ہے میں نے کہا۔ ہاں۔ اس نے کہا: میں نے اپنی خالہ عمرہ کو یہ کہتے سنا ہے حضرت عائشہ نے کہا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "شخصیات کی لغزشوں سے درگزر کیا کرو" تو اس نے اسے چھوڑ دیا اور کوئی سزا نہ دی۔

اللہ رب العزت سبحانہ کی بھی ایسی ہی شان ہے اس نے فرمایا:۔

وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى — اور جن لوگوں نے نیکیاں کیں انہیں نیک بدلہ
الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ — دے گا وہ لوگ جو صغیرہ گناہوں کے علاوہ

---

[1] اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اصل حدیث اور جو کچھ اس کے بعد ہے یہ عفو ہے ہی نہیں جس پر بحث ہو رہی ہے اور وہ تو شرعاً لاحوج فیہ یعنی اس پر گناہ نہیں اور اس میں مغفرت ہے الخ۔ رہی یہ بات کہ انہوں نے اپنے غلام کے لئے یا اس شخص کے لئے جسے اس نے زخمی کیا تھا قصاص نہیں لیا تو یہ بات مرتبہ عفو میں، جس کی کہ مسئلہ کی ابتدا سے بحث چل رہی ہے خارج از بحث ہے اور لبعدہ مشکوٰۃ المصابیح میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اقیلوا ذوی الھیآت عثراتھم الا الحدود (حدود کے علاوہ باقی خطاؤں میں شخصیات سے درگزر کر دیا کرو)۔ اور عزیزی نے جامع الصغیر کی شرح میں کہا۔ یہ ایسی لغزشیں ہیں جن پر کوئی حد نہیں پھر کہا کہ یہ حدیث ضعیف ہے اور صاحب الجامع نے کہا، اسے احمد نے اپنی مسند میں نکالا اور بخاری نے الادب میں نیز ابوداؤد نے نکالا اور حدیث سے غرض سمجھنے اور استشناد کے وجود کے بعد ہم پر کوئی ذمہ داری نہیں جبکہ حدیث صحت کے آخری درجہ میں ہو پس یہاں کاتب کے لئے کلام محض اس لئے ہے کہ وہ ابن حزم کے فیصلے کی طرف توجہ کرے اور وہ تحریر نہیں

اِلَّا اللَّمَمَ (۵۳/۳۲) | بڑے گناہوں اور بے حیائی کی باتوں سے اجتناب کرتے ہیں۔

لیکن یہ تو اخروی[1] احکام ہیں اور ہماری بحث دنیوی احکام سے ہے اور اسی مفہوم سے نزدیک شبہات کی بنا پر حدود کو ہٹانا ہے اقامت حد کے سلسلہ میں یہاں جو دلیل قائم ہوتی ہے وہ ظن کے لئے مفید ہے۔ معہذا اگر اسے کوئی شبہ لاحق ہو جائے، خواہ وہ شبہ کمزور ہی کیوں نہ ہو اسی کا حکم غالب ہوتا ہے اور قصوروار شخص عفو کے حکم میں داخل[2] ہو جاتا[3] ہے۔ یہی وہ میدان ہے جس میں تاویل کے ساتھ دلیل کی مخالفت کی جاتی ہے اور وہ بھی اسی نوع سے ہوتی ہے۔ اور دلیل کی معرفت ہونے کے باوجود تاویل کے ساتھ اس کی مخالفت کی مثال وہ واقعہ ہے جو درج ذیل آیت کی تفسیر میں احادیث میں مذکور ہے:۔

لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْٓا (۵/۹۳) الاٰیۃ | ان لوگوں پر جو ایمان لائے اور اچھے عمل کئے کچھ گناہ نہیں جو کچھ وہ کھا چکے۔

قدامہ بن مظعون حسین کہتے ہیں کہ انہوں نے عمر بن الخطاب سے کہا کہ "اگر میں شراب پیٔوں

---

[1] اور عفو بالمعنیٰ وہ ہے۔ جیسے ہم نے ثابت کیا ہے کہ وہ امر اخروی ہے۔ لہٰذ سابقہ مثالوں کی طرف رجوع فرمایئے حتیٰ کہ حصول مغفرت کے لئے جو کچھ ابھی گزر چکا ہے اس سے عبرت حاصل کی جائے اور وہ پہلے قصد کے ساتھ حکم اخروی ہے اگرچہ اس کی سزا حد نہیں ہوتی جیسا کہ شراب پینے کی مثال میں۔ مگر یہاں جو امور ہیں ان میں کوئی چیز دنیوی نہیں جیسے مثال کے طور پر اجتہاد میں غلطی کرنا۔ کیونکہ اس کی معافی صرف اخروی معاملہ ہے۔

[2] اور کیا یہ شبہ گناہ کو بھی ساقط کر دیتا ہے؟ بظاہر تو یہی بات ہے کہ وہ شہادت کی اکثر صورتوں میں گرا دیتا ہے پھر جب حد ساقط کرنے کے لئے شبہ مضبوط ہو جائے تو یہ مرتبہ عفو میں نہ ہوگا جو ہمارا موضوع ہے۔

[3] کیونکہ وہ دوسری نوع کی دوسری قسم ہے اِلَّا یہ کہ اس پر یہ کہا جائے کہ اسے تاویل کے ساتھ دلیل کے مقتضی سے خارج کیسے شمار کیا جا سکتا ہے جب کہ صریح دلیل کے ساتھ وقوف بھی ہو۔ اِدْرَءُوا الحدود بالشبهات (شبہات کے ساتھ حدود کو ہٹاؤ) تو وہ حدود کے بارے میں عام دلیل سے نہیں نکلتی جو اس دلیل کے ساتھ خاص ہے کیونکہ اس کے خاص ہونے کے بعد یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اس سے نکل گئی بلکہ وہ تو اس خاص کردہ دلیل کے اعمال ہیں جو یہ فائدہ دیتا ہے کہ اس مقام پر عام دلیل کام نہیں دیتی۔ تو ہم ادرءوا الحدود بالشبہات کو نوعِ ثانی تسلیم نہیں کرتے کیونکہ اس میں تاویل کے ساتھ بالارادہ یا بلا ارادہ دلیل کا ترک نہیں ہے۔

تو آپ کو مجھے کوڑے مارنے کا کوئی حق نہیں" حضرت عمر کہنے لگے "کیسے؟" انہوں نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کہتا ہے کہ :-

لَيْسَ عَلَى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِيْمَا طَعِمُوْٓا (۵/۹۳) ان لوگوں پر جو ایمان لائے اور اچھے عمل کئے کچھ گناہ نہیں جو کچھ وہ کھا چکے۔

تو حضرت عمرؓ کہنے لگے "اے قدامہ تو نے غلط تاویل کی ہے۔ جب تو پرہیزگار رہے گا تو اس چیز سے خود بخود بچے گا جو اللہ نے حرام کی ہے۔

اور قاضی اسمٰعیل نے کہا ___ جو شراب پینے کی اس حالت کو حالت کفر سے تعبیر کرتے تھے۔ اس لئے کہ وہ ان لوگوں سے تھے۔ جو متقی ہوئے اور ایمان لائے اور نیک اعمال کئے اس شخص نے الٹی تاویل کر کے خطا کی جس نے اسے جائز سمجھا[لے] جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے اور قدامہ کی حدیث میں یہ ذکر نہیں کہ شراب پینا حدی جرم ہے۔

اور اس کے مذہب میں مستحاضہ کے بارے میں ہے کہ اگر لاعلمی کے زمانہ میں نماز ادا کرنا چھوڑ دے گی تو اس پر چھوڑی ہوئی نمازوں کی قضا نہیں ہے۔ اس نے کہا مختصر میں ہے حالانکہ وہ مختصر میں نہیں ہے کہ اگر استحاضہ اور نفاس والی عورتوں کا خون لمبا ہو جائے تو نفاس والی عورت تین ماہ اور استحاضہ والی پورا مہینہ نماز نہ پڑھے تو وہ گزری ہوئی نمازوں کی قضا نہ دیں۔ جب ہم نماز چھوڑنے کے بارے میں ان دونوں قسم کی عورتوں کے دائمی خون سے متعلق تاویل کرتے ہیں ___ اور مستحاضہ عورت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جب عورت اپنے حیض کے ایام کے بعد تھوڑی سی نمازیں چھوڑے تو انہیں دہرائے۔

اور اگر زیادہ ہوں تو اس کی قضا اس عورت پر واجب نہیں۔ اور ابو زید نے امام مالک سے سنا کہ اگر وہ عورت احتیاط کرنے کے باوجود لاعلمی کی بنا پر نماز ترک کرے تو وہ ان دنوں کی قضا نہ دے گی اور ابن القاسم نے اس کے لئے قضا کو مستحب قرار دیا ہے۔ تو یہ سب کچھ لاعلمی اور تاویل کے ساتھ دلیل کی مخالفت ہے۔ لہٰذا علماء نے اسے عفو کے کھاتے میں ڈالا ہے۔ اسی طرح کا ایک یہ مسئلہ بھی ہے۔

لے مصنف پچھلی کلام دہرا رہا ہے۔

کہ اگر مسافر فجر سے پہلے[1] سفر شروع کرے اور اسے گمان ہو کہ سورج غروب ہونے تک سفر میں رہے گا تو اس پر روزہ نہیں۔ یا اگر کوئی عورت طلوعِ فجر سے پہلے پاک تھی مگر اسے گمان تھا کہ اس کا روزہ درست نہ رہے گا (لہٰذا اس نے روزہ چھوڑ دیا) حتیٰ کہ وہ دن ڈوبنے تک پاک ہی رہی تو اب اس پر کفارہ نہ ہوگا اگرچہ یہ دلیل کے خلاف ہے کیونکہ وہ روزہ متأول (جس کی تاویل کی گئی ہو) ہے اور کفارہ کا ساقط ہونا ہی[2] عفو کا مفہوم ہے۔

رہی تیسری قسم تو وہ ایسا عمل ہے جس کے حکم میں سکوت اختیار کیا گیا ہو اور یہ قابلِ غور ہے۔ اگر بعض واقعے اللہ کے حکم سے خالی ہیں تو ان میں سے بعض میں اختلاف کیا گیا ہے پھر اگر حکم سے خالی ہونے والی بات صحیح بھی ہو تو وہ غور طلب ہے جو کہ اس حدیث مقتضی ہے (ما سکت عنه فهو عفو. اور جس سے خاموشی اختیار کی گئی تو وہ قابلِ معافی ہے۔

اور اس سے ملتے جلتے واقعات پہلے گزر چکے ہیں۔ البتہ دوسرے قول کی رو سے حدیث میں اشکال پیدا ہو جاتا ہے جہاں خاموشی اختیار نہ کی گئی ہو بلکہ وہ یا تو منصوص ہو یا منصوص پر قیاس کیا گیا ہو اور قیاس بھی تو ادلہ شرعیہ میں سے ہے۔ لہٰذا کوئی واقعہ ایسا نہیں مگر اس کا شریعت میں حکم کا محل موجود ہے۔ اندریں صورت مسکوت عنہ کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور اس قول کی بنا پر سکوت کا، اس کے مظنہ کے باوجود نہ نکالنے کی طرف پھیرنا ممکن ہو جاتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس تشریح کے مطابق سکوت کو ترک استفصال (تفصیل طلب کرنے کا سوال چھوڑ دینا) کی طرف پھیر لیا جائے۔ اگرچہ اس میں ظن کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ اور واقعات

---

[1] غور کیجئے تاکہ آپ کو ان مثالوں اور گزشتہ مثالوں کا فرق معلوم ہو جائے۔ جن میں ہے کہ اگر کوئی چار برد (برد = ۱۲ میل) سے کم سفر کرے جو پہلی دلیل پر توقف کرنے والا تھا جسے معارض دلیل کے تقاضے تقویت دے رہے تھے اور اس مثال میں جو تاویل کے ذریعہ دلیل سے خارج ہے، فرق واضح نہیں۔

[2] اور ہم کیوں نہ کہیں کہ گناہ بھی ساقط ہو جائے گا اور ابھی ابھی گزرے ہوئے بیان کی رو سے واضح ہوا کہ یہ بحث دنیوی احکام سے متعلق ہے اور آپ جانتے ہیں کہ یہ مسئلہ کی اصل کو پیچھے نہیں ہٹلاتے اور اس کی بہت مثالیں ہیں۔ بلکہ مصنف کے کلام سے اس کی صراحت گزر چکی ہے۔ اور وہ ہے دفع الحرج والمغفرة (یعنی تنگی کو دور کرنا بھی اور مغفرت بھی)

میں عادتاً ایسا ظن موجود رہتا ہے۔ اور اعمال سے سکوت کی طرف یہ قیاس ابراہیم علیہ السلام سے پہلے کی شریعت سے لیا گیا ہے پہلے کی مثال اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے:-

وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَّكُمْ (۵:۵) اور اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے

آیت کے ظاہری الفاظ سے اہل کتاب کی عیدوں اور ان کی عبادت گاہوں کے ذبیحے کی حلت میں عموم پایا جاتا ہے اور جب اس کے مفہوم پر غور کریں تو اشکال واقع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عیدوں کے ذبیح میں ایسی زیادتی ہے جو اسلام کے احکام کی نفی کر دیتی ہے تو یہی مقام غور و فکر ہے لیکن جب مکحول سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تو آپ نے کہا جو کچھ لوگ کہتے ہیں اللہ کو سب معلوم تھا پھر بھی اس نے اہل کتاب کے ذبیحوں کو حلال کیا۔ اللہ تعالیٰ یہ چاہتا تھا (واللہ اعلم) کہ یہ آیت اپنے عموم کو خاص نہ کرے اگرچہ اس کی نفی کرنے والی کوئی خاص چیز پائی جائے۔ اللہ تعالیٰ اس آیت کے اقتضاء کو بھی اور الفاظ کے عموم کے تحت داخل ہونے کو بھی جانتا تھا۔ اس کے باوجود اللہ نے اسے حلال کیا جس کا معارضہ کرنے والی کوئی دلیل نہیں۔ اور اگر منافات (ایک دوسرے کی نفی کرنا) کی وجہ سے کچھ قابل اعتراض بات ہو بھی تو وہ عفو کے حکم میں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اسی طرف اشارہ کرتا ہے:-

وعفا عن اشياء رحمة بكم لا عن نسيان فلا تبحثوا عنها۔ اور اللہ نے کئی چیزوں سے تمہیں کو معاف رکھا اور یہ بھول کی وجہ سے نہیں بلکہ تم پر رحمت کی وجہ سے ہے لہٰذا تم ان میں کرید[1] نہ کرو۔

اور حج والی حدیث بھی ایسی ہی ہے جب ایک شخص نے کہا:-

أَحَجُّنَا هٰذَا لِعَامِنَا أَوْ لِلْأَبَدِ؟ کیا ہمارا یہ حج صرف اسی سال کے لئے ہوگا یا ہمیشہ کے لئے؟

کیونکہ لفظی اعتبار سے یہ ہمیشہ کے لئے بنتا تھا لہٰذا آپ ؐ نے اس سوال کو ناپسند فرمایا اور ایسی چیزوں سے متعلق سوال نہ کرنے کی وجہ بیان فرمائی۔ اسی طرح کی حدیث ہے:-

اعظم المسلمين من المسلمين جرماً الخ مسلمانوں میں سب سے زیادہ مجرم وہ شخص ہے۔۔۔۔

یہ حدیث بھی اسی مفہوم کی طرف اشارہ کر رہی ہے۔ لہٰذا ایسی چیز جو پہلے حرام نہ تھی پھر

---

[1] یعنی وہ مسکوت عنہ ہے یعنی مظنہ ہونے کے باوجود اس کی تفصیل طلب نہ کی جائے۔

سوال کی وجہ سے حرام ہو گئی تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ عموماً کوئی ایسا پہلو سامنے آجاتا ہے جو حرمت کا مقتضی ہوتا ہے باوجودیکہ اس کی اصل ایسی ہوتی ہے جو حلت کی طرف راجع ہوتی ہے۔ اگرچہ فی نفسہ اس میں اختلاف کا خطرہ موجود ہوتا ہے یا وہ اس اصل کے حکم سے خروج کے معنی میں داخل ہو جاتی ہے۔ جیسے یہ حدیث:۔

ذَرُوْنِي مَا تَرَكْتُكُمْ۔ جہاں میں تمہیں چھوڑوں وہیں مجھے چھوڑ دو

یا اسی طرح کی دوسری احادیث:۔

دوسری قسم ایسی اشیاء سے متعلق ہے جو ابتدائے اسلام میں اقرار (STATUS CO) کے حکم پر تھیں۔ پھر تدریج حرام ہوئیں جیسے شراب جو دورِ جاہلیت میں لوگوں کی عادات میں رچ بس گئی تھی۔ پھر اسلام آیا تو ہجرت کے بعد بھی ایک مدت اسے اسی حال میں رہنے دیا گیا اور شرع میں کسی واضح حکم کے ساتھ اس سے تعرض نہ کیا تا آنکہ یہ آیت نازل ہوئی:۔

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے متعلق پوچھتے ہیں۔

(۲/۲۱۹)

تو واضح ہو گیا کہ اس میں کچھ فائدے بھی ہیں اور کچھ نقصان بھی۔ نیز یہ کہ اس کے نقصانات اس کے فائدوں سے زیادہ ہیں۔ مصلحت کا تقاضا یہی تھا کہ اس (اقرار کے) حکم کو ترک کیا جائے اور یہ تقاضا شراب کی حرمت ہے۔ کیونکہ شریعت کا قاعدہ یہ ہے کہ جب مصلحت سے مفسدہ بڑھ رہا ہو تو حکم مفسدہ کے لئے ہوتا ہے اور مفاسد ممنوع[1] ہیں تو واضح ہو گیا کہ شراب اور جواء دونوں میں منع کی وجہ موجود تھی۔ اگرچہ منع کے لئے کوئی واضح حکم موجود نہ تھا اور اگر اس کی وجہ ظاہر ہوئی بھی تو لوگوں نے اپنی دیرینہ عادات کی بنا پر ان کو جاری رکھا اور یہ عمل عفو کے تحت آگئے یہاں تک سورۂ مائدہ کا یہ لفظ نازل ہوا فاجتنبوہ (اس سے پرہیز کرو) تو اس وقت حکم برقرار اور عفو کا خاتمہ ہوا اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول اسی بات پر دلالت کرتا ہے۔

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا (۵/۹۳) الآیۃ اور ان لوگوں پر جو ایمان لائے اور اچھے عمل کئے کچھ گناہ نہیں جو کچھ وہ کھا چکے:۔

---

[1] انتہا تک نہ جاؤ (کیونکہ پھر) اس تفصیل پر احکام ترتیب پائیں گے جس میں تمہاری بہتری نہ ہوگی

[2] اسی لئے بعض لوگ کہتے ہیں کہ حرمت اسی آیت سے شروع ہوئی کیونکہ اس میں حرمت کے اقتضاء کا ذکر ہے لیکن جب تک واضح حکم نہ آیا وہ عادت کے اقتضاء سے اس کو تھامے رہے۔ یہی صورتِ حال عفو ہے۔

"جب شراب حرام ہوگئی تو صحابہ کہنے لگے اس شخص کا کیا حال ہوگا جو مر گیا اور وہ شراب پیتا تھا تو یہ آیت اتری گویا ان کا گناہ اُٹھ گیا اور یہی عفو کا معنی ہے[1]

اسی طرح سود کا معاملہ ہے جو دورِ جاہلیت میں اور ابتدائے اسلام میں معمول بہا تھا۔ ایسے ہی ان کے درمیان دھوکے کے لین دین بھی ہوتے تھے۔ جیسے ملقوح، حاملہ مادائوں یا پھل پکنے سے پہلے ان کی بیع اور اسی طرح کی دوسری چیزوں سے سکوت اختیار کیا گیا تھا۔ اور جس چیز سے سکوت ہو وہ عفو کے مفہوم میں ہے اور اس کے بعد کا نسخ اس مفہوم کو ختم نہیں کرتا کیونکہ یہ سب چیزیں اب تک اسلام میں اقرار کے حکم پر باقی ہیں۔ جیسے مضاربت اور ہیجڑوں کے بارے میں بالنسبت میراث کا حکم وغیرہ اور اسی طرح کے دوسرے مسائل جن پر علماء نے متنبہ کیا ہے۔

تیسری قسم: جیسے نکاح و طلاق میں اور حج و عمرہ میں اور ان دونوں کے تمام افعال میں اقرار ہے جنہیں لوگ اسلام سے پہلے بھی سرانجام دیتے تھے اِلّا یہ کہ جو بدل دیئے گئے۔ وہ لوگ نکاح اور زنا میں فرق کرتے تھے۔ طلاق دیتے تھے، ہر ہفتہ طواف کرتے تھے، حجرِ اسود کو چھوتے اور صفا مروہ کے درمیان سعی کرتے تھے، تلبیہ پڑھتے، عرفات میں ٹھہرتے اور مزدلفہ آتے تھے، رمی الجمار کرتے اور حرمت والے مہینوں کی تعظیم کرتے اور انہیں حرمت والا سمجھتے تھے، جنابت کا غسل کرتے تھے، اپنے مردوں کو نہلاتے، کفن دیتے اور ان پر نمازِ جنازہ پڑھتے، چور کا ہاتھ کاٹتے اور رہزن کو سولی پر لٹکاتے تھے اور وہ سب کچھ سرانجام دیتے تھے جو ان کے باپ ابراہیم علیہ السلام کے دین سے ان کے پاس باقی رہ گیا تھا۔ تاآنکہ اسلام آیا اور انہیں اسی دین کے حکم پر بحال رکھا حتیٰ کہ جو باتیں اسلام کے موافق تھیں انہیں محکم کیا اور جو مخالف تھیں انہیں منسوخ کیا۔ تو ان پہلے سے چلے آنے والے افعال میں جس بات کے متعلق کوئی نیا حکم آیا تو اس نئے حکم سے

---

[1] یہ اس بات پر تنبیہ ہے کہ جو کچھ ہم نے عفو کا مفہوم بیان کیا ہے وہ اسی کی تائید کرتا ہے اور اس میں اصل یہ ہے کہ یہ اخروی حکم ہے اور اگر اس میں دنیوی احکام پائے جائیں تو وہ اس کے تابع ہوں گے۔

پہلے کے افعال عفو[1] کے حکم میں آتے ہیں۔ اسلام نے ان افعال میں سے جسے ضروری سمجھا منسوخ کیا اور جو باقی رکھنا چاہیے تھا اسے پہلی ہی صورت پر باقی رکھا اس تفصیل سے شریعت میں عفو کا مقام اور اس کا ضابطہ ظاہر ہو جاتا ہے۔ اور اللہ کا شکر ہے جس نے ایسے اعمال کو جو رہنمائی دینے والے دلائل سے لحاظ سے اقرب الی اللہ تھے انہیں بحال رہنے دیا۔ البتہ عفو کے بارے میں یہ غور کرنا باقی رہ جاتا ہے کہ آیا وہ حکم ہے یا نہیں ؟ اور اگر حکم ہے تو وہ تکلیفی حکم کی طرف راجع ہے یا وضعی حکم کی طرف ؟ ان سب باتوں کا احتمال ہے۔ لیکن جب تک وہ ایسا نہ ہو کہ اس پر کسی عملی حکم کی بنیاد رکھی جا سکے۔ انہیں وضاحت کر کے موکد نہیں کیا۔ لہٰذا اس بحث کو چھوڑنا ہی بہتر ہے اور اللہ ہی راہِ صواب کی توفیق دینے والا ہے۔

گیارھواں مسئلہ

علمائے اصول کہتے ہیں کہ کفایہ کی طلب سب لوگوں پر متوجہ ہوتی ہے۔ لیکن اگر کچھ لوگ ادا کر دیں تو باقی لوگوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور جو کچھ وہ کہتے ہیں طلب[2] کی کلی کی رو سے درست ہے اور جہاں تک جزئی پہلو کا تعلق ہے تو یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے

---

[1] جن پر مدت گزر چکی پھر وہ منسوخ ہوئے۔

[2] یعنی مجموعہ کے اعتبار سے کفایہ فرائض، ورنہ یہ طلب تو صرف بعض اہلیت رکھنے والے مکلفین پر متوجہ ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات بھی متفرع ہوتی ہے کہ جب کوئی بھی اسے سرانجام نہ دے تو اس کا گناہ مکلفین ہی کے لئے نہ ہوگا بلکہ صرف اہلیت رکھنے والوں پر ہوگا۔ مصنف کی یہی مراد اور محل استدلال ہے اب اس معنی میں مصنف کے دلائل کی تطبیق آپ کے ذمہ ہے۔ اور یہ بات اصولیوں کے خلاف نہیں کہ وہ طلب کل افرادی پر متوجہ ہوتی ہے جیسا کہ ثابت ہے یا کلی مجموعی پر جیسا کہ وہ اس کے الٹ ہے۔ کیونکہ یہاں تو مصنف کے مسائل تسلیم کرنے کے بعد ان کا خلاف بھی چل رہا ہے تو یہ کہا جائے گا کہ کیا اس فرض کے اہل جو بعض افراد ہیں، یہاں وہ سب مراد ہیں یا ان میں سے بھی بعض مراد ہیں۔

جو کئی قسموں میں بٹ جاتا ہے اور اس کی لمبی چوڑی شاخیں بن جاتی ہیں لیکن مجملاً قانون یہی ہے کہ طلب صرف بعض افراد پر وارد ہوتی ہے۔ اور بعض پر نہیں ہوتی۔ خواہ وہ کیسے ہوں۔ البتہ اس طلب کا ذمہ دار وہی ہے۔ جس میں مطلوبہ فعل کو سرانجام دینے کی اہلیت ہو۔ عامۃ الناس پر یہ ذمہ داری نہیں ہوتی۔

اس پر دلیل درج امور ہیں:۔

پہلا یہ کہ کئی نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد:۔

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ (۹/۱۲۲)

اور یہ ممکن نہیں کہ مومن سب کے سب نکل آئیں پھر ایسا کیوں نہ کیا کہ ہر ایک جماعت سے چند اشخاص نکل جاتے۔

اس آیت میں طائفہ پر تخصیص وارد ہوئی ہے۔ نہ کہ سب پر اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:۔

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ (تا آخر) ر(۳/۱۰۴)[1]

اور تم میں سے ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو لوگوں کو نیکی کی طرف بلائے اور اچھے کام کرنے کا حکم دے۔

نیز فرمایا:۔

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلَاةَ فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ (تا آخر) (۴/۱۰۲)

اور (اے پیغمبر!) جب آپ ان (مجاہدین کے لشکر) میں ہوں اور ان کو نماز پڑھانے لگو تو چاہیے کہ ان کی ایک جماعت تمہارے ساتھ مسلح ہو کر کھڑی رہے۔

---

[1] یہ آیات اس بات پر دلالت نہیں کرتیں کہ طلب صرف بعض کی طرف متوجہ ہے بلکہ یہ تو مانع کے لئے دلالت کرتی ہیں اور معنی کے لحاظ سے طلب کو سب پر واجب قرار دیتی ہیں کہ تم میں سے بعض اس کے اہل ہوتے ہیں مثال کے طور پر داعیاً الی الخیر... الخ ... اور طلب کے سب پر متوجہ ہونے کے معنی یہ ہیں کہ وہ سب کمربستہ ہو جائیں اور تیاری کریں اور آپس میں ہر مسئلہ میں تعاون کریں تاکہ ثابت ہو جائے کہ یہ مصلحت کا کام ہے اور اگر یہ مصلحت کا کام حاصل نہ ہو تو اہلیت رکھنے والے مکلفین اور دوسرے مکلفین سب ہی گنہگار ہوں گے۔ جیسے ارشاد باری ہے

وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا (۸/۲۵) اور اس فتنہ سے بچو جو صرف ظالموں کو ہی نہ پہنچے گا

اور قرآن میں ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ جن میں طلب بعض لوگوں پہ ہے سب پر نہیں دوسرے وہ باتیں جو اس مفہوم میں شریعت کے یقینی قواعد سے ثابت ہیں جیسے امامت[1] کبریٰ یا صغریٰ کیونکہ اس کا تعین تو صرف ایسے شخص کے لئے ہو سکتا ہے جس میں مطلوبہ اوصاف پائے جاتے ہوں نہ کہ سب لوگوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے دوسرے تمام مناصب ولایت کا بھی یہی مقام ہے کہ شرعاً ایسے شخص کو باتفاق طلب[2] کیا جائے جو اس کو قائم کرنے کا اہل ہو اور وہ اس سے بے نیاز ہو اور جہاد کی بھی یہی صورت ہے کیونکہ وہ بھی فرض کفایہ ہے۔ اس کے قیام کے لئے ایسا شخص متعین[3] کیا جائے گا جس میں بہادری اور شجاعت ہو۔ شریعت کے دوسرے شعبوں کا بھی یہی حال ہے۔ جو شخص اس منصب کے آثار چڑھاؤ سے واقف نہ ہو اسے اس کا طلب کرنا درست نہیں۔ کیونکہ یہ باب بانسبت تکلیف مالا یطاق کے باب سے ہے۔ نیز یہ بات مصلحت کے طلب کرنے اور مفسد کو ہٹانے کے لئے بانسبت عبث کاموں کے باب سے ہے اور یہ دونوں باتیں شرعاً باطل ہیں۔

---

[1] مصنف کی رائے کے مطابق جہاں خلافت قائم نہ ہو تو اس کا گناہ صرف اس شخص کو ہو گا جس میں خلافت کے لئے قابل اعتبار اوصاف موجود ہوں امت گنہگار نہ ہو گی۔ پھر جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مطلوبہ شرائط پوری نہیں ہو رہیں تو کسی پر بھی گناہ نہ ہو گا اور یہ تسلیم کرنا ممکن ہے اور وہ تعین جو مصنف کہتے ہیں وہ دوسری چیز ہے وہ فرض کفایہ نہیں جو ہمارا موضوع ہے۔

[2] بلکہ جس شخص کو کہا گیا تو صرف اسی پر اعتماد کیا گیا جو اس کا اہل تھا۔ لیکن اس سے خطاب سب کو ہے۔

[3] ہم فرض عین کی بات نہیں کرتے۔ تو یہ مسلم ہے کہ وہ سب پر متعین ہے لیکن ہم سب کی ذمہ داری ہے کہ اسے حاصل کیا جائے۔ مختصراً خلافت کا قیام مصلحت کا کام ہے اور صرف اس کے اہل پر ہی اعتماد کیا جا سکتا ہے اور کبھی طلب اس کی طرف متوجہ ہو کر طلب عین بن جاتی ہے جبکہ خلافت کا اہل نہ مل رہا ہو۔ پھر اگر مل جائے تو طلب ہمیشہ کفایہ ہی رہے گی جیسے کسی دوسرے کے لئے جو اس کا اہل نہ ہو اور اہلیت والے اور نا اہل میں فرق ہو جائے کہ نا اہل پر یہ ذمہ داری ہے کہ وہ کسی اہلیت والے کو کھڑا کرنے کے لئے کام کرے اور یہ ذمہ داری اہلیت والے پر بھی یہ ذمہ داری ہے اور یہ بھی کہ جب اس کے لئے تعین ہو جائے تو خود بھی اس پر قائم رہے۔

تیسری بات وہ ہے جو علماء کے فتاوی[1] نیز اس معنی میں شریعت میں بھی واقع ہے۔ اسی قسم سے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک دفعہ آپ نے ابوذر رضؓ[2] سے فرمایا:۔

یا اباذرٍ! اِنّی اراكَ ضعیفاً و اِنّی اُحِبُّ لَکَ ما اُحِبُّ لنفسی لَا تَأمَّرَنَّ علٰی اثنینِ و لا تُولّیَنَّ مالَ الیتیم۔	اے ابوذر! میں تمہیں ایک کمزور آدمی دیکھتا ہوں اور تمہارے لئے وہی کچھ پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے پسند کرتا ہوں۔ تم دو آدمیوں پر بھی امیر نہ بننا نہ ہی یتیم کے مال کا والی بننا

اور یہ دونوں امور فرض کفایہ سے ہیں۔ بایں ہمہ آپؐ نے ابوذر رضؓ کو ان سے منع کر دیا۔ اگر ان دونوں امور میں یہ فرض کر لیا جائے کہ تمام لوگ اس فریضے سے غفلت کر رہے ہیں تو پھر حضرت ابوذر رضؓ یا جو شخص ان کی طرح کا ہوگا ان پر اس غفلت کا گناہ نہ ہوگا[3] اور حدیث میں ہے :۔

لاتسئل الامارة[4]	امارت طلب نہ کرو۔

اور یہ نہی تقاضا کرتی ہے کہ اس کا وجوب عام لوگوں کے لئے نہیں اور حضرت ابوبکر رضی اللہ نے بعض لوگوں کو امارت سے منع کیا۔ پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] کیا علماء کے فتوے ایسی دلیل میں معتبر ہیں؟ اور وہ دین میں ایک بڑی اصل ہے جس پر بنیاد رکھی جاتی ہے۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ احکام امت کو شامل ہیں یا نہیں [2] اسے مسلم اور ابوداؤد وغیرہما سے ابوذر سے روایت کیا۔

[3] یہ اس باب میں صریح ہے جسے ہم نے ثابت کیا ہے کہ اس کے کلام یہ بنیاد رکھی جاتی ہے کہ فرض کفایہ کے مخاطب بالخصوص وہ لوگ ہوتے ہیں جن میں اس کی اہلیت ہو پھر اگر وہ بے توجہی کریں تو امت گنہگار نہیں ہوتی حتیٰ کہ اگر فرض کر لیا جائے کہ مسلمانوں میں فقط ایک ہی شخص خلافت کا اہل ہے اور وہ اس کی ذمہ داری نہ اٹھائے تو صرف وہی گنہگار ہوگا اور کیا وہ امت کے بغیر خلافت حاصل کر سکتا ہے جو اس کے لئے خلافت کے حصول کی راہ ہموار کرتی ہے؟ تو جب امت ہی کھڑی نہ ہو اور نہ اس کی بیعت کرے تو یقیناً وہ گنہگار ہوگی۔

[4] پوری حدیث اس طرح ہے:۔ فَاِنَّکَ اِنْ اعطیتھا عن مسألۃٍ وُکِلْتَ الیھا وان اُعطیتَھا عَنْ غیرِ مسألۃٍ اُعِنْتَ فیھا (اگر تجھے سوال کرنے پر امارت ملے تو اس کے سپرد کیا جائے گا اور اگر بغیر سوال کے تجھے دی جائے تو اس میں تیری مدد کی جائے گی) مشکوۃ میں ہے کہ یہ متفق علیہ حدیث ہے۔

وفات پا گئے تو حضرت ابوبکر والی بنے۔ اس وقت آپ کے پاس وہ شخص آکر کہنے لگا "آپ نے مجھے تو امارت سے منع کیا تھا اور خود والی بن گئے؟" حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اسے کہنے لگے "میں اب بھی تمہیں اس سے منع کرتا ہوں اور اپنی ولایت کے متعلق اسے عذر پیش کیا۔ اور وہ تھا کہ انہیں اس کے سوا کوئی چارہ کار نظر نہ آیا۔ اور روایت ہے کہ حضرت تمیم داری نے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہما سے قصاص لینے کے لئے اجازت طلب کی تو آپ نے اس بات سے منع کر دیا اور یہ مطالبہ بھی کفایہ تھا۔ میری مراد اس نوع کے قصوں سے ہے جس کے لئے تمیم داری رضی اللہ عنہ نے مطالبہ کیا اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔

اور بہت سے فروض کفایہ کے اثبات میں علماء اسی شاہراہ پر گامزن ہوئے۔ چنانچہ امام مالک سے روایت ہے کہ ان سے طلب علم کے متعلق سوال کیا گیا کہ "کیا وہ فرض ہے؟" تو آپ نے جواب دیا "اگر تمام لوگوں پر فرض کے متعلق پوچھتے ہو تو ایسا نہیں ہے" ان کی مراد یہ تھی کہ یہ فرض عین پر زائد چیز ہے۔ نیز فرمایا۔ البتہ جو کوئی امامت کے مقام پر ہو تو طلب علم کے لئے جدوجہد اس پر واجب ہے اور علم کے لئے مشقت برداشت کرنا اس کی نیّت کے مطابق ہے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ انہوں نے تقسیم کر دی۔ ایک تو وہ ہیں جن میں امامت کے لئے قبولیت ہوتی ہے ان کے لئے علم ضروری قرار دیا اور دوسرے وہ ہیں جن میں قبولیت نہیں ہوتی، انہیں علم کی طرف متوجہ کیا۔ اس سے واضح ہو گیا کہ طلب علم تمام لوگوں کے لئے فرض نہیں ہے۔

اور سحنون نے کہا جو امامت کا اہل اور علوم میں غور و فکر کر سکتا ہو اس پر اس کا طلب کرنا فرض ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:۔

وَلْتَكُنْ مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ (۳/۱۰۴)	اور تم میں سے ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو لوگوں کو نیکی کی طرف بلائے اور اچھے کام کرنے کا حکم دے اور برے کاموں سے منع کرے

لے۔ یعنی اس کے قیام میں عملی طور پر حصہ لینا۔ اور اس میں کچھ جھگڑا بھی نہیں۔ کیونکہ فرض کفایہ کی طبع ہی ایسی ہے کہ وہ اس کی اہلیت رکھنے والوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ قائم ہوتا ہے۔

اور جو شخص معروف کو ہی نہ سمجھتا ہو وہ اس کا حکم کیسے دے سکتا ہے؟ یا جو شخص منکر کو نہیں سمجھتا تو وہ اس سے منع کیسے کرے گا؟۔

مختصراً اس مفہوم میں بات بالکل واضح ہے اور اس مسئلہ کی بقایا بحث علم الاصول کے سپرد ہے

لیکن کبھی ایسا کہنا درست ہوتا ہے کہ یہ برداشت کر لینے کی بنا پر سب[1] پر واجب ہے۔ کیونکہ مصلحت عامہ کو بحال رکھنے کے لئے خلافت کا قیام فرض ہے۔ لہٰذا سب لوگ ہی اسے مضبوط کرنے کے لئے مطلوب ہیں۔ ان میں کچھ تو بلا واسطہ اس پر قدرت رکھتے ہیں۔ اور یہی لوگ اس کے اہل ہیں اور باقی جو اس کام پر قادر نہیں اس بات پر تو قادر ہیں۔ کہ اہل لوگوں کو کھڑا کر دیں۔ تو جو کوئی ولایت پر قادر ہو وہی اس کی اقامت کے لئے مطلوب ہیں۔ اور جو اس پر قدرت نہیں رکھتا، اس سے دوسرا کام مطلوب ہے اور وہ ہے قدرت رکھنے والے شخص کو اس کے قیام کے لئے کھڑا کرنا اور اس پر مجبور کرنا۔ گویا قادر شخص تو اس فرض کی اقامت کے لئے مطلوب ہوتا ہے اور غیر قادر قادر کو آگے کرنے کے لئے۔ قادر کے کھڑا ہونے کا مقصد غیر قادر کے کھڑا کرنے سے ہی پورا ہوتا ہے اور یہ بات مالا یتم الواجب الا بہ (جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہو سکے وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے) کے باب سے ہے۔ اس طرح اختلاف

---

[1] یہ مصنف کے پہلے قول سمیت فلو فرض اہمال الخ اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ واجب حقیقی نہیں اس لئے کہ اس کا ترک سب کو گنہگار بنا دیتا ہے۔ اس لئے اس نے تجوّز کے یہی معنی بتلائے ہیں۔ یعنی وہ اپنے شرعی معنوں میں واجب نہیں۔ اس کے بعد اس کی بات پوری نہیں ہوتی لہٰذا مخالفت کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی اور اگر اس کی مراد یہ ہے کہ وہ حقیقتاً سب پر فرض ہے اور اس کا ترک سب کو گنہگار کر دیتا ہے۔ کیونکہ اس واجب پر کسی قدرت رکھنے والے کو کھڑا کرنا ان سب کی ذمہ داری ہے یعنی جب وہ اسے چھوڑ دیں تو سب گنہگار ہوں گے تو بات درست ہو جاتی ہے لیکن جو گزر چکا وہ اس کے خلاف ہے۔ اس طرح مصنف اس ساری بحث کو اور اس مسئلہ کو بھی دینی لحاظ سے بے ثمر بنا دیتا ہے اور یہ بحث ان مسائل میں داخل ہو جاتی ہے جو نہ ٹھوس علم سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور نہ نہ یہ اس کے ناشی یا معادن علم سے۔

کی اصل ختم ہو جاتی ہے اور بظاہر مخالفت کی کوئی وجہ باقی نہیں رہتی۔

فصل

ان تصریحات کی بعض تفاصیل کا بیان ضروری ہے تاکہ اس کا یہ پہلو بھی نمایاں ہو جائے اور اس کی صحت واضح ہو جائے اور سب کچھ اللہ کی توفیق سے ہے۔

اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو اس حال میں پیدا فرمایا کہ وہ اپنی دینی یا دنیوی مصلحتوں کی وجوہ کو نہیں جانتے تھے۔ آپ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں غور نہیں کیا؟

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْئًا (۱۶/۷۸) اللہ تعالیٰ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے بطنوں سے اس حال میں نکالا کہ تم کچھ نہ جانتے تھے۔

پھر ان میں علم ودیعت کر دیا جو بتدریج اور تربیت سے اور کبھی الہام سے حاصل ہوتا ہے۔ جیسا کہ بچہ کو ماں کی چھاتی سے چمٹنے اور اسے چوسنے کا الہام کیا جاتا ہے اور کبھی یہ علم سیکھنے سے حاصل ہوتا ہے تو لوگوں نے ہر ایسی چیز کو سیکھنا اور سکھانا چاہا جو ان کی مصلحتوں کو کھینچ لائے اور مفاسد کو دور ہٹائے۔ فطری طبائع اور الہامی خواہشیں جو خلقت میں ودلیعت کی گئی ہیں۔ انہیں اس طلب پر آمادہ کرتی ہیں۔ کیونکہ یہی بات تمام مصلحتوں کے قیام کے لئے اصل کی حیثیت رکھتی ہے۔ خواہ یہ مصلحتیں افعال سے متعلق ہوں یا اقوال سے یا علوم واعتقادات سے اور یا شرعی وعادی آداب سے اور طلب علم کی مشقت کو برداشت کرنے کے دوران ہر کسی کی وہ فطرت مضبوط ہوتی ہے جس پر وہ پیدا کیا گیا ہے۔ یا جو کچھ اسے اعمال واحوال کی تفصیل کے دوران الہام کیا جاتا ہے اس سے اس پر وہ تفصیل کھلتی ہے اور وہ اس میدان میں اپنے ساتھیوں سے ابھر کر سامنے آجاتا ہے جنہیں یہ چیزیں مہیا نہ ہو سکیں۔ پھر اس پر دانش و بینش کا کوئی زمانہ ایسا نہیں آتا۔ مگر اس میں اس کے فطری جوہر پہلے سے زیادہ آشکارا ہوتے ہیں چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اگر ایک شخص طلب علم کے لئے تیار ہوتا ہے تو دوسرا پارت

کی طلب کے لئے، کوئی اور خدمت گزاری کے لئے، جو اس کا محتاج ہو، اور کوئی دوسرا کشتی اور لڑائی سیکھنے پر آمادہ ہو جاتا ہے اور ایسا ہی تمام امور کا حال ہے۔

اب دیکھئے کہ اگر ہر شخص میں تصرف کلی ودلیعت کر دیا جاتا تو عام دستور کے مطابق ایک شخص دوسرے پر غلبہ پا لیتا لہٰذا ہر شخص اس حالت کے سیکھنے اور تربیت حاصل کرنے کا پابند بنایا گیا ہے جو حالت اس میں ودلیعت کی گئی ہے۔ اس صورت میں انہی مطلوبات کی طلب اس کے دل میں اُبھرتی ہے جو اس کے اندر سے لے اُبھارتی ہیں اور دیکھنے والوں کے لئے انہی پہلوؤں پر اس کی طرف توجہ کرنا متعین ہو جاتا ہے تو وہ اسی کے مطابق اس کا دھیان رکھتے ہیں۔ وہ اس بات کا بھی دھیان رکھتے ہیں کہ وہ سیدھی راہ پر گامزن رہ کر ان سے آگے نکل جائے اور اسے اس چیز پر قائم رکھنے میں اس کی مدد بھی کرتے ہیں اور اس پر ہمیشگی کے لئے اسے ترغیب بھی دیتے ہیں تاآنکہ ہر کوئی ان شعبوں میں سے اس شعبہ میں کھل کر سامنے آ جاتا ہے جو اس پر غالب ہوتا ہے اور وہ اس کی طرف مائل ہوتا ہے۔ پھر اس کے اور اس کے اہل کے درمیان رکاوٹ نہیں ڈالی جائے گی پھر وہ ان کے مناسب ان سے معاملہ کرتے ہیں تاکہ وہ اس کا اہل بن جائے۔ جب یہ بات ان میں فطری اوصاف اور جبلی مدرکات کی طرح ہو جاتی ہے تو اس وقت فائدہ حاصل ہوتا ہے اور اس تربیت کا نتیجہ ظاہر ہوتا ہے مثلاً فرض کیجئے کہ ایک لڑکے میں حُسنِ ادراک، تیز فہمی اور کمال حافظہ پایا جاتا ہے جو سنتا ہے اسے یاد ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ ان اوصاف کے علاوہ دوسرے اوصاف میں بھی شریک ہوتا ہے۔ تو ایسے ہی قصد کی طرف اس کا میلان ہو جاتا ہے اور بحیثیت مجموعی اس کے نگران پر یہ واجب ہے کہ اس میں تعلیمی مصلحت کے قیام کے لئے جیسی توقع رکھتا ہے، اسے ملحوظ رکھے۔ پھر اس کی سکھلائی کی جستجو کرے اور تمام علوم کے آداب سکھلائے اور ضروری ہے کہ اس کی طبیعت کا بعض علوم کی طرف میلان ہو تو انہیں اخذ کیا جائے اور اسی پر اس کی مدد کی جائے۔ لیکن اس کی ترتیب وہی ہونی چاہیے جن کی علمائے ربّانی نے صراحت کی ہے پھر جب وہ ان میں سے بعض علوم میں داخل ہو گا تو بالخصوص اس کی طبیعت اسی طرف مائل ہو گی اور اسے وہ دوسرے علوم سے

زیادہ پسند کرے گا۔ اس وقت اس کو اس کی پسند پر چھوڑا جائے اور اسے ہی لوگوں سے سے مخصوص کر دیا جائے تو ان پر اس علم میں اسے آمادہ کرنا واجب ہو جائے گا حتیٰ کہ وہ اس سے اتنا حاصل کرے گا جو اس کے لئے مقدر ہے۔ اس کے لئے بنیچے بے توجہی ہوگی اور یہی مراعات کو نظر انداز کیا جائے گا۔ پھر اگر وہ اس مقام پر رُک جائے تو بھی بہتر ہے۔ اور اگر وہ اس کے علاوہ بھی کچھ حاصل کرنا چاہے یا اسی علم وفن میں اس شخص کے ساتھ کام کرے جو اس میں پہلے کام کر رہا ہے اور اسی طرح وہ انتہا تک پہنچ جائے۔

جیسے مثلاً اس نے عربی کے علم سے ابتدا کی ۔ اور اسی علم سے پہل کرنا ہی مناسب ہے ۔ وہ اس کے معلمین کے پاس جاتا ہے تو وہ ان کی رعیت اور معلم اس کے نگران بن جاتے ہیں۔ اب ان پر اس کی نگرانی واجب ہو جاتی ہے جو اس کے مطلوبہ علم میں اس کے مناسب حال ہونی چاہیے اور جو ان معلمین کے لئے بھی مناسب ہو پھر جب اس کا عزم پختہ ہو جائے تاآنکہ وہ قرآن میں مہارت حاصل کرے تو وہ ان کی رعیت بن جائے گا اور اسی طرح معلم اس کے نگران بن جائیں گے اور اگر وہ حدیث یا تفقہ فی الدین یا دوسرے شرعی علوم کا طالب ہوگا۔ تو بھی یہی صورت ہوگی اور یہی ترتیب اس شخص کے لئے بھی ہوگی جس میں آگے بڑھنے، شجاعت یا تدابیر امور کی صفات ظاہر ہوں۔ اسے بھی ایسے ہی ان صفات کی طرف مائل کیا جائے گا اور مشترکہ آداب سکھلائے جائیں گے۔ پھر اسے اس طرف چلا جائے گا جو اس کے لئے بہتر ہو۔ اور بہتر کا تعلق تدبیر کے کاموں سے ہے۔

جیسے چودہری ہونا یا نقیب ہونا یا سپاہی ہونا یا ہادی یا امام ہونا اور اس کے علاوہ جو اس کے مناسب ہوں اور اس کے لئے اس کام میں پسندیدگی اور آمادگی پائی جاتی ہو۔ اس طرح ہر کام میں اس کی تربیت کرنا ہی قوم کا فرض کفایہ ہے۔ کیونکہ پہلے پہل اسے مشترک راہ پر چلایا گیا تو جہاں وہ باقی ماندہ علوم سے رک گیا اور چلنے سے عاجز ہوا تو وہ ایسے مقام پر رکا جہاں وہ ان کا محتاج تھا اور اگر اس میں چلنے کی قوت زیادہ ہو تاآنکہ وہ فرائض کفایہ کے آخری مقاصد کو جا پہنچے یا ایسی چیزوں تک جن کا پہنچنا نادر ہوتا ہے جیسے شریعت میں اجتہاد اور امارت تو اس طرح ہی دنیا کے احوال اور آخرت

کے اعمال مستقیم رہ سکتے ہیں
آپ دیکھ ہی رہے ہیں کہ کفایہ کی طلب میں ترقی فرد واحد کے درجہ پر نہیں۔ نہ وہ علی الاطلاق تمام لوگوں پر ہے اور نہ علی الاطلاق بعض لوگوں پر، اور نہ ہی وہ وسائل کے بغیر مقاصد کی حیثیت سے مطلوب ہے اور نہ ہی اس کے برعکس معاملہ ہے بلکہ یہ درست نہیں کہ ایک دفعہ ہی غور و فکر کیا جائے بلکہ یہاں تک کیا جائے کہ اس قسم کی تفصیل کھل کر سامنے آجائے اور اہل اسلام میں ایسی ہی صف بندی قائم کی جائے ورنہ فرض کفایہ کے بارے میں بوجوہ بات مضبوط نہ ہو سکے گی۔ واللہ اعلم اور احکم۔

بارھواں مسئلہ

جس چیز کی اصل اباحت[1] ہو پھر کوئی شخص اس کے فعل یا ترک کے لئے محتاج یا مجبور ہو۔ الا یہ کہ مخالف عوارض اباحت کی اصل سے متصادم ہوں، خواہ یہ کشمکش واقعۃً ہو یا متوقع ہو تو کیا اس صورت میں اس مخالفت کے باوجود اس کا حکم اباحت کی اصل کی طرف لوٹے گا یا نہیں؟ یہ مقام قابلِ غور و فکر بھی ہے اور اس میں اشکال بھی ہے۔ اس مسئلہ میں قول یہ ہے کہ یہ دو حالتوں سے خالی نہیں۔ یا تو اس مباح کے فعل یا ترک کے لئے کوئی مجبوری ہوگی یا نہ ہوگی۔ پھر اگر کوئی مجبوری نہ ہو تو پھر اس کے ترک سے تنگی

---

[1] یعنی اس کی اصل مباح ہو جیسے کھانا، پینا، بیع و شرا اور نکاح وغیرہ۔ پھر اگر کوئی شخص اس (کے فعل یا ترک) پر مجبور ہو یا اس کی احتیاج ہو کہ اگر وہ اس فعل کو ترک کرے تو اسے سخت تنگی لاحق ہوگی۔ بایں ہمہ وہ اس لئے مجبور یا محتاج بھی ہو جو اسے واقعۃً یا متوقعاً کسی مفسدہ سے دوچار کر دے تو کیا اس لاحق ہونے والے مفسدہ کے پہلو کا اعتبار کیا جائے گا؟ وہ تو اباحت کے حکم کو توڑ دے گا اور ممنوع ہو جائے گا خواہ وہ ضروری ہو یا حاجی ہو یا اس کے ہنگامی ہونے کا اعتبار نہ ہو۔ تو کیا اس کے استعمال میں کا حرج باقی رہ جاتا ہے؟ مصنف نے کتاب الادلہ یا بیع والشراء کے پندرھویں مسئلہ میں ضروری کی مثال دی ہے غالباً منکر ہونے یا ملابستہ (ملاوٹ) کی وجہ سے ناقابل تسلیم ہے اور مصنف عنقریب یہاں مثال پیش کرے گا جس کے ترک میں لوگوں سے میل ملاپ میں تنگی پیدا ہوتی ہے۔

لاحق ہوگی یا نہ ہوگی۔ تو اس طرح یہ تین قسمیں[1] ہوئیں

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ اس مباح کے کرنے پر مجبور ہو۔ اس صورت میں ضروری ہے کہ وہ اس اصل کی طرف رجوع کرے اور اس عارض کا اعتبار نہ کرے اور اس کی درج وجوہ ہیں :۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ مباح واجب الفعل ہوگیا اور انہی اباحت کی اصل پر باقی نہ رہا اور جب واجب ہوگیا تو اس پر معارضہ وہی کرے گا جو یا تو دوسرے پہلو سے اس جیسا ہو یا اس سے بھی مضبوط ہو اور مسئلہ کی نوعیت ایسی نہیں تو اب واجب والا پہلو ہی قوی باقی رہ گیا لہذا اس کی طرف رجوع ضروری ہے اور یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ کوئی ہنگامی معارضہ نہ ہو۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اضطراری حالات شریعت میں معاف کر دیئے گئے ہیں۔ میرا مطلب یہ ہے کہ اضطرار کا قائم رکھنا معتبر ہے اور جو اس پر نقصان رساں عوارض آپڑیں وہ مطلوبہ مصلحت کے لحاظ سے معاف ہیں۔ جیسے مردار کا کھانا، خون اور سور کا گوشت اور اس طرح کی دوسری چیزیں کھانے کے مفاسد ایک مجبور آدمی کی زندگی بچانے کی مجبوری کی بنا پر معاف کر دیئے گئے ہیں۔ اسی طرح مجبوری کی حالت جان یا مال بچانے کی خاطر کلمۂ کفر یا جھوٹ بولنا بھی اسی نوع سے ہے جو ہمارے زیر بحث ہے۔ لہذا ضروری مصلحت کی خاطر ایسے عوارضات کو غیر معتبر قرار دینا ضروری ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم عوارض کا اور ان کی عدم مغفرت کا اعتبار کریں تو اس سے اباحت[2] سرے سے ختم ہی ہو جاتی ہے اور یہ بات درست نہیں جیسا کہ عنقریب کتاب المقاصد میں ذکر آئے گا کہ کوئی تکمیل کرنے والی چیز جب تضاد کے ساتھ اپنے اصل کی طرف لوٹے تو اس کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے اور یہاں عوارض کا اعتبار تو صرف اسی باب سے متعلق ہے۔ بلاشبہ بیع و شرا اپنے اصل کے لحاظ سے حلال ہیں۔ پھر جب کوئی شخص

---

[1] وہ تین قسمیں یہ ہیں۔ ۱۔ جس کی طرف مجبور ہو جائے ۲۔ جس کے ترک سے حرج لاحق ہو اور ۳۔ جس میں ان دونوں میں سے کوئی چیز بھی نہ ہو۔ اور مصنف عنقریب تیرھویں مسئلہ میں تیسری قسم کا ذکر کریں گے۔

[2] اباحت یہاں اجازت کے معنوں میں ہے جیسا کہ ظاہر ہے۔

مجبور ہو جائے اور اس راہ میں رکاوٹیں پیش آجائیں تو ان تکمیل کرنے والی چیزوں میں رکاوٹیں غائب ہو جائیں گی جیسے شرائط کا تکمیل پانا اور جب ان کا اعتبار کیا جائے تو جس چیز کی طرف مجبوری لاحق ہو، وہی باقی نہیں رہتی اور ہر تکمیل کرنے والی چیز جب تضاد کے ساتھ اصل کی طرف لوٹے تو وہ باطل ہے۔ اور جو کچھ ہمارے زیر بحث ہے وہ ایسا ہی ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ اس کی طرف مجبور تو نہ ہو لیکن اس کے ترک سے تنگی لاحق ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ اباحت کی اصل کی طرف رجوع کیا جائے اور ہنگامی عوارض کا اعتبار چھوڑ دیا جائے۔ کیونکہ ممنوع اشیا تنگی کو ختم کرنے کی بنا پر مباح ہو جاتی ہیں۔ جیساکہ عنقریب حمام میں داخل ہونے کے بارے میں ابن عربی کا ذکر آنے گا یا جیسے کہ جب راستوں اور بازاروں میں منکرات زیادہ ہو جائیں تو یہ بات ضرورتیں طلب کرنے میں رکاوٹ نہیں بنتیں جبکہ ان کو دور کرنے میں شدید تنگی (کا خدشہ) مانع ہو۔

لہ یعنی جب نکاح پر شبہات کے اکتساب اور ممنوعات کے ارتکاب میں داخل ہونا مرتب ہوتا ہے تو کہتے ہیں کہ یہ باتیں نکاح کو نہیں روکتیں اس میں مخالطت (آپس میں میل ملاپ) کبھی پیش آتی ہے۔ منکرات کے سننے اور دیکھنے کی توقع بھی ہوتی ہے۔ بایں ہمہ یہ سب باتیں نکاح میں رکاوٹ نہیں بن سکتیں۔

لہ اور اس پر یہ اختلاف ہو سکتا ہے وقتی طور پر ہو، حقیقی نہ ہو۔ اسی لئے مصنف نے کہا ظاہر بادی الرأی (بادی النظر میں معلوم ہو) یعنی اگر وہ اس کی بنیاد اس پر رکھتے کہ اس میں حرج ہے تو کہتے: عوارض کے غیر معتبر ہونے کی بنا

لہ عنقریب مصنف آنے والے مسئلہ میں تیسری قسم بیان کریں گے جس پر اس کے مسئلہ کے آغاز میں بتائیں گے جو اس بات کی تشریح کرتی ہے کہ مباح کے راستہ میں کیا مفاسد پیش آتے ہیں۔ کبھی تو وہ محتاج الیہ اصل کے فوت ہونے سے بھی راجح ہو جاتے ہیں وہ اصل جس کے متعلق فرض کیا گیا ہے کہ اس کے ترک میں تنگی اور مشقت لاحق ہو گی لیکن یہ بیان بازی غیر مناسب ہے۔ کیونکہ جب مصنف نے ایک خاص مسئلہ [illegible] میں قسم ثانی کے بعض احکام کی تفاصیل بیان کرے اور اس میں تیسری قسم کے احکام اور اس کی تفصیل درج کر دے [illegible] تھا کہ وہ یہاں قسم ثانی سے متعلق باتیں ہی بیان کرتا اور اس کے ساتھ مسئلہ خاص کا قصہ نہ چھیڑتا کیونکہ قسم ثانی کا جس [illegible] اس نے دوسرے مسئلہ میں کیا ہے بارھویں مسئلہ میں اس کا ذکر اس سے زیادہ بھی ہے اور اہم بھی۔ نیز اس نے بھی کہ اصل اس قسم کو تمام کرتا ہے۔ جیساکہ مصنف نے کہا ہے۔ یہاں تیسری قسم میں سب کا سب [illegible] سے آگیا ہے جو اس نے قسم ثانی میں خاص کیا تھا۔ سو یہ کام غیر مناسب ہے۔

ارشاد باری ہے:۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲/۷۸) اور اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تم پر تنگی نہیں کی۔

اور کبھی ممنوع چیز تنگی کی بنا پر جائز ہو جاتی ہے جیسے قرض کہ اس میں چاندی کی چاندی سے بیع ہے اور ہاتھوں ہاتھ بھی نہیں ہے اور بیع عرایا (خشک کھجوروں کا تر کھجوروں سے لین دین) کی اباحت اور وہ سب کچھ جو لوگوں نے نکاح[۱] کے عوارض کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ اور لوگوں کے میل ملاپ کے عوارض اور اسی طرح کی دوسری اشیاء جو بہت ہیں۔ ان کا یہی حکم ہے اگرچہ بادی النظر میں اس کا خلاف معلوم ہو رہا ہو[۲] کیونکہ ایک قوم نے اپنے آپ پر سختی کی۔ وہ لوگ اہل علم تھے جن کی اقتدا کی جاتی تھی ان میں سے بعض نے عوارض کا اعتبار کرتے ہوئے اپنے اپنے فتووں میں باز رہنے کے تقاضا کی صراحت کی۔ ان لوگوں نے درج ذیل دو وجہوں میں سے کسی ایک کی

بنا پر ایسے فتوے دیئے یا[۱] تو انہوں نے اپنے نکتۂ نظر سے عدم حرج میں کمزوری دیکھی کیونکہ احکام کی بجا آوری میں اتنی سی تنگی عادت میں شامل ہوتی ہے اور ایسی تنگی تکالیف کو ختم نہیں کر سکتی ورنہ جملہ تکالیف یا ان میں سے اکثر کا ختم ہونا لازم آتا ہے اور یہ بات احکام کی دو قسموں میں سے دوسری قسم میں واضح کر دی گئی ہے۔ یا[۲] پھر انہوں نے رخصتوں میں واقع اصطلاح کا اعتبار کرتے ہوئے اسی کے مطابق عمل کیا اور فتوی دیا۔ انہوں نے دیکھا کہ مباح کا ہونا ایسی رخصت ہے جس میں ترک کا رجحان پایا جاتا ہے مگر ساتھ ہی فعل کا بھی امکان ہے اگر اس کے راستہ میں کوئی عارض نہ آپڑے۔ جب عارض آپڑے تو اس کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟۔ اس موضوع پر بھی رخصتوں کی قسم میں بحث مذکور ہے اور لبسا اوقات مباح کے راستہ میں[۱] ایسے عوارض پیش آجاتے ہیں جو سب کے سب اس کے اعتبار کے رجحان کا تقاضا کرتے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ بڑے بڑے مفاسد جو اس میں شامل ہو جاتے ہیں وہی ہیں جو اس مباح کے ترک میں شامل ہو جاتے ہیں اور جتنی تنگی اس کے ترک میں تھی یہ اس سے بھی بڑھ جاتی ہے۔ اور یہ بھی اجتہاد کا میدان ہے اِلّا یہ کہ کہہ دیا جائے کہ[۲] کیا

لاحق ہونے والی تنگی، اصل کو چھوڑنے کی صورت میں عوارض کے شامل ہونے سے لاحق ہونے والی تنگی کے برابر ہے یا نہیں؟ اور اس مسئلہ کو اب ہم اللہ کی توفیق سے لکھ رہے ہیں۔ جو یہ ہے کہ :۔

تیرھواں مسئلہ

تو ہم کہتے ہیں: یہ بات دو حالتوں سے خالی نہیں کہ عوارض کا نہ ہونا اس اصل کی نسبت سے یا تو اس سے اس باب میں مکمل کرنے کے معنی میں ہوگا یا دوسرے باب سے ہوگا جو فی نفسہٖ ایک اصل ہے۔ پھر اگر یہ دوسرا ہو تو پھر یا تو واقعۃً ہوگا یا متوقع ہوگا۔ پھر اگر وہ متوقع ہے تو اس کا حرج کی موجودگی میں کچھ اثر نہیں ہوتا۔ کیونکہ حرج تو ترک کے ساتھ واقع ہوتا ہے جو ایک بگاڑ ہے اور ایسا متوقع اور مشکوک سا پیش آنے والا مفسدہ واقع میں کچھ تعارض نہیں کرتا۔ یا پھر وہ واقعۃً ہوگا اور یہی فی الحقیقت محلِ اجتہاد ہے اور کبھی عوارض کا بگاڑ مباح کے ترک کے بگاڑ سے زیادہ مکمل ہوتا ہے اور کبھی معاملہ اس کے برعکس بھی ہو جاتا ہے اور اس میں غور و فکر دراصل تعارض و ترجیح کا باب ہے اگر پہلی صورت ہو تو تعارض درست نہیں اور نہ ہی دو قسم کے بگاڑ برابر ہوتے ہیں بلکہ ایسا مفسدہ بڑی اصل کو ہی غائب کر دیتا ہے اور اس پر دلیل درج ذیل امور ہیں :۔

پہلا یہ ہے کہ: تکمیل کنندہ کا اپنے تکمیل شدہ کے ساتھ ایسا ہی تعلق ہے جیسا کہ صفت کا موصوف سے اور اس کا بیان اپنے مقام پر گزر چکا ہے[1] اور جب صفت نادر ہو تو اس کا یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ علی الاطلاق[2] موصوف بھی نادر ہے۔ لیکن اس کا عکس ایسا نہیں ہوتا ــــ وجود و عدم مصلحت و مفسدہ، ہر حالت میں موصوف کی جانب مضبوط تر ہوتی ہے اور جو اس کی مثل ہو اس کی بھی یہی صورت ہے۔

دوسرا یہ ہے کہ: اصل کا اپنی تکمیل کنندہ چیزوں کے ساتھ وہی تعلق ہے جو کلی

---

[1] مصنف اپنا کلام دہرا رہا ہے۔

[2] یعنی کبھی ایسا نتیجہ نکل بھی سکتا ہے جبکہ ماہیت کی تحقیق کے لئے وہ صفت لازمہ ہو۔

کا جزئی کے ساتھ ہے۔ اور یہ معلوم ہو چکا ہے[1] کہ جب کلی کو جزئی عارض ہوگی تو جزئی کا کچھ اثر نہ ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی تکمیل شدہ چیز کے وجود کی مصلحت کے مقابلہ میں تکمیل کنندہ چیز کے گم ہونے کا کچھ اثر نہ ہوگا۔

اور تیسرا یہ ہے کہ: تکمیل شدہ چیز اس حیثیت سے کہ وہ تکمیل شدہ ہے وہ تو صرف مصلحت کی اصل کو مضبوط بنانے والی اور اس کی تاکید کرنے والی ہے۔ گویا اس کا ندارد ہونا بعض مکملات کا ندارد ہونا ہے۔ معہذا مصلحت کی اصل باقی رہنے والی ہے اور جب وہ باقی ہو تو اس کے مقابلہ میں کوئی چیز اس سے معارض نہیں ہوتی۔ جیسے کہ مصلحت کی اصل کا جاتے رہنا مکمل کی مصلحت کے باقی رہنے سے معارض نہیں ہوتا جو ظاہر ہے۔

اور تیسری قسم پہلی ہی قسم[2] سے ہے اور وہ یہ ہے کہ: وہ نہ مباح کے اصل کی طرف محتاج ہوتا ہے اور نہ اس کے ترک سے حرج لاحق ہوتا ہے۔ اور یہی اجتہاد کا مقام ہے۔ پھر اس میں ذرائع کا قاعدہ شامل ہو جاتا ہے جس کی بنیاد طاعت یا معصیت پر تعاون کی اصل پر ہے اور یہ اصل اعتبار کے لحاظ سے متفق علیہ ہے۔ پھر اس میں کچھ ایسی[3] فروعات ہیں جن میں اختلاف ہے جیسے خرید و فروخت یا لین دین کے ذرائع اور اس سے ملتی جلتی اشیاء۔ اگرچہ ذرائع کی اصل بھی متفق علیہ ہے اور اس میں اصل اور عمومی تعارض کا قاعدہ بھی داخل ہوتا ہے اور اس میں اختلاف مشہور ہے اور اس قسم میں نظر کی جولانی نفی و اثبات کی دونوں طرفوں کے درمیان گھومتی ہے جو کہ متفق علیہ ہیں۔ کیونکہ نیکی اور تقویٰ پر تعاون اور گناہ اور سرکشی پر عدم تعاون کی اصل ان چیزوں کی تکمیل کنندہ ہے جو اس کام میں مددگار ہوں۔ ذرائع کی اصل بھی اسی طرح ہے اور دوسری طرف اس کے مقابل اذن (اجازت) کی اصل ہے جو کہ تکمیل شدہ ہے نہ کہ تکمیل کنندہ۔

---

[1] عنقریب دلائل کے باب کی ابتداء میں یہ ذکر کرے گا۔ لہٰذا وہاں رجوع کیجیے تاکہ آپ یہ مفہوم جان سکیں کہ کلی کے مقابلہ میں جزئی بے اثر ہوتی ہے۔

[2] شاید یہ پہلی تقسیم سے ہے یعنی وہ تقسیم جو سابقہ مسئلہ کے آغاز میں ہے۔

[3] یعنی اس کی فروعات سے۔

اور جو شخص اباحت کی اصل کے اعتبار سے کہتا ہے اسے اس استدلال کا حق ہے کہ اذن کی اصل تو ضروری کے معنی کی طرف راجع ہے جبکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اباحت کی حقیقت ہی تخییر ہے اور یہ حقیقت ضروریات سے جا ملتی ہے اور وہ ضروریات مصالح کے اصول ہیں تو اس کا حکم اس کے خادم کا ہوگا اگرچہ حقیقتاً ایسا نہ ہو گویا مباح میں معارض کا اعتبار ہر لحاظ سے ضروری کے معارض کا اعتبار ہوتا ہے اگرچہ اس کی تفصیل میں اس کا ضروری ہونا ظاہر نہ ہوا اور جب ایسا ہو تو مباح کا پہلو اپنے اس معارض کے پہلو سے، جو اس جیسا نہیں، راجح ہو جاتا ہے اور یہ بات دلیل کے خلاف ہے نیز اگر مکمل کے معارض ہونے[1] کے لئے اصل کا عدم اعتبار فرض کر لیا جائے اور فکر مطلقاً ہو یا شک ہو کہ وہ اس حرج کی طرف انجام پذیر ہوگا جسے شارع علیہ السلام نے اٹھا دیا ہے، کیونکہ وہ اس کا جائے گمان ہے کہ جب مباح کے عوارض بہت ہوں اور ان کا اعتبار کیا جائے تو بسا اوقات چلنے کی راہ تنگ اور نکلنے کا راستہ متعذر ہو جاتا ہے، تو وہ اپنی پہلی قسم اور جو کچھ اس کے متعلق بیان گزر چکا ہے[2]، کی طرف انجام پذیر ہوتا ہے۔ اور جب اباحت سے اصل میں بے توجہی ہو وہ اس طرف لے جاتی ہے جس طرف نہ میلان جائز ہے اور نہ تجاوز۔ نیز جب یہ اصل دونوں متفق علیہا اطراف کی طرف گھومتی ہو۔ اور دونوں اطراف اس پر متعارض ہوں تو ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف میلان دوسری طرف میلان سے بہتر نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی ان دونوں میں کوئی دلیل بہتر ہوتی ہے الاّ یہ کہ وہ اسی جیسی دلیل سے اس سے معارض ہو۔ اندریں صورت توقف واجب ہوتا ہے الاّ یہ کہ ہمارے پاس اس سے اوپر کوئی بہت عام[3] اصل ہو۔ جو یہ ہے کہ اشیاء کی اصل یا اباحت ہوتی ہے یا عفو۔ اور یہ دونوں اذن کے مقتضٰی کی طرف رجوع کرنے کا تقاضا کرتی ہیں۔ لہٰذا وہ راجح ہے۔

اور عارض کی طرف راجح بنانے والا[4] اگر یہ دلیل پیش کرے کہ مباح کی مصلحت ماس

---

[1] یعنی معارضہ کی وجہ سے گویا لام تعلیل کے لئے ہے۔ [2] اور مصنف کا قول ہے وان کان الاول فلا یصح التعارض ... الخ (اگر وہ پہلی قسم ہو تو تعارض درست نہیں) [3] اس کے بغیر تیسری دلیل پوری نہیں ہوتی [4] مصنف نے نظیر کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے۔ رہی پہلی قسم تو وہ ایسے احکام ہیں جو اس کی بحث کے دوران ثابت نہیں ہوئے

حیثیت سے کہ وہ مباح ہے۔ اس کے حصول اور عدم حصول میں مخیر فیہ ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ضروریات کی حد تک نہیں پہنچتی اور یہ ہمیشہ ایسا ہی رہے گا کہ کب وہ اس حد تک پہنچے کہ مخیر فیہ باقی نہ رہے۔ اور اس نے ایسا فرض کرلیا تو یہ قیاس الخلف ہے اور جب وہ مخیر فیہ چیز میں اختیار استعمال کرے گا تو وہ اس کے حصول میں بگاڑ نہ ہونے پر منتج ہوگی جبکہ عارض کا پہلو مفسدہ کے واقع ہونے یا اس کی توقع کا مقتضی ہوتا ہے اور یہ دونوں باتیں تخییر کا راستہ روکنے والی ہیں۔ اندریں صورت حال اس کا مخیر فیہ ہونا درست نہ رہے گا اور اباحت کی اصل کے علاوہ عارضی عذر کے اعتبار کا یہی معنی ہے۔ نیز متشابہات کی اصل بھی اسی اصل کے تحت داخل ہے کیونکہ اس میں تحقیق یہ ہے کہ وہ اباحت کی اصل کی طرف راجع ہے۔ سوائے اس کے کہ اس کا تجاوز کرنا اسے غیر اباحت کی طرف ڈال دے جس کا شارع علیہ اسلام نے اعتبار کیا ہے اور اس کی آمیزش سے منع کیا ہے اور وہ ایسی یقینی اصل ہے کہ اس مفہوم کی مثالوں میں اس کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور اصل اباحت کی طرف رجوع کرنے کے منافی ہے۔ اسی طرح دین کے لئے احتیاط کرنا شریعت سے ثابت ہے اور اگر یہ چیز ثابت ہو جائے تو اباحت کی اصل کے عموم کی تخصیص کر دے گا۔ لہٰذا یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ تو جس نے کہا کہ اشیاء شریعت کے وارد ہونے سے قبل ممنوع تھیں تو پھر عوارض کے اعتبار میں غور کرنے[1] کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اشیاء اپنے اصول کی طرف لوٹتی ہیں لہٰذا اس کی جانب راجح ہے اور جس نے کہا کہ اشیاء کی اصل اباحت یا عفو ہے تو یہ بات بالاتفاق اپنے عموم پر نہیں بلکہ اس میں مخصصات ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس سے نہ کوئی ہنگامی واقعہ معارض ہوتا ہے اور نہ اصل۔ جبکہ ہمارے مسئلہ میں معارض کا فقدان نہیں ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ دونوں متعارض ہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ایک کی دوسرے پر تخصیص کا امکان ہے جیسے یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:-

---

[1] یعنی اس میں غور کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ اس کا اعتبار ضروری ہے۔

لا یرث المسلم الکافر[1] مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا

یہ اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول سے معارض ہے:۔

یُوصِیکُمُ اللّٰہُ فِیٓ اَولَادِکُم لِلذَّکَرِ مِثلُ حَظِّ الاُنثَیَینِ (۴/۱۱) اللہ تعالیٰ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتا ہے کہ مرد کا حصہ دو عورتوں کے حصے کے برابر ہوگا۔

اور دونوں جانب سے بہت سے دلائل پیش کیے گئے ہیں۔ اس تنبیہ کا مقصد یہ ہے کہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم

---

[1] اسے تیسیر میں نسائی کے سوا باقی چھ سے روایت کیا۔

احکام کی دو قسموں میں سے دوسری قسم

احکام وضعیہ

یہ قسم وضعی احکام کی طرف راجع ہے اور اسباب[۱]، شروط[۲]، موانع[۳]، صحت و بطلان[۴] اور عزیمتوں اور رخصتوں[۵] میں منحصر[۶] ہے۔ گویا یہ پانچ قسمیں ہوئیں پہلی نوع (یعنی اسباب) میں درج ذیل مسائل آئیں گے۔

پہلا مسئلہ

افعال جو وجود میں آتے ہیں وہ چند وجوہ کی بنا پر اس بات کے متقاضی ہوتے ہیں وہ کیوں کئے گئے یا کیوں چھوڑے گئے تو اجمالی طور پر ان کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ مکلف کی دسترس سے باہر ہوں۔ دوسرے یہ کہ وہ اس کی دسترس میں ہوں۔ دسترس سے باہر ہونے کے لئے بعض دفعہ کوئی سبب ہوتا ہے یا شرط

---

[۱] آمدی نے ان احکام کو پانچ میں محصور نہیں کیا اگرچہ اس نے اپنے بیان میں اسی پر اکتفا کیا ہے البتہ الکمال نے ان میں بہت اضافہ کیا ہے۔ اس کی طرف رجوع کیجئے اور ابن الحاجب نے کہا کہ صحت و بطلان عقلی امر ہے شرعی حکم نہیں۔ اس نے ان دونوں کے حکم وضعی ہونے کی نفی کی ہے اور بعض دوسروں نے بھی ان کے احکام وضعیہ ہونے کی نفی کر کے انہیں احکام تکلیفیہ کی طرف پھیر دیا ہے کیونکہ وضعی حکم یا تو بجا آوری کی طرف لوٹتا ہے یا تخییر کی طرف اس صورت میں حد کے وجوب کے لئے زنا کو سبب بنانے کا معنی زنا ہونے پر حد کا وجوب ہوگا اور خرید کردہ چیز کی صحت کے لئے طہارت کو شرط بنانا، طہارت کے ثابت ہو جانے پر اس فائدہ اٹھانے کا جواز اور ثابت نہ ہونے پر اس کی حرمت ہوگا۔ پھر یہ بجا آوری یا تو صریح ہوگی یا ضمنی اور حقیقۃً یہ ایسا اختلاف ہے جس سے کوئی عملی نتیجہ ظاہر نہیں ہوتا۔

ہوتی ہے پھر یا کوئی مانع ہوتا ہے۔ سبب کی مثال[1] جیسے اضطرار مردار کھانے کی اباحت کا سبب ہے اور بدکاری کا خطرہ لونڈیوں کے نکاح کی اباحت کا سبب ہے اور ہر نماز کے لئے وضو کے واجب نہ رہنے کا سبب پیشاب کا نہ رکنا ہے۔ اگر وہ خارج ہو رہا ہو۔ اور سورج کا زوال یا غروب یا طلوع فجر ان نمازوں کے واجب بنانے کا سبب ہے اور دوسرے بھی اس سے ملتے جلتے امور۔ اور شرط کی مثال جیسے زکوٰۃ کے واجب ہونے کے لئے سال کا گزرنا شرط ہے اور علی الاطلاق بجا آوری احکام کے لئے بلوغت شرط ہے اور لین دین کی درستی میں رضامندی پر قدرت ہونا شرط ہے اور یتیم کو اس کا مال واپس کرنے کے لئے اس کا سنِ رُشد کو پہنچنا شرط ہے اور جزاء و سزا کے لئے تبلیغ رسالت شرط ہے۔ اور جو بھی ایسے امور ہوں۔ اور مانع کی مثال جیسے حیض، جو مجامعت، طلاق، بیت اللہ کے طواف، نمازوں کے وجوب اور روزہ کی ادائیگی سے مانع ہے اور جنون عبادات قائم کرنے نیز تصرفات کے اطلاق سے مانع ہے اور اس سے ملتے جلتے امور ہیں۔

اب رہی دوسری قسم تو اس کے متعلق دو نظریئے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ تکلیفی احکام، خواہ وہ مامور بہ ہوں یا منہی عنہ ہوں یا ماذون فیہ ہوں، میں کس حیثیت سے داخل ہوتا ہے تاکہ ان سے مصالح کے حصول یا مفاسد کے دفعیہ کے تقاضے پورے ہوں۔ جیسے فائدہ اٹھانے کیلئے خرید و فروخت

---

[1] مصنف نے اسباب میں مثالیں بیان کی ہیں کہ کس بنا پر عمل درآمد اور کس بنا پر چھوڑا جائے جیسے پیشاب کا نہ رکنا اور یہ نہیں بتایا کہ کس بنا پر شرط اور مانع کو چھوڑا جائے الّا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ جیسے حیض مجامعت کے حق کو ... اور نماز کے وجوب کو گرا دینے والا مانع ہے یا کسی نابالغ کا سنِ رشد تک نہ پہنچنا اس کے تصرف کے حق کو گرا دینے والا ہے۔

[2-3] یعنی قطع نظر اس سے کہ اس پر حکم کا مشروع ہونا ترتیب پاتا ہے یا اس کا وضعی ہونا۔ اور اس اعتبار سے معنوی طور پر وہ ہماری بحث میں داخل نہیں۔ کیونکہ ہماری بحث خاص طور پر افعال کے ساتھ اس حیثیت سے ہے کہ ان کا حکم کس وجہ سے مشروع یا وضعی ہے۔ کیونکہ خرید و فروخت فائدہ حاصل کرنے کے حلال ہونے میں وضعی طور پر شرعی سبب ہے، فی نفسہٖ فائدہ اٹھانے میں نہیں۔ اسی طرح نکاح نسل (کی بقا) کے لئے شرعی سبب یا شرط نہیں بن سکتا۔

البقائے) نسل کے لئے نکاح اور اطاعت کے لئے سرِتسلیم[1] خم کرنا تاکہ کامیابی سے ہمکنار ہو۔ اور اسی سے ملتی جلتی چیزیں جو ظاہر ہیں اور دوسری طرزِ فکر یہ ہے کہ وہ کون سے وضعی حکم میں داخل[2] ہوتا ہے وہ یا تو سبب ہوگا یا شرط ہوگی یا مانع ہوگا۔ سبب کی مثال جیسے نکاح زوجین میں وراثت کے حصول، سسرالی رشتوں کی حرمت اور فائدہ اٹھانے کے لئے حلّت کا سبب بنتا ہے اور ذبح کرنا کھانے کے فائدہ مند ہونے کے لئے حلّت کا سبب بنتا ہے اور سفر نماز قصر کرنے اور روزہ چھوڑنے کا سبب ہے اور زخم قصاص کے لئے سبب ہے۔ اور زنا، شراب نوشی، چوری اور تہمت ان کی سزاؤں کے اسباب ہیں۔ اور ایسے ہی دوسری ملتی جلتی چیزوں کا معاملہ ہے۔ شرع میں یہ چیزیں ان مشتبہات کے لئے اسباب بتائی گئی ہیں۔

اور شرط کی مثال جیسے طلاق کے واقع ہونے، یا تین دفعہ طلاق دی ہوئی عورت سے رجوع کے حلال ہونے کی شرط نکاح ہے اور زانی کے رجم میں شادی ہونا شرط ہے اور نماز کی درستی کے لئے طہارت شرط ہے اور عبادات کی درستی کے لئے نیت شرط ہے۔ یہ اور اس سے ملتے جلتے دوسرے امور اسباب نہیں بلکہ مطلوبہ اعمال کی درستی کے لئے معتبر شرائط ہیں۔

اور مانع کی مثال جیسے ایک بہن دوسری بہن سے نکاح میں مانع ہے، اور کسی عورت

---

[1] یعنی ایسی اطاعت کے لئے تابعداری جس پر آخرت کی کامیابی کی مصلحت مرتب ہوتی ہے اِلّا یہ کہ کامیابی کے حصول کو شرعی ہی نہ شمار کیا جائے تاکہ وہ دوسرے نظریہ کے تحت داخل ہو۔ طاعت کی صفت کے لئے بالنسبت تابعداری میں اور اطاعت کرنے والوں میں سے شمار ہونے کے بارے میں ایسا ہی کہا جاتا ہے۔

[2] یعنی پہلی نظر میں یہ دیکھا جائے کہ وہ تکلیفی حکم میں داخل ہے قطع نظر اس سے کہ وہ مثلاً سبب ہے یا شرط ہے رہا دوسرا نظریہ تو اس میں شرط ہونے کے لحاظ سے غور کرنا ہوگا اس بات کا لحاظ رکھتے ہوئے کہ دو نظریوں میں سے ہر ایک تکلیفی حکم میں داخل ہے۔ جیسے دونوں نظریوں کی مثالوں سے پتہ چلتا ہے اور دوسری قسم کی سب مثالیں واضح ہیں کیونکہ وہ افعال مکلف کے بس میں ہیں اور ان کے مشروع یا وضعی ہونے کی وجہ دوسرے احکام ہیں جو ان کے سبب یا شرط یا مانع ہوتے ہیں۔

سے نکاح اس کی پھوپھی یا خالہ سے نکاح میں مانع ہے، اور ایمان کافر کے بدلے قصاص میں مانع ہے اور کفر طاعات کے قبول کرنے میں مانع ہے اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی بھی یہی صورت ہے۔

اور کبھی ایک ہی بات میں سبب، شرط اور مانع اکٹھے ہو جاتے ہیں۔ جیسے ایمان کہ وہ ثواب کیلئے سبب ہے طاعات کے واجب ہونے یا ان کی صحت کیلئے شرط ہے اور کافر کے بدلہ میں قصاص سے مانع ہے اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔ مگر یہ تینوں امور کسی ایک ہی چیز کیلئے اکٹھے نہیں ہوتے لہٰذا جب کوئی چیز کسی شرعی حکم کا سبب بنے گی تو وہ فی نفسہٖ نہ شرط ہو سکتی ہے اور نہ مانع، کیونکہ یہ ایک دوسرے کو پرے ہٹا دیتی ہیں۔ البتہ ایک ہی چیز کسی ایک حکم کیلئے سبب دوسرے کیلئے شرط اور تیسرے کیلئے مانع ہو سکتی ہے اور ان کا ایک ہی حکم پر اکٹھا ہونا درست نہیں ہوتا اور نہ ہی ایک پہلو سے دو چیزیں اکٹھی ہو سکتی ہیں جیسا کہ تکلیفی احکام میں بھی ایسا اجتماع درست نہیں ہے۔

دوسرا مسئلہ

اسباب[1] کا جواز مسببات کے جواز کے لئے لازم نہیں اگرچہ عادتاً ان دونوں میں

---

[1] اس مسئلہ کا ماحصل یہ ہے کہ امور تکلیفیہ میں سے مسببات کا حکم اباحت یا منع وغیرہ سے اخذ کیا جائے بلکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ مسببات انسان کے بس میں ہی نہیں ہوتے جیسے روح کا نکل جانا یا جلانے کی حقیقت یا رزق کا وجود تو ایسی چیزوں کو شرعی حکم سے متعلق کرنا معقول بات نہیں۔ علاوہ ازیں انہیں ان کے مسبب کے حکم سے متعلق کرنا بھی معقول نہیں۔ پھر کبھی یہ مسبب بس میں تو ہوتے ہیں لیکن وہ کوئی دوسرا حکم لئے ہوتے ہیں۔ جیسے خنزیر کا گوشت کھانا اس کے ذبح کرنے سے مسبب ہے اور اس کا ذبح کرنا حرام نہیں بلکہ حرام تو اس کا مسبب ہے جو کہ اس کا گوشت کھانا ہے یا جیسے حیوان کو خریدنا مباح ہے لیکن اس کا مسبب جو کہ اس پر خرچ کرنا ہے، واجب ہے اور کبھی مسبب بس میں ہوتا ہے اور وہ سبب کا ہی حکم لئے ہوتا ہے جیسے سود کی حرمت اور جو چیز اس کی حرمت کا سبب بنتی ہے وہ سود کے مال سے فائدہ اٹھانا ہے۔ اور ذبح کرنا مباح ہے اور اس کا لازمی نتیجہ جو کہ مذبوح کا گوشت کھانا ہے بھی مباح ہے وقس علی ہذا۔ پس مصنف یہاں جو کچھ ثابت کرنا چاہتے ہیں وہ یہ ہے کہ سبب اور مسبب کے حکم لازم و ملزوم نہیں ہوتے بلکہ کبھی مسبب کے لئے سرے سے کوئی شرعی حکم ہوتا ہی نہیں۔ اب یہ آپ کا کام ہے کہ اس مسئلہ میں مصنف نے جو کچھ ذکر کیا ہے اسی طور پر اس کو تطبیق دیں اور جو کچھ بادی النظر میں اس کا مخالف نظر آتا ہے اس میں موافقت پیدا کریں۔

لزوم درست ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسباب جب حکم شرعی سے متعلق ہوتے ہیں، وہ حکم خواہ اباحت ہو یا استحباب ہو یا منع ہو یا تکلیفی احکام میں سے کوئی اور ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ یہ احکام اپنے مسببات سے متعلق ہوں۔

اور جب کسی سبب کا حکم دیا جائے تو وہ مسبّب کے حکم کو مستلزم نہیں۔ نہ ہی اگر کسی چیز سے روکا جائے تو وہ مسبب کو نہی کو بھی مستلزم ہوتا ہے اور جب کسی چیز میں اختیار دیا جائے تو لازم نہیں ہوتا کہ اس کے مسبب میں بھی اختیار دیا جائے۔ اس کی مثال جیسے بیع کا حکم خرید کردہ چیز سے فائدہ اٹھانے کی اباحت[1] کو مستلزم نہیں یا نکاح کا حکم فرج کی حلت کے حکم کو مستلزم نہیں۔ یا قصاص میں قتل کا حکم روح کے نکل لینے کو لازم نہیں بناتا۔ اور ظالمانہ قتل سے روکنا جان نکل لینے سے روکنے کو لازم نہیں بناتا۔ یا کنوئیں میں گرانے سے نہی کنوئیں میں گرائی گئی چیز کی ہلاکت کی نہی کو مستلزم نہیں۔ اور کپڑے کو آگ میں رکھنے سے روکنا فی نفسہ جلانے سے روکنے کو لازم نہیں بناتا اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔

اس پر دلیل جو اس بحث سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ مکلف کے ذمے تو اسباب میں مشغول ہونا ہے اور مسببات تو محض اللہ تعالیٰ کا فعل اور اس کا حکم ہیں اس میں مکلف کا عمل دخل نہیں ہوتا اور یہ بات دوسرے علم سے واضح ہوتی ہے اور کتاب وسنت دونوں اس پر دلالت کرتے ہیں پس جو چیز اس پر دلالت کرتی ہے۔ وہ رزق کی کفالت کے تقاضے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْئَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ — اور اپنے اہل خانہ کو نماز کا حکم دو اور خود اس پر ڈٹ جاؤ۔ ہم تم سے رزق نہیں مانگتے

---

[1] یعنی بیع خرید کردہ چیز سے فائدہ اٹھانے کی حلت کا سبب ہے اور بیع کا حکم، فائدہ اٹھانے کے حلال ہونے کے حکم میں سبب نہیں ہے کیونکہ مسبب کی حلت تو محض اللہ کے حکم سے ہے جو کسی ایسے حکم شرعی سے تعلق نہیں رکھتی جو سبب میں ہو اور وہ حکم ہے اور اسی طرح نکاح کے بارے میں کہا جاتا ہے تاکہ اس کو پورا کرے کہ ان چھ مثالوں میں یہ بات نہیں پائی جاتی جو حکم سبب کا ہو مسبب اس کو اخذ کر لیتا ہے بلکہ مسبب میں کوئی حکم نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ بندے کا کسب نہیں۔ البتہ یوں کہہ لینا مناسب ہے: روح کا نکل جانا یا کپڑے کا جل جانا۔

نَوۡزُقُكَ (۲۰/۱۳۲) — وہ تو ہم خود تجھے دیتے ہیں

نیز فرمایا:-

وَمَا مِنۡ دَآبَّةٍ فِي الۡاَرۡضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزۡقُهَا۔ (۱۱/۶) — اور زمین کوئی ایسا چلنے والا نہیں مگر اس کے رزق کی ذمہ داری اللہ تعالےٰ پر ہے۔

اور فرمایا:-

وَفِي السَّمَآءِ رِزۡقُكُمۡ وَمَا تُوۡعَدُوۡنَ (۵۱/۲۹) — اور تمہارا رزق تو آسمان میں ہے اور وہ چیز بھی جس کا تمہیں وعدہ دیا جاتا ہے۔

نیز ارشاد فرمایا:-

وَمَنۡ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجۡعَلۡ لَّهٗ مَخۡرَجًا (۶۵/۲) — اور جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے تو اللہ اس کے لئے نکلنے کی راہ پیدا کر دے گا

نیز اور بھی بہت سی آیات ہیں جو رزق کی کفالت پر دلالت کرتی ہیں۔ یہاں وہ اسباب مراد نہیں جو رزق کا ذریعہ بنتے ہیں بلکہ وہ رزق ہے جو اسباب کے ذریعے اس تک پہنچتا ہے۔ اگر یہاں اسباب بننے والی چیزیں ہی مراد ہوتیں۔ تو مکلف سے کسی حال میں رزق کیلئے کسب مطلوب نہ ہوتا اگرچہ وہ ایک لقمہ ہی منہ میں ڈال کر چبائے یا دانہ زمین میں بوئے یا سبزی اور کھانے کے پھل اٹھائے لیکن یہ بالاتفاق باطل ہے تو ثابت ہو گیا کہ یہاں مراد صرف مسبب الیہ (یعنی حاصل شدہ رزق) ہے اور حدیث میں ہے۔

لو توكلتم على الله حق توكله — اگر تم اللہ پر یوں توکل کرتے جیسا کہ توکل کا

لے اس حدیث کا بقیہ یوں ہے (تغدوا خماصًا وتروح بطانًا) یہاں لفظ تغدو لکے بجائے تغدو اہے یعنی وہ پرندے طلب رزق کے لئے خالی پیٹ نکلتے ہیں اور سیر ہو کر آتے ہیں۔ یہ طلب رزق کو نکلنا ہی رزق کا سبب بنتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے لئے رزق پیدا کر دیتا ہے۔ آپ نے سبب کو ترک کے لئے نہیں فرمایا جس سے رزق حاصل ہوتا ہے اس حدیث کو ترمذی نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے لوانکم تتوکلون (اگر تم توکل کرتے) اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

ﷺ آپ نے مسبب کو پابند کرنے کی بجائے اسکی حفاظت کے سلسلے میں اونٹنی کو باندھ رکھنے اور اللہ پر توکل کرنے کو جمع فرمایا اور اگر حفظ مسبب کی طرح مامور بہ ہوتا تو آپ عقل اور توکل کے درمیان جمع نہ فرماتے بلکہ نگرانی کا بھی مطالبہ کرتے ___ یا کم از کم توکل سے سکوت اختیار فرماتے یہ جمع اس بات کا فیصلہ کر دیتی ہے کہ مسبب کا مشروعیت سے کچھ تعلق نہیں ہے۔ اس حدیث کو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ یہ غریب ہے۔

لو رزقتم کما ترزق الطیر... الحدیث [1] — حق ہے۔ تو تمہیں اسی طرح رزق دیا جاتا جیسے پرندوں کو دیا جاتا ہے۔

نیز حدیث میں ہے:۔

اعقلها [2] وتوکل — اس کا گھٹنا باندھ اور (اللہ پر) توکل کر

اس حدیث اور اس جیسی دوسری روایات میں وہی بیان ہے جو گزر چکا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے درج ذیل اقوال اسی کی وضاحت کرتے ہیں۔

أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ۝ (۵۶/۵۸، ۵۹) — بھلا دیکھو جو تم (عورتوں کے رحم میں) نطفہ ڈالتے ہو تو اس سے اسے (بچہ کو) تم پیدا کرتے ہو یا ہم پیدا کرنے والے ہیں۔

أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ۝ (۵۶/۶۳) [1] — بھلا دیکھو! جو کچھ تم بوتے ہو۔

أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ (۵۶/۶۸) — بھلا دیکھو! جو پانی تم پیتے ہو۔

أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ (۵۶/۷۱) — بھلا دیکھو! جو آگ تم جلاتے ہو۔

اور ان سب باتوں پر فرمایا:۔

---

[1] ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ـــــ یعنی کیا تم اسے اگانے والے ہو یا ہم اسے اگانے والے اور پھل دار بنانے والے ہیں۔ پہلی تین آیات اس بیان کی وضاحت کرتی ہیں کہ ان میں سے ہر ایک میں سبب بننے کی نسبت بندے کے لئے ہے اور مسبب کو وجود میں لانے سے انکار ہے بلکہ وجود میں لانے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ اس کے بعد کی آیات بندے کے کسب سے مطلقاً تعلق نہیں رکھتیں نہ سبب بننے میں اور نہ کسی دوسری چیز میں۔ کیونکہ بادل سے پانی اتارنا، جو کہ اہل غرض ہے نہ ہمارے حسب حال ہے اور نہ ہی سبب بن سکتی ہے۔ پھر اگر پینے سے مسبب کی سیرابی میں کلام ہوتا اور آیت یوں ہوتی۔ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَ الرِّيَّ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ (کیا اس سیرابی کو تم پیدا کرتے ہو یا ہم پیدا کرنے والے ہیں) تو پھر یہ آیت ہمارے اس موضوع کے حسب حال ہوتی۔ غور فرمالیجئے۔ اب اس کے بعد والی آیت میں بھی غور فرمائیے اور اس کی بناوٹ پر غور کیجئے۔ تاکہ آپ اس اسلوب میں سبب کو پہچان سکیں۔ پہلی آیات کو دلیل بنایا ہے اور پہلے ان سے شروع کر کے ان پر تعلق قائم کیا گیا ہے پھر پچھلی آیات اور جو اس پر داخل ہو کر اس کی وضاحت کرے، کا ذکر کیا ہے اور دونوں حدیثوں کے بعد کہا ہے۔ (ان دونوں میں وہی وضاحت ہے جو پہلے گزر چکی اور ان سے غور کرنے کا انداز بھی اخذ کیجئے مثلاً پہلی آیت میں مسبب کے ساتھ تکلیف کی صراحتہً نفی ہے۔ ہم تجھ سے رزق نہیں مانگتے۔ حالانکہ ہم رزق طلب کرنے اور سبب بننے کا علم رکھتے ہیں جس کے متعلق کتاب وسنت میں بہت سے دلائل ہیں۔ دوسری آیت میں رزق کے اللہ تعالیٰ کے ذمہ ہونے پر

وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ ہ (۳۷/۹۶)
اور اللہ نے ہی تمہیں پیدا کیا اور وہ کچھ بھی جو تم عمل کرتے ہو۔

وَاللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ (۳۹/۶۲)
اور اللہ ہی ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں صرف عمل کو ان کی طرف منسوب کیا ہے تاکہ اس کے مطابق انہیں بدلہ دیا جائے۔ اس کے بعد حکم صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے اور شریعت سے اس معنی میں استقرار نہیں پایا جاتا۔ اور جب ایسا ہو تو پھر مکلف ہر چیز کے اسباب اس عموم کے مقتضی میں داخل ہو جاتے ہیں۔ جس پر عقل اور سماعت دلالت کرتی ہے۔ اس طرح اسباب کا تعلق بندوں کے پیشوں سے ہو جاتا ہے، مسببات سے نہیں رہتا۔ اندریں صورت تکلیف اور اس کے حکم کا تعلق صرف اکتساب کرنے والے سے ہو جاتا ہے اور مسببات تکلیف کے حکم سے خارج ہو جاتے ہیں[۱]۔ کیونکہ یہ ان کے بس میں نہیں ہوتے۔ اور اگر مسببات سے تعلق ہو تو یہ تکلیف مالا یطاق ہے اور وہ غیر واقع ہے جیسا کہ علم الاصول میں واضح ہے۔

ایک اعتراض

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ استلزام تو موجود ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ لین دین کے معاہدے اور اجارات وغیرہ میں سے ہر ایک خاص اس سے فائدہ حاصل کرنے کی اباحت کو مستلزم ہے۔ اور جب ان کا تعلق حرمت سے ہو جیسے سود یا دھوکے کے سودے یا اندھے سودے تو یہ حرمت مسبب سے فائدہ حاصل کرنے کی حرمت کو مستلزم ہوتی ہے اور جیسا کہ زیادتی، غصب، چوری اور ایسی ہی دوسری چیزوں کا

(بقیہ) حصر ہے لہٰذا طبعاً اللہ کے سوا کوئی اس کا مکلف نہیں۔ تیسری آیت اپنے ظاہری معنوں کے لحاظ سے رزق کو آسمان پر بتلاتی ہے جو بندے کی دسترس سے باہر ہے لہٰذا وہ مکلف نہیں مگر ساتھ ہی اس کے لئے رزق کی طرف سبب بننے کی طلب موجود ہے۔ رہیں پچھلی آیات تو ان میں پیدائش کا سبب اللہ تعالیٰ کی طرف ہے بندے کے لئے نہیں۔ اور لازم ہے کہ بندے سے طلب نہ کرے وجہ ظاہر ہے اللہ کے سوا کوئی مکلف نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ یہ احتمال باقی ہے کہ خالق تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے۔ لہٰذا اس میں سبب بندے ہی بنتے ہیں اور ان سے سبب بننے کا مطالبہ بھی ہے بخلاف پہلی آیات کے کہ ان میں یا تو صریحاً سبب بننے کا مطالبہ ہے یا وہ مطالبہ صریح جیسا ہی ہے۔

[۱] اگر اسے اس کے عموم پر محمول کیا جائے تو یہ نقص (خلاف کی ایک خاص قسم) کے ساتھ اس مسئلہ پر لوٹ آتا ہے اور یہ کہنا واجب ہو جاتا ہے کہ یہ مسببات پر حکم شرعی کے مرتب ہونے کو مستلزم نہیں اور نہ ہی کوئی مطلق حکم اس کے متعلق ہوتا ہے کیونکہ یہ سب اس کے بس سے باہر ہیں لہٰذا اس کے آنے والے اثر سے یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان میں سے معین حکم سے متعلق ہیں لیکن استلزام کے طور نہیں۔ اور واقع یہ ہے کہ مسببات میں سے ایسے ہیں جو سبب کی طرح مکلف کے بس میں ہوتے ہیں اور کچھ ایسے نہیں بھی ہوتے اور پہلی صورت میں کبھی مسبب بھی سبب کا حکم اخذ کرتے ہیں اور کبھی اس کے علاوہ کوئی دوسرا حکم۔

معاملہ ہے۔ اور حیوان کو ذبح کرنا اگر مشروع طریقے پر ہو تو مباح ہے اور اباحت فائدہ اٹھانے کو مستلزم ہے۔ پھر جب وہ حیوان غیر مشروع طریقہ سے ذبح ہو گا تو ممنوع ہو گا اور یہ ممانعت فائدہ اٹھانے کو بھی مستلزم ہو گی۔ اس طرح کی بہت سی اشیاء ہیں تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اسباب سے متعلق امر یا نہی مسببات کے امر و نہی کو مستلزم نہیں۔ جبکہ اباحت میں بھی یہی صورت حال ہے؟

اعتراض کا جواب

یہ سب کچھ جو بیان ہوا ہے استلزام پر دلالت نہیں کرتا اور اس کی دو وجوہ ہیں:۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ جو کچھ مسئلہ کے ابتدا میں مثالوں سے بیان ہو چکا ہے وہ عدم استلزام پر دلالت کرتا ہے اور اس پر دلیل قائم ہو چکی ہے۔ تو اب جو کچھ اس کے خلاف آیا ہے وہ اتفاق کے حکم پر ہے نہ کہ التزام کے حکم پر۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جو کچھ ذکر ہوا ہے اس میں استلزام نہیں ہے جیسا کہ بظاہر بعض مثالوں سے معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ کبھی سبب مباح ہوتا ہے اور مسبب مامور بہ۔ تو جیسے ہم خرید کردہ چیز سے انتفاع کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ مباح ہے ایسے ہی ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ خرید کردہ چیز اگر جاندار ہے تو اس پر خرچ کرنا واجب ہے۔ اور خرچ کرنا مباح کو پختہ بنانے والا ایک مسبب ہے۔ اسی طرح مملوکہ اموال کی حفاظت مسبب ہے جس کا سبب مباح ہے اور یہی مطلوب ہے۔ اسی طرح ذبح کرنے کو حرام نہیں کہا جاتا خواہ یہ غیر ماکول جانوروں میں ہو۔ جیسے خنزیر یا جنگل کے درندے یا کتا یا ایسے ہی دوسرے جانور حالانکہ ان تمام جانوروں سے یا ان میں سے بعض سے انتفاع حرام ہے اور بعض سے مکروہ ہے۔ یہ تو مشروع اسباب کی بات ہے۔ رہے اسباب ممنوعہ تو ان کا معاملہ اور بھی آسان[1] ہے۔ کیونکہ ان کی حرمت کا معنی یہ ہو گا کہ وہ شرعی نقطۂ نظر سے اسباب ہی نہیں۔ تو جب یہ اسباب ہی نہیں تو ان کے مسببات بھی نہیں ہوں گے۔ تو جو مسبب ان سے باقی رہے گا وہ اپنی اصل 'منع' پر ہی ہو گا۔ اس لئے نہیں کہ ممانعت[2] ممنوعہ اسباب کے واقع ہونے سے مسبب بنتی ہے۔ اور یہ سب کچھ ظاہر ہے۔ لہٰذا اصل برقرار اور قاعدہ ثابت شدہ ہے۔ اور یہ اللہ ہی کی توفیق سے ہے۔ پھر اس اصل پر بنیاد پڑتی ہے:۔ (تیسرے مسئلہ کی)

---

[1] یہ گزر چکا ہے کہ ایسا اتفاق ہو جاتا ہے کہ مسببات ممنوع ہوں۔ جیسے غصب اور چوری۔ اور کبھی ان کا شرعی حکم سے کچھ تعلق نہیں ہوتا جیسے مثال کے طور پر موت کے ساتھ قتل لہٰذا استلزام نہ ہونے کے لحاظ سے ممنوع اور مامور بہ کے درمیان کچھ فرق معلوم نہیں ہوتا۔

[2] مامور بہ اور مباح کے بارے میں یہ مثال دی جاتی ہے کہ جب تک اس جمعیت موجود رہے گی استلزام نہ ہو گا۔ اور بلاشبہ یہ امر اتفاقی ہے۔

تیسرا مسئلہ

یہ ہے کہ مکلف ہونے کی حیثیت سے اسباب میں مشغول ہونا، مسببات کی طرف التفات یا ان کی طرف قصد کو لازم نہیں بناتا۔ بلکہ اس سے مقصود تو احکام موضوعہ کے تحت چلنا ہے۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ وہ اسباب ہوں یا غیر اسباب۔ علت والے ہوں یا بغیر علت کے۔

اس پر دلیل، جیسا کہ پہلے گزر چکا، یہ ہے کہ مسببات، مسبب کے حاکم (یعنی اللہ تعالیٰ) کی طرف راجع ہوتے ہیں اور وہ مکلف کے بس سے[1] باہر ہوتے ہیں۔ لہٰذا جب وہ اس کی طرف راجع ہی نہیں تو اس کا لحاظ رکھنا چاہیئے کہ مکلف کے کسب کی طرف کیا چیز راجع ہوتی ہے جو لازم ہو اور وہ سبب ہے۔ اور جو کچھ سبب کے علاوہ ہے وہ غیر لازم ہے اور یہی چیز مطلوب ہے۔

نیز مطلوبات شرعیہ[2] میں سے کچھ وہ ہیں جن میں نفس کے لیئے لطف اور اس کی طرف میلان ہے۔ لہٰذا یہ چیز طلب کے مقتضیٰ کے تحت داخل ہونے میں رکاوٹ ڈالتی ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کو کوئی سرکاری منصب نہیں دیتے تھے جو اس کا طالب ہو۔ حالانکہ ولایت شرعیہ پوری پوری مطلوب ہے۔ یہ طلب یا واجب ہوگی یا مندوب۔ لیکن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس بارے میں یہ ملحوظ رکھا کہ کیا چیز حظ کے اعتبار سے سبب بن سکتی ہے۔ اور ایسے امور میں طلب حظ کی حالت یہ ہے کہ

---

[1] سابقہ بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ بات ہر جگہ فٹ نہیں بیٹھتی۔ بعض ایسے مسبب ہیں جو مکلف کے بس میں ہوتے ہیں اور اسی حکم سے متعلق ہوتے ہیں جس سے نفس سبب متعلق ہوتا ہے جیسے بیع کے سودے میں خرید کردہ چیز سے فائدہ اٹھانا۔

[2] مثال کے طور پر ولایت شرعیہ جس کے مسببات بہت سے ہیں۔ ان میں سے کسی مسبب کی طرف قصد کرنا بعض دفعہ اس کا سبب بننے میں مانع ہو جاتا ہے۔ حالانکہ وہ مطلوب شرعی ہوتا ہے۔ جیسے ولایت سے پیدا ہونے والے فائدوں اور اپنے حظ نفس کا قصد رکھنا۔ اس صورت میں ولایت مطلوب شرعی نہ رہے گی۔ اور اس بارے میں شارع علیہ السلام نے اس مکلف کے لئے جو اپنے حظوظ کے قصد کے لئے اسے طلب کرے، کئی دلائل دیئے ہیں۔ اسی لئے آپ نے ولایت کے طالب کو ولایت سے منع کیا ہے۔ اور جب ہم اس مسبب میں غور کرتے ہیں تو وہ اس بات کا فیصلہ کر دیتا ہے کہ کبھی شرعی مطلوب غیر مطلوب بھی بن جاتا ہے بلکہ مباح بھی غیر مباح ہو جاتا ہے۔ لہٰذا بہتر یہی ہے کہ مسبب کے قصد کا التزام نہ کرے۔ یعنی مسبب کی طرف قصد بعض دفعہ اس کے لازم ہونے والے کے فائدے کے لئے مضر ہوتا ہے اور یہ استدلال میں ترقی ہے کہ وہ لازم ہیں۔

اس سے ناپسندیدہ امور پیدا ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی توفیق سے عنقریب ذکر آئے گا۔ بلکہ آپ نے مباح امور میں ایسی باتوں کو ملحوظ رکھا اور فرمایا۔

ما جاءك من هذا المال وانت غير مشرف فخذه۔[۱]

اگر کوئی ایسا مال تجھے دے جس کی تو توقع نہ لگائے بیٹھا ہو تو اسے لے لے۔

آپ نے مال کو قبول کرنے کے لئے نفس کے توقع نہ لگائے رکھنے کی شرط لگائی جو اس بات کی دلیل ہے کہ طلب رکھتے ہوئے ایسا مال قبول کرنا اس حدیث کے خلاف ہے اور اس کی تفسیر ایک دوسری حدیث میں ہے:[۲]

من يأخذ مالاً بحقه يبارك له فيه ومن يأخذ مالاً بغير حقه فمثله كمثل الذي يأكل ولا يشبع۔

جو شخص اپنے حق کے ساتھ مال لیتا ہے تو اس کیلئے اس مال میں برکت دی جاتی ہے اور جو شخص بغیر حق کے مال لیتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہے جو کھاتا ہے مگر سیر نہیں ہوتا۔

اور اس کا اپنے حق کے ساتھ مال لینے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اللہ کا حق نہ بھولے۔ اور یہ بھی نفس کے لالچی نہ ہونے کی علامت ہے۔ اور اس کا بغیر حق کے مال لے لینا اس کے خلاف ہے۔ اور ایک دوسری روایت بھی اس معنی کو واضح کر دیتی ہے۔

نعم صاحب المسلم هو من اعطى منه المسكين واليتيم وابن السبيل[۳]

مسلمان کا وہ ساتھی کیسا اچھا ہے جو اپنے مال سے مسکین، یتیم اور مسافر کو دیتا ہے۔

یا جیسے آپ نے فرمایا۔

وانه من يأخذه بغير حقه كان كالذي يأكل ولا يشبع ويكون عليه شهيداً

اور وہ جو اپنے حق کے بغیر مال لیتا ہے تو وہ اس شخص کی طرح ہے جو کھاتا جائے اور سیر نہ ہو۔ اور وہ

---

[۱] بقایا حدیث یوں ہے وما لا فلا تتبعه نفسك اور جس مال کی حرص رکھے تو اس کے پیچھے نہ پڑ) اسے شیخین نے نکالا۔

[۲] اس حدیث کو الترغیب والترہیب میں یوں روایت کیا۔" اے حکیم (بن حزام) یہ مال سرسبز اور میٹھا ہے جس نے اسے قناعت سے لیا۔ اسے اس میں برکت دی جائے گی اور جس نے حرص سے لیا تو اس کے لئے کچھ برکت نہ ہوگی۔ اور وہ ایسا ہے کہ کھانا کھائے مگر سیر نہ ہو" اسے شیخین، ترمذی اور نسائی سے اختصار کے ساتھ روایت کیا۔

[۳] ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے، جسے تیسیر میں شیخین اور نسائی سے لمن اعطی کے لفظ سے روایت کیا۔

يوم القيامة[1] (ناحق مال) اس پر قیامت کے دن گواہ ہوگا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ اس امت کے قابل اعتبار بندوں نے اپنے آپ کو اس بات کا پابند بنایا کہ وہ اپنے اعمال کو حظوظ کی آمیزشوں سے آلودہ نہ ہونے دیں۔ حتیٰ کہ انہوں نے بعض اعمال صالحہ میں میلانِ نفس کو نفس کے مکر میں شمار کیا۔ اور انہوں نے تعارض اعمال اور ان کی ایک دوسرے پر فضیلت کے بارے میں یہ قاعدہ بنایا کہ افضل عمل وہ ہے۔ جس میں حظِ نفس شامل نہ ہو۔ یا اس سے طبیعت گراں بار نہ ہو۔ حتیٰ کہ ان کا کوئی عمل ایسا نہ تھا جس میں میلانِ نفس کی مخالفت نہ ہو۔ اور جو مذہب انہوں نے اختیار کیا وہ حجت ہے کیونکہ ان کا اجماع ہی اجماع ہے۔ اور یہ اسباب کے بارے میں مسببات سے صرفِ نظر کرنے کی صحت پر دلیل ہے۔ اور جب جبرئیلؑ نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے احسان کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا:۔

اَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ[2] كَاَنَّكَ تَرَاهُ فَاِنْ لَّمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَاِنَّهٗ يَرَاكَ۔ احسان یہ ہے کہ تو اللہ کی یوں عبادت کرے جیسے تو اسے دیکھ رہا ہے۔ اور اگر ایسا نہ کر سکے تو یقین رکھ کہ وہ تجھے دیکھ رہا ہے۔

اور بندے کا ہر فعل جو قانونِ شرعی کے تحت ہو وہ عبادت ہے۔ اور جو شخص اللہ کی یوں عبادت کرے کہ اس کا دل حاضر ہو۔ پھر جب اس کی عبادت میں حظِ نفس بھی شامل ہو جائے تو وہ اس سے چھپ جاتا ہے اور یہ عادت جاریہ کا تقاضا ہے کہ اس سے حظِ نفس کے سوا ہر چیز چھپ جائے۔ اور یہ وہی معنیٰ ہیں جو اس کے اہل لوگوں، جیسے غزالیؒ وغیرہ نے بیان کئے ہیں۔ اندریں صورت مسببات کی طرف متوجہ ہونا مشروع اسباب میں داخل ہونے کے لئے کوئی شرط نہیں ہے۔ اور یہ طریقہ اسبابِ ممنوعہ میں بھی ویسے ہی لاگو ہوتا ہے جیسا کہ اسباب مشروعہ میں ہوتا ہے۔ اور جزا و سزا[3] کے لاگو ہونے پر مسبب کی طرف عدم التفات کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ بات تو اس طرف راجع ہے کہ مسبب کا اظہار اس کے سبب کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور سبب ہی اس کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ لہٰذا اس مسبب کو کوئی شے بھی ختم نہیں کرتی الّا یہ کہ بالخصوص سبب سے کوئی شرط یا جزءِ اصلی یا تکمیلی فوت ہو جائے۔

---

[1] گذشتہ حدیث کا بقایا حصہ۔

[2] اس حدیث کا کچھ حصہ بخاری نے ابوہریرہ سے روایت کیا اور دوسرا باقی حصہ بخاری کے سوا پانچوں نے روایت کیا۔ جیسا کہ تیسیر میں درج ہے۔

[3] یعنی باوجودیکہ وہ دونوں مسببات سے ہیں وہ بندے پر ان دونوں کی طرف قصد کے بغیر لاگو ہوتے ہیں۔

چوتھا مسئلہ

اسباب کا وضعی ہونا، مسببات کی طرف واضع یعنی شارع کے قصد کو مستلزم ہے۔ اور مندرجہ ذیل امور اس پر دلیل ہیں۔

پہلا یہ ہے کہ اہل دانش نے یہ طے کر دیا ہے کہ اسباب فی نفسہ محض موجود ہونے کی بنا پر اسباب نہیں ہوتے بلکہ وہ اسباب اس حیثیت سے ہیں کہ ان سے دوسرے امور پیدا ہوتے ہیں۔ پھر جب یہی بات ہے تو اسباب کے وضع ہونے کے قصد سے لازم آتا ہے کہ یہی قصد ان مسببات کی طرف ہو جو ان اسباب سے پیدا ہوتے ہیں۔

دوسرا یہ ہے۔ کہ شرعی احکام تو مصالح کے حصول اور مفاسد کے دفعیہ کے لئے بنائے گئے ہیں۔ اور یہ دونوں چیزیں بلاشبہ مسببات ہیں۔ پھر جب ہمیں معلوم ہو گیا کہ اسباب کے احکام مسببات ہی کے لئے دیئے گئے ہیں تو پھر اسباب کا قصد حقیقتاً مسببات ہی کا قصد ہو گا۔

تیسرا یہ ہے کہ اگر اسباب کے ساتھ مسببات کا قصد نہ ہوتا۔ تو ان کی وضع اسباب کی سی نہ ہوتی۔ بلکہ انہیں اسباب فرض کر لیا جاتا۔ اب چونکہ وہ وضع کئے گئے ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ وہ اسباب ہوں۔ اور اسباب تو صرف مسببات کے لئے ہوتے ہیں تو اسباب کو وضع کرنے والا ایک حیثیت سے مسببات ہی کے وقوع کا ارادہ رکھتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ شارع کے نزدیک وضع کا مقصود اسباب ہیں تو لازم ہے کہ مسببات کا بھی ایسا ہی معاملہ ہو۔

ایک اعتراض اگر یہ کہا جائے یہ کیسے ممکن ہے جبکہ پہلے کہا جا چکا ہے کہ احکام کا تعلق اسباب سے ہے اور شارع کے نزدیک مسببات مقصود نہیں ہیں۔

ۡ ان مقدمات میں غور فرمایئے تاکہ آپ کو معلوم ہو کہ مصنف کو اپنی غرض کے لئے کس چیز کی ضرورت ہے اور کس کی نہیں ہے اور کیا اس کے اس قول کی حاجت باقی رہ جاتی ہے و اذا ثبت هذا الخ جبکہ پہلے سے یہ کہہ چکے ہیں کہ اسباب کے واضع (یعنی شارع) نے ایک پہلو سے مسببات ہی کے وقوع کا قصد کیا ہے؟ کیا یہ وہی مطلوبہ دعویٰ نہیں؟ لیکن مصنف نے اسے مقدمہ بنا کر اس پر اپنے قول واذا ثبت هذا الخ کو ترتیب دے دیا۔ اور کیا مسببات کے وضع کرنے کے قصد کے معنی کسی طرح مسببات کے وقوع پذیر ہونے کے قصد کے معنی سے کچھ زائد ہیں؟

جواب اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں قسم کے قصد آپس میں مختلف ہیں۔ جو پہلے گزر چکا ہے وہ اس معنی میں ہے کہ شارع علیہ السلام نے اسباب کے ساتھ تو تکلیف کا قصد کیا ہے لیکن مسببات میں تکلیف کا قصد نہیں کیا۔ کیونکہ مسببات بندوں کے بس سے باہر ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور یہاں مسببات کی طرف قصد کا صرف یہ معنی ہے کہ شارع علیہ السلام ان اسباب کی بنا پر مسببات کے وقوع کا قصد رکھتے تھے اور اسی لئے آپ نے اسباب کو اپنانے کا حکم دیا۔ اس حکم میں یہ بات نہیں کہ جو کچھ ان اسباب کا مقتضیٰ (مسبب) ہے۔ وہ بھی اس تکلیفی حکم کے تحت داخل ہے۔ اور یہاں مقصد کا اقتضا صرف مسبب کا وقوع پذیر ہونا ہے۔ لہٰذا ان دونوں حکموں میں کوئی تناقض نہیں۔

اور دوسری وجہ[1] یہ ہے کہ اگر ایک ہی چیز پر دو قصدوں کا وارد ہونا فرض کر لیا جائے تو بھی یہ محال نہیں جبکہ ان دونوں کا اعتبار مختلف ہو۔ جیسا کہ ایک مقرر کردہ گھر میں نماز کے بارے میں امر و نہی کے ایک ساتھ قصد کا وارد ہونا دو اعتباروں سے ہے اور ما حصل یہ ہے کہ دو اصلیں ہمیشہ ایک دوسری کو پرے ہٹانے والی نہیں ہوتیں۔

پانچواں مسئلہ

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ مسبب کی طرف قصد لازم نہیں ہوتا تو پھر مکلف کو علی الاطلاق مسبب کا قصد چھوڑ دینا چاہیئے، مگر اس کی طرف مکلف کا قصد ہوتا بھی ہے پہلی صورت کے متعلق جو کچھ گزر چکا ہے[2] وہی اس پر دلالت کرتا ہے۔

جب آپ کو کہا جائے کہ آپ اپنی گزران کے لئے زراعت یا تجارت وغیرہ کیوں کرتے ہیں؟ تو آپ کہیں گے "اس لئے کہ مجھے شارع علیہ السلام نے ان اعمال کی طرف رغبت دلائی ہے، لہٰذا میں ان احکام کے مطابق عمل کرتا ہوں۔ جو مجھے حکم دیا گیا ہے جیسا کہ شارع نے مجھے نماز ادا کرنے، روزہ رکھنے، زکوٰۃ

---

[1] یہ تو اپنے قبل کو لازم ہے کوئی نئی چیز نہیں۔ کیونکہ ہر دو قصدوں کا تباین صرف اس صورت میں ہوتا ہے کہ وہ ایک ہی اعتبار سے وارد نہ ہوں۔

[2] یعنی تیسرے مسئلہ کے دلائل ہیں کیونکہ جب وہ لازم نہ ہوگا تو اس کے لئے اس کا ترک ہوگا۔

دینے، حج کرنے اور ایسے ہی دوسرے اعمال کا حکم دے کر مجھے ان کا پابند بنایا گیا ہے"۔ پھر اگر آپ سے کہا جائے کہ "شارع نے مصالح کی خاطر کسی کام کے کرنے یا اس سے رکنے کا حکم دیا ہے"۔ تو آپ کہیں گے کہ "ہاں۔ لیکن یہ بات اللہ تعالےٰ پر موقوف ہے مجھ پر نہیں۔ میری ذمہ داری تو صرف اسباب کو اپنانا ہے۔ مسببات کے حصول کی ذمہ داری مجھ پر نہیں۔ میں اپنا قصد اسی طرف پھیرتا ہوں جو میرے لئے بنایا گیا ہے اور جو میرے لئے نہیں اسے اس کے سپرد کرتا ہوں جس کے لئے وہ ہے"۔

مزید جو بات اس پر دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ سبب بنفسہٖ فاعل نہیں۔ بلکہ وہ تو صرف مسبب کا اپنے پاس وقوع کا سبب بنتا ہے اپنے ساتھ نہیں۔ پھر جب مکلف سبب بنتا ہے تو اللہ ہی سبب کا بھی پیدا کرنے والا ہے۔ بندہ تو صرف اسے اپنانے والا ہے۔

وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ۔ (۳۷/۹۶) — اور اللہ ہی نے تمہیں پیدا کیا اور اس کو بھی جو تم کرتے ہو۔

اَللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَّهُوَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ وَّكِيْلٌ۔ (۳۹/۶۲) — اللہ ہر چیز کو پیدا کرنے والا ہے۔ اور وہی ہر چیز پر نگران ہے۔

وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ (۷۶/۳۰) — اور تم وہی کچھ چاہتے ہو جو اللہ چاہتا ہے۔

وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰىهَا۔ (۹۱/۷) — اور انسان کی قسم، اور جس نے اس (کے اعضا) کو برابر کیا۔ پھر اس کو بدکاری (سے بچنے) اور پرہیزگاری (اختیار کرنے) کی سمجھ دی۔

اور حدیث عدویٰ[1] میں ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

فَمَنْ اَعْدَى الْاَوَّلَ؟ — پہلے اونٹ کو کس سے بیماری لگی تھی۔

---

[1] حدیث کا کچھ حصہ جسے شیخین نے روایت کیا اور بخاری میں لفظ یوں ہیں:۔

لاعدوی ولاصفر ولاهامة. فقال اعرابي يارسول الله فما بال ابلي يكون في الرمل كانها الظباء فياتي البعير الاجرب فيدخل بينها فيجربها قال فمن اعدى الاول؟

نہ چھوت ہے نہ صفر نہ ہامہ۔ ایک اعرابی کہنے لگا۔ اے اللہ کے رسول! میرے اونٹوں کا کیا حال ہے جو ریت میں ہرنوں کی طرح (چست وچالاک) ہوتے ہیں۔ پھر ایک خارشی اونٹ آکر ان میں داخل ہو جاتا ہے اور ان کو خارشی بنا دیتا ہے! آپ نے فرمایا! بھلا پہلے اونٹ کو کس سے بیماری لگی تھی؟

اور طاعون والی حدیث میں حضرت عمرؓ نے فرمایا :-

نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللّٰہِ اِلٰی قَدَرِ اللّٰہِ — ہم اللہ کی تقدیر سے، اللہ کی تقدیر ہی کی طرف بھاگتے ہیں۔

یہ آپ نے اس وقت فرمایا جب عمرو بن عاص نے آپ سے کہا تھا :-

اَفِرَارًا مِّنْ قَدَرِ اللّٰہِ — کیا اللہ کی تقدیر سے فرار ہے ؟

اور حدیث میں ہے [1]

جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا ھُوَ کَائِنٌ فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلٰی اَنْ یَّحْظُوْکَ شَیْئًا لَمْ یَکْتُبْہُ اللّٰہُ لَکَ لَمْ یَقْدِرُوْا عَلَیْہِ — جو کچھ ہونے والا ہے وہ لکھ کر قلم سوکھ گیا۔ اب اگر ساری خلقت جمع ہو کر تمہیں وہ چیز دینا چاہیں جو اللہ نے تمہارے لئے نہیں لکھی تو وہ اس پر قادر نہیں ہو سکتے اور اگر کوئی تم سے روکنا چاہیں جو تیرے لئے اس نے لکھی ہے تو وہ ایسا بھی نہیں کر سکتے۔

اور اس پر فیصلہ کن دلائل موجود ہیں۔ اور جب یہ صورت حال ہو تو سبب کے فعل میں مسبب کی طرف التفات بے اتفاقی کو ہی زیادہ کرتی ہے [2]۔ کیونکہ مسبب کبھی ہو جاتا ہے کبھی نہیں ہوتا۔ جبکہ عام دستور کے مطابق اسے ہونا ہی چاہیئے۔ گویا اس کا ہونا اللہ کی قدرت کے تابع ہوتا ہے جو اس کے مطابق کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ عادات کی گزرگاہ میں یہ انقطاع [3] ہی اس بات پر دلیل ہے۔ مزید براں شرع میں کوئی بھی ایسی واضح دلیل موجود نہیں جس میں مسبب کے قصد کا مطالبہ ہو۔

ایک اعتراض پھر اگر یہ کہا جائے کہ [4] شارع نے مسببات اور ان کی طرف قصد کیا ہے جو اس بات پر دلیل ہے کہ مکلف سے قصد مطلوب ہے۔ ورنہ شارع کے قصد کے لئے مکلف کی وسعت کے مطابق تکلیف کے قصد کے کچھ معنی نہیں نکلتے۔ جب یہ اس کے مخالف ہو تو تکلیف درست نہ

---

[1] اس حدیث کا کچھ حصہ ترمذی نے روایت کیا اور اسے صحیح کہا۔ اس کے الفاظ میں بعض اختلاف ہیں۔

[2] یعنی مسبب کے وجود میں لانے یا نہ لانے کے پہلو سے۔

[3] کئی سبب ایسے پائے جاتے ہیں جن کے مسبب نہیں پائے جاتے۔ اور کئی مسبب اپنے عادی سبب کے بغیر بھی پائے جاتے ہیں۔ اور یہ فرق عادات اللہ ہی کے لئے ہیں۔

[4] یہ اشکال چوتھے مسئلہ پر مبنی ہے۔ اور اسی سے اس موجودہ مسئلہ کے آغاز میں اس کی بناوٹ کی عمدگی معلوم ہو سکتی ہے۔

ہوگی جیساکہ اس کتاب میں اس کے مقام[1] پر اس کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ ہاں اگر مطابق ہو تو درست ہے۔ پھر جب ہم نے یہ فرض کر لیا کہ یہ مکلف مسببات کا قصد کرنے والا نہیں، اور ہم یہ بھی فرض کر چکے ہیں کہ یہی شارع علیہ السلام کا مقصود ہے تو اس میں تضاد واقع ہو گیا۔ اور ہر وہ تکلیف جو قصد کے خلاف[2] ہو جس میں کہ شارع نے قصد کیا ہو۔ وہ باطل ہوگی۔ جیساکہ واضح ہو چکا ہے۔ تو یہ معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔

اعتراض کا جواب

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو صرف اس صورت میں لازم ہوگا جب ہم یہ فرض کر لیں کہ شارع نے تکلیف کے ساتھ مسببات کے وقوع پذیر ہونے کا قصد کیا ہے جیساکہ اسباب کے معاملہ میں شارع کا قصد ہے۔ حالانکہ یہ بات ایسی نہیں۔ جیساکہ گزر چکا ہے کہ مسببات کے ساتھ تکلیف نہیں دی گئی۔ شارع کا قصد تو صرف پیدائش میں جاری دستور کے رابطہ کے مطابق مسببات کا وقوع پذیر ہوتا ہے۔ اور مسببات کی پیدائش مکلف کے اسباب میں کوشش کرنے کے نتیجہ میں ہوتی ہے۔ تاکہ نیک بخت نیک اور بد بخت، بد بخت بن جائیں۔ اندریں صورت مسببات کے وقوع پذیر ہونے کے لئے شارع کے قصد کا تکلیفی قصد کے ساتھ کچھ رابطہ نہیں رہتا۔

تو مکلف کا اس کی طرف قصد لازم نہیں ہوتا الّا یہ کہ اس پر کوئی دلیل قائم ہو۔ جب کہ اس پر کوئی دلیل نہیں۔ بلکہ یہ درست ہی نہیں[3] کیونکہ مسبب کی طرف قصد کا معنی دوسرے کے فعل کی طرف قصد ہے اور کوئی شخص بھی ایسے قصد کو جو دوسرے کے فعل سے واقع ہونے والا ہو لازم قرار نہیں دے سکتا۔ کیونکہ وہ غیر کے فعل کا مکلف نہیں۔ تو وہ اسی کا مکلف ہے جو اس کا فعل ہے اور وہ بالخصوص سبب ہے، اور یہی وہ چیز ہے جس کا قصد اس پر لازم ہے اور اسی قصد کا اس سے مطالبہ ہے۔ البتہ اس میں اعتبار شارع کے قصد کی موافقت کا ہے۔

---

[1] کتاب المقاصد، قصد الشارع کی چوتھی قسم میں ہے۔

[2] سوال میں حقیقت کو چھپا کر اور مزین کر کے مصنف نے یوں بنایا ہے کہ مکلف کے لئے شارع کے قصد کے علاوہ کوئی قصد نہیں۔ پھر ساتھ ہی یہ بھی فرض کر لیا ہے کہ مکلف کا مسببات میں مطلقاً قصد نہیں ہوتا۔ نہ موافقت میں اور نہ مخالفت میں۔

[3] یعنی مکلف کے قصد کا لازم ہونا۔ اور اس کے دلائل پہلے گزر چکے ہیں۔ اور یہ جائز نہیں کہ ضمیر نفس قصد پر لوٹے کیونکہ جو بات یہاں دلالت کرنے والی ہے وہ سود مند نہیں۔ نیز مسبب کے قصد کی صحت پر آنے والے دلائل مخالفت کرتے ہیں کیونکہ بعد میں مصنف کا قول یہ ہے کہ اس کی طرف قصد لازم ہوتا ہے اور یہ اس کی تائید کرتا ہے جو ہم نے ثابت کیا ہے۔

فصل

اور جو قصد مکلف کے لئے مسبب کی طرف ہے وہ یوں ہے کہ جب آپ سے کہا جائے "آپ کام کاج کیوں کرتے ہیں"؟ تو آپ کہیں گے۔ "تاکہ میں اپنی صحت کو برقرار رکھوں اور اپنی اور اپنے بال بچوں کی زندگی بحال رکھ سکوں۔ یا اسی قسم کی دوسری مصلحتیں بتلائیں گے جو اس سبب سے وجود میں آتی ہیں۔ تو ایسا قصد جب سبب بننے کے قریب ہو جائے تو درست ہے۔ کیونکہ یہ عادات جاریہ ہی کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

اَللّٰهُ الَّذِىْ سَخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ لِتَجْرِىَ الْفُلْكُ فِيْهِ بِاَمْرِهٖ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ۔ (۴۵/۱۲)

اور اللہ وہ ہے جس نے تمہارے لئے سمندر کو مسخر کر دیا۔ تاکہ اس کے حکم سے اس میں کشتیاں چلیں اور تاکہ تم اللہ کا فضل تلاش کرو۔

نیز فرمایا۔

فَانْتَشِرُوْا فِى الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (۶۲/۱۰)

زمین میں بکھر جاؤ اور اللہ کا فضل (یعنی رزق) تلاش کرو۔

لہ گویا اللہ تعالیٰ نے مثال کے طور پر یوں فرمایا کہ زمین میں پھیل کر اسباب کا سہارا لیتے ہوئے اس کے فضل اور رزق کا قصد کرو۔ اور وہ سبب کے ساتھ مسبب کی طرف قصد ہے اور جب یہی بات اللہ تعالیٰ کے احسان جتلانے کے مقام پر ہو تو وہ اپنے ظاہر پر باقی رہے گی کیونکہ احسان جتلانا تو اسی چیز میں ظاہر ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کا فعل ہو۔ جس میں دوسرے کا کچھ دخل نہ ہو۔ اور یہ بات صرف مسبب میں ہی ہوتی ہے سبب میں نہیں ہوتی۔

اگر کوئی کہے کہ جس چیز کو فضل کی طرف قصد سے تعبیر کیا گیا ہے وہ تو مسبب ہی ہے جو احسان جتلاتے کے مقام پر سبب سے متصل یا اس پر مرتب ہوتا ہے تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ سبب کے ساتھ مسبب کا قصد کرنا درست ہے تو بات واضح ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں مسبب کا قصد ہے سبب کا قصد نہیں اور مجازاً اسے مسبب کے قصد سے تعبیر کیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر وہ مجازاً ہوتا اور حقیقتاً اس سے مسبب مقصود نہ ہوتا تو اس کے مدعا پر دلالت نہ کرتا اگرچہ احسان جتلانے کے مقام میں ہوتا۔ جب کہ ہم نے فرض کر لیا ہے کہ وہ اس حالت میں احسان جتلانے کا مقام ظاہر کرتا ہے۔

پھر اس حیثیت سے کہ سبب کی طرف قصد کا، فضل کی طرف قصد سے اعتبار کیا جائے تو وہ قصد کمائی کرتا ہے۔ اور احسان جتلاتے کے اسلوب بیان سے بلا انکار اس قصد کی صحت کا پتہ چل جاتا ہے اور یہ اخروی امور میں بھی ایسے ہی جاری ہے جیسے دنیوی امور میں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللّٰهِ وَيَعْمَلْ [1] صَالِحًا نُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ۔ (۶۵/۱۱)

اور کوئی اللہ پر ایمان لائے اور نیک عمل کرے تو ہم اسے باغوں میں داخل کریں گے۔

اور اس سے ملتی جلتی دوسری آیات ہیں جن سے سبب کے ساتھ مسبب کی طرف قصد کی صحت جائز قرار پاتی ہے۔ علاوہ ازیں ماحصل تو صرف یہ ہے کہ وہ اس سبب سے جو اللہ نے اسے مہیا کیا ہے رزق تلاش کرے۔ تو یہ بات اللہ پر اعتماد اور اس کی طرف پناہ لینے کی طرف راجع ہے کہ وہ اسے سبب کے ذریعہ رزق دیتا ہے جس سے وہ اس کے حکم کو قائم رکھتا اور اپنی حالت کو درست رکھتا ہے۔ اور اس میں شرعاً کچھ قباحت بھی نہیں ہے۔ یہ اس لئے کہ شریعت ہی سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بندوں کے مصالح کے لئے بنائی گئی ہے۔ تو جو تکلیف بھی ہے وہ یا تو بگاڑ کو دور کرنے کے لئے ہوگی یا مصلحت کے حصول کے لئے اور یا پھر ایک ساتھ ان دونوں کے لئے۔ تو جو کچھ بھی ان کے تحت داخل ہے وہ اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ جو کچھ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ لہٰذا اس میں شارع کے قصد کی مخالفت نہیں، اور جس چیز سے روکا گیا ہے وہ صرف یہ ہے کہ وہ شارع کے قصد کے خلاف [2] قصد کرے مع ہذا اس قصد پر شارع کے مقصود کے علاوہ کوئی عمل مبنی نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی اس سے کوئی مخالف معاملہ لازم آتا ہے۔ تو جب فعل بھی [3] موافق شروع ہو اور قصد بھی

---

[1] اس میں کوئی بات ایسی نہیں جو مکلف کے قصد پر دلالت کرے۔ لیکن آیت انتشروا، وابتغوا، اور ولتبتغوا۔ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کو ظاہر کرتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:-

إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتٰبَ اللّٰهِ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ (۳۵/۲۹) وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کی کتاب پڑھتے اور نماز قائم کرتے ہیں۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:-

اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ الَّيْلِ سَاجِدًا (۳۹/۹) یا وہ شخص جو رات کی گھڑیاں سجدہ کرتے ہوئے ۔۔۔۔

اخروی امور میں مسبب کے قصد کی صحت پر واضح دلیلیں ہیں۔

[2] یہ مصنف کے قول پر ہمارے حاشیے کی تائید کرتا ہے جو گزر چکا ہے۔ یعنی ہر وہ تکلیف جس میں شارع کے قصد کی مخالفت ہو وہ باطل ہے۔

[3] جو کچھ مکلف کے قصد کی موافقت یا مخالفت میں آتا ہے۔ یہ اسی طرف اشارہ کرتا ہے اور اس کا عمل چوتھی نوع کے چھٹے مسئلہ میں مذکور ہے۔

توسب کچھ ہی موافق ہے۔

ایک اعتراض پھر اگر کہا جائے کہ کیا یہی دونوں پہلو[1] عادات اور عبادات کے تمام احکام میں سبب بن سکتے ہیں یا نہیں؟ کیونکہ جو کچھ بادی النظر میں ظاہر ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ مسبباب کا قصد عادات میں لازم ہے کیونکہ اس میں مصلحتوں کی وجوہ ظاہر ہیں بخلاف عبادات کے کہ وہ مفہوم کے لحاظ سے معقولات پر مبنی نہیں ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جو مسببات کی طرف بے توجہی کا سبب بن جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں دلیل سے ثابت شدہ کے معنی مصالح یا مفاسد کی جنس کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور یہ چیزیں عادیات میں ظاہر اور عبادات میں غائب ہوتی ہیں۔ اور جب یہ صورت ہو تو عادیات میں مسببات کی طرف التفات اور قصد معتبر ہوتا ہے۔ بالخصوص مجتہدین، کیونکہ مجتہد علتوں کی تلاش کرنے اور اس میں غور و فکر کرنے سے اپنے اجتہاد کے دائرہ کار کو وسیع کر لیتا ہے۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو مصالح کے موافق احکام جاری کرنے میں وہ مستقیم نہیں رہ سکتا الا یہ کہ وہ نص یا اجماع کے ساتھ ہو۔ لہٰذا قیاس باطل ہو جاتا ہے اور یہ بات صحیح نہیں۔ پس معانی میں غور و فکر ضروری ہے کیونکہ احکام انہیں سے اخذ کئے جاتے ہیں اور معانی ہی احکام کے مسببات ہوتے ہیں۔ رہیں عبادات تو جب ان کا مخصوص مفہوم ظاہر نہ ہو رہا ہو اور اس میں نصوص کے مقتضیٰ کی طرف رجوع کرنا پڑے تو ایسی صورت میں شارع کے مقصود پر ترک التفات کا قاعدہ ہی لاگو ہوگا۔ اور مقلد کے لئے بالنسبت یہ دونوں باتیں برابر ہیں خواہ حق کو ثابت کرے یا مسببات کی طرف توجہ ہی نہ کرے الا یہ کہ جو کچھ شرعی کاموں کی سرانجام دہی کے دوران اسے عادتاً معلومات اور ادراکات حاصل ہوں۔

اعتراض کا جواب اس کا جواب یہ ہے کہ التفات کے بارے میں نفی و اثبات دونوں امور برابر ہیں اس لئے کہ جب مجتہد حکم کی علت پر غور کرتا ہے تو مشروع مصلحت کے وقوع کی خاطر جس جگہ وہ ایسی علت دیکھتا ہے اس پر وہی حکم لگا دیتا ہے یہ اس کی خاص[2] نکر ہوتی ہے۔

---

[1] ان دونوں سے مراد مکلف کا قصد یا عدم قصد ہے قطع نظر اس سے جو ان دونوں کے بارے میں عدم لزوم کے اعتبار سے پہلے گزر چکا ہے کیونکہ مصنف عنقریب عادیات میں قصد کے لازم ہونے پر اور عبادات میں قصد نہ ہونے کے لزوم پر اپنے سوال کی بنیاد رکھے گا۔

[2] یعنی مجتہد علتوں کے محل تلاش کرتا ہے تاکہ جو حکم اصل میں ہے وہی حکم ان پر ثابت کرے۔ اور یہ نظری کام ہے اور وہ فرع جو اس نے استنباط سے معلوم کی ہے اس میں اس کے عمل کو کچھ دخل نہیں ہوتا۔ اور جب وہ اس پر عمل پیرا ہونا چاہے تو مسبب پر توجہ یا عدم توجہ کے لحاظ سے مجتہد اور مقلد دونوں برابر ہوتے ہیں۔

اور عمل کے ساتھ اس کے حصول کا قصد یا عدم قصد باقی رہ جاتا ہے جس کی طرف سے بالنسبت خاموشی اختیار کی گئی ہوتی ہے۔ تو جب کبھی وہ عمل کرنے والا ہوتا ہے تو قصد کر لیتا ہے اور کبھی نہیں کرتا۔ اور اپنے اجتہاد کے دوران دونوں صورتوں میں کوئی بات بھی فوت نہیں ہوتی۔ جیسے کہ مقلد میں دونوں باتیں برابر ہوتی ہیں۔ تو جب وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ قول سنتا ہے[1]

لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ ۔ قاضی غصّہ کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔

تو وہ فیصلہ نہ کرنے کی علت پر غور کرتا ہے تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ وہ غصب ہے اور اس کی حکمت وہ ذہنی تشویش ہے جو فریقین مقدمہ میں دلائل پر پوری توجہ میں آڑے آتی ہے۔ پھر غصہ کے ساتھ، ایسی ہی دوسری چیزیں۔ مثلاً بھوک کی شدت یا سیری کی زیادتی یا درد وغیرہ، جو ذہنی تشویش پیدا کرتی ہیں، اس حکم میں جا ملتی ہیں تو جب وہ اپنے آپ میں فیصلہ کرنے کے دوران کوئی ایسی چیز دیکھے تو نہی کے اقتضا کے مطابق فیصلہ نہ کرے۔ پھر اگر وہ محض نہی کے نہی ہونے کی بنا پر قصد کرے اور اس حکمت کی طرف توجہ نہ کرے جس کی وجہ سے اسے فیصلہ کرنے سے روکا گیا ہے تو بھی شارع علیہ السلام کا مقصود حاصل ہو جائے گا، اگرچہ قاضی نے اس کا قصد نہ کیا ہو۔ اور اگر وہ فریقین کے دلائل کو پورا طرح نہ سن سکنے کے مفسدہ کی بنا پر فیصلہ نہ کرنے کا قصد کرے اور بظاہر اسی طرف شارع کا قصد معلوم ہوتا ہے، تو بھی شارع کا مقصود حاصل ہو جائے گا۔ اس طرح گویا مسبب کی طرف قاضی کا قصد اور عدم قصد دونوں برابر ہو گئے۔ یہی صورت مقلد کی ایسے مسائل میں ہے جن میں وہ اعمال کی حکمت سمجھتا ہے۔ اور جو وہ نہیں سمجھتا تو وہ تمام اعمال میں بالنسبت عبادات کی طرح ہو گا اور اس نے جان لیا کہ عبادات ہر لحاظ سے دنیا و آخرت میں بندوں کی بھلائی کے لئے بنائی گئی ہیں۔ اگرچہ وہ اس کی تفصیل نہ جانتا ہو۔ اور دنیوی یا اخروی مسببات کی طرف قصد ہر لحاظ سے درست ہے خواہ یہ قصد ہو یا عدم قصد جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

چھٹا مسئلہ

جب سابقہ بیان ثابت ہو گیا تو اب اسباب میں داخل ہونے کے لئے مراتب دو قسموں میں بٹ جاتے

---

[1] عراقی کہتے ہیں کہ یہ حدیث ابوبکرہؓ سے مروی ہے اور متفق علیہ ہے۔ یہ تیسیر میں بدیں الفاظ مروی ہے۔
لا يحكم احد بين الاثنين وهو غضبان ۔ غصہ کی حالت میں کوئی شخص دو آدمیوں کے درمیان فیصلہ نہ کرے۔
اور کہا کہ اسے پانچوں نے نکالا ہے۔

ہیں۔ گویا اسباب کے ساتھ مسببات کی طرف التفات کے تین مرتبے ہیں۔

پہلا مرتبہ یہ ہے کہ وہ فاعل میں یوں داخل ہو گویا وہ مسبب کا فاعل یا اس کا پیدا کرنے والا ہے۔ تو یہ بات شرک ہے یا اس سے مشابہ ہے اور اللہ اس سے محفوظ رکھے۔ سبب بنفسہٖ فاعل نہیں ہوتا۔

وَاللّٰہُ خَالِقُ کُلِّ شَیْءٍ (۳۹/۶۲) — اور اللہ ہی ہر چیز کو پیدا کرنے والا ہے۔

وَاللّٰہُ خَلَقَکُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ (۳۷/۹۶) — اور اللہ ہی نے تمہیں پیدا کیا اور وہ کچھ بھی جو تم کرتے ہو۔

اور حدیث میں ہے۔

اَصْبَحَ مِنْ عِبَادِیْ مؤمن بِیْ وَکَافِرٌ[1] (الحدیث) — میرے بندوں نے اس حال میں صبح کی کہ میرے ساتھ ایمان لائے اور کفر کیا.....

کیونکہ ستاروں کے ساتھ ایمان لانے والا اللہ کے ساتھ کفر کرنے والا ہوتا ہے۔ جو ستاروں کو بنفسہٖ فاعل سمجھتا ہے۔ اور یہ ایسا مسئلہ ہے جس سے متکلمین نے صرف نظر کیا ہے۔

دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وہ سبب میں یوں داخل ہو کہ مسبب اس کی عادت میں داخل ہو۔ اور اسی سے متعلق پہلے سے کلام کیا جا رہا ہے۔ اور اس کا ماحصل یہ ہے کہ سبب کے ذریعہ مسبب کی طلب اس کے مستقل ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے موضوع ہونے کی وجہ سے ہے کہ وہ مسبب کا سبب ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ مسبب کے لئے کوئی سبب ہو۔ کیونکہ یہی اس کا عقلی تقاضا ہے ورنہ وہ سبب نہ ہوگا۔ اس انداز سے مسبب کی طرف توجہ کرنا اللہ تعالٰی کے اپنی پیدائش کے مقتضٰی سے باہر نہیں ہے اور نہ ہی اس کا سبب ہونا دا تعتہٗ اللہ تعالٰی کی قدرت کے منافی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالٰی کی قدرت سبب کے ہونے یا نہ ہونے دونوں صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔

---

[1] تیسیر میں ہے کہ اس حدیث کا بقیہ ترمذی کے سوا ہر چھ کی طرف منسوب ہے۔

فاما من قال مُطِرْنَا بِفَضْلِ اللّٰہ ورحمتہ فذٰلک مؤمن بی کافر بالکواکب، ومن قال مُطِرْنَا بنوءِ کذا وکذا فذٰلک کافر بی مؤمن بالکواکب — تو جس نے کہا کہ ہم پر اللہ کے فضل اور اسکی رحمت کی وجہ سے بارش ہوئی تو ایسے لوگ میرے ساتھ ایمان لائے اور ستاروں سے کفر کیا۔ اور جس نے کہا کہ ہم پر فلاں فلاں نچھتر کی وجہ سے بارش ہوئی تو ایسے لوگ میرے کافر ہوئے اور ستاروں پر ایمان لائے

اور اس میں آپ کے قول کافر کے بعد بی کا لفظ نہیں ہے بلکہ فقط بعد مومن کا لفظ ہے جیسا کہ ہم نے اسے اس کتاب کے وسطی حصہ میں ثابت کیا ہے۔ اور عنقریب مصنف اسے وضع الشیء لعینہ للافہام عن قصد الشارع کے ماتحت تیسرے مسئلہ میں بیان کریں گے۔ اس میں دو مقام پر اس روایت میں کلمہ بی ہے۔

لہٰذا سبب کا وجود مسبب کے لئے پیدا کرنے والا ہونے کی نفی نہیں کرتا۔ لیکن اس مقام پر اس کی طرف توجہ غالب ہوتی ہے، حتیٰ کہ مسبب کی غیر موجودگی موثر بھی ہوتی ہے اور ناگوار بھی۔ اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ سبب میں اس کے سبب ہونے کے حکم کی بنا پر فکر پر عادت غالب آجاتی ہے۔ اور اس کے موضوع ہونے کو نہیں دیکھا جاتا۔ اور اس کا موضوع ہونا بالفعل ہوتا ہے۔ بنفسہٖ وہ اس کا مقتضیٰ نہیں ہوتا۔ اور اسباب میں داخل ہونے کے سلسلہ میں پیدائش کے اکثر احوال ایسے ہی ہیں۔

تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ وہ سبب میں اس حیثیت سے داخل ہو کر مسبب کو وجود میں لانے والا اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ وہی مسبب ہے۔ ایسے مرتبہ والے کا عموماً عقیدہ یہ ہو جاتا ہے کہ مسبب اللہ تعالیٰ کی قدرت اور ارادہ سے ہی وجود میں آسکتا ہے خواہ کسی سبب کے ہونے کا حکم نہ بھی لگایا جائے۔ کیونکہ اگر سبب کا ہونا ہی درست تسلیم کر لیا جائے تو عقلی اسباب کی طرح اس سبب کا مسبب بھی کبھی خلاف نہ ہونا چاہیئے۔ پھر جب ایسا نہیں ہوتا تو سبب اوّل کی دلیل کے مطابق سبب کا رخ محض مسبب حقیقی کی طرف ہو جاتا ہے۔ اسی مقام پر سبب کا حکم لگانے والے[1] کے متعلق کہا جاتا ہے کہ:

"بھلا پہلا سبب کس چیز سے سبب بنا تھا۔" اور ایسے ہی موقع کے متعلق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

فَمَنْ اَعْدَی الْاَوَّلَ؟[2] پہلے (اونٹ) کو کس نے بیمار کیا (خارشی بنایا)؟

تو جب اسباب مسببات سمیت اللہ تعالیٰ کی قدرت میں داخل ہوں تو مسبب اللہ تعالیٰ ہوتا ہے نہ کہ سبب۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی حکومت میں کوئی دوسرا شریک نہیں۔ اور یہ سب کچھ علم کلام میں واضح ہو چکا ہے۔ اور ماحصل یہ ہے کہ مسبب میں سبب کا فی نفسہٖ سبب ہونا معتبر نہیں ہوتا بلکہ اس کا اعتبار اس پہلو سے ہوتا ہے کہ اس کا مسبب اللہ تعالیٰ ہے۔ اور یہی بات درست ہے۔

فصل

اور مسبب کی طرف توجہ نہ کرنے کے بھی تین مراتب ہیں۔ پہلا یہ ہے کہ مکلف سبب میں اس حیثیت سے

---

[1] اگر یہ اعتقاد رکھے کہ اگر سبب پایا جائے تو مسبب وجود میں آئے گا اور اگر سبب نہ ہو تو مسبب بھی نہیں ہوگا۔

[2] پانچویں مسئلہ میں گزر چکی ہے۔

داخل ہوکہ وہ بندوں کے لئے آزمائش اور امتحان ہے تاکہ یہ دیکھا جائے کہ وہ کیسے اعمال بجالاتے ہیں۔اس کے علاوہ کسی بات پر مکلف کی توجہ نہ ہونا چاہئیے۔ اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ بندوں کے اس دارابتلاو امتحان میں اسباب ومسببات وضع کئے گئے ہیں۔گویا سعادت وشقاوت کی طرف یہی راستہ ہے جو دو قسم کا ہے۔

پہلی قسم۔ جو کچھ بھی عقلوں کی آزمائش کے لئے بنایا گیا ہے۔ اور وہ یہ سارا جہان ہے[۱] اس لحاظ سے کہ جو کچھ اس میں نظر آتا ہے اور اس جہان کی صنعت اس ہستی پر دلالت چاہتی ہے جو اس جہان سے آگے ہے۔

دوسری قسم۔ جو کچھ نفوس کی آزمائش کے لئے بنایا گیا ہے۔ اور وہ بھی یہی سارا جہان ہے۔اس لحاظ سے کہ وہ بندوں کو نفع ونقصان پہنچانے والا ہے اور اس لحاظ سے بھی کہ وہ ان کے لئے مسخر بنا دیا گیا ہے۔ وہ جو کچھ تصرف کرنا چاہیں یہ جہان ان کے آگے بے دست وپا ہے۔تاکہ تضاد وقدر کے تحت لوگوں کے تصرفات کا ظہور ہو اور ان کے اعمال حکم شرع کے تحت چل سکیں اور اس طرح نیک روح نیک بخت اور بد روح بد بخت ہو جائے۔ نیز علم سابق (تقدیر) اور فیصلہ شدہ قضا کے تقاضے ظاہر ہوں جنہیں کوئی لوٹا نہیں سکتا۔کیونکہ اللہ تعالیٰ تو جہان والوں سے بے نیاز ہے۔ وہ اپنی اس صنعت میں وسائل وذرائع کا محتاج بھی نہیں۔لیکن اس نے اس جہان کو اس انداز سے بنایا ہے کہ اس میں بندوں کی آزمائش ہو۔ اور اس مفہوم پر بہت سے دلائل ہیں[۲] جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا :۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِي سِتَّةِ اَيَّامٍ وَّكَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا (۱۱/۷)

(اللہ) وہ ہستی ہے جس نے آسمان اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور اس کا عرش پانی پر تھا تاکہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون اچھے عمل کرتا ہے۔

اَلَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا (۶۷/۲)

اللہ وہ ذات ہے جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے کون اچھے عمل کرتا ہے۔

اِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْاَرْضِ زِيْنَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ

جو کچھ زمین میں ہے ہم نے اسے اس کی زینت بنا دیا ہے تاکہ ہم

---

[۱] یعنی مجملاً بھی اور مفصلاً بھی۔ اور اسی طرح جو کچھ اس جہان کے بعد ہے اس کے بارے میں بھی کہا جاتا ہے۔ اگرچہ ہر شخص کی تعریف پوری تفاصیل تک نہیں پہنچتی۔ الا یہ کہ جزئیات کلیات کے ساتھ مربوط ہوتی ہیں۔

[۲] جو کچھ مصنف پہلے ثابت کر چکے ہیں اس کے مطابق آزمائش پر عقول ونفوس کے لئے دلیل درست ہے۔

اَيُّهُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ۝ (۱۸/۷) لوگوں کو آزمائیں کہ ان میں کون اچھے عمل کرتا ہے۔

ثُمَّ جَعَلْنٰكُمْ خَلٰٓئِفَ فِى الْاَرْضِ مِنْ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ (۱۰/۱۴) پھر ہم نے ان کے بعد تمہیں زمین میں خلیفہ بنایا تاکہ دیکھیں کہ تم کیسے عمل کرتے ہو۔

ثُمَّ بَعَثْنٰهُمْ لِنَعْلَمَ اَىُّ الْحِزْبَيْنِ اَحْصٰى لِمَا لَبِثُوْٓا اَمَدًا ۝ (۱۸/۱۲) پھر ہم نے انہیں اٹھا کھڑا کیا تاکہ معلوم کریں کہ جتنی مدت وہ غار میں رہے دونوں جماعتوں میں سے اس کی مقدار کس کو خوب یاد ہے۔

وَتِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا۔ اِلٰى قوله وَيَعْلَمَ الصّٰبِرِيْنَ ۝ (۳/۱۴۰) اور یہ دن ہیں کہ ہم ان کو لوگوں میں بدلتے رہتے ہیں اور تاکہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو معلوم کرے جو ایمان لائے الیٰ قولہ ۔ اور صبر کرنے والوں کو جان لے۔

وَلِيَبْتَلِىَ اللّٰهُ مَا فِىْ صُدُوْرِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِىْ قُلُوْبِكُمْ ۝ (۳/۱۵۴) تاکہ اللہ جو کچھ تمہارے سینوں میں ہے اسے آزمائے اور جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے اسے خالص کردے۔

ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ (۳/۱۵۲) پھر تمہیں ان (کے مقابلے) سے پھیر دیا۔ تاکہ تمہاری آزمائش کرے۔

ان کے علاوہ اور بھی آیات ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اسباب کا بنانا صرف آزمائش کے لئے ہے تو جب صورت حال ایسی ہو تو ان اسباب کو قبول کرنے والا صرف اسی حیثیت سے قبول کرتا ہے جو کچھ ان اسباب کے متعلق تحقیق ہو چکا ہے اور یہی صحیح بات ہے اور ایسا قصد رکھنے والا اللہ کا عبادت گزار ہے کیونکہ اس نے اسی سے سبب تلاش کیا ہے۔ اس لئے کہ جب وہ اذن سے اسی چیز میں سبب ڈھونڈے گا جس میں اسے اجازت دی گئی ہے تو اس میں اللہ تعالیٰ ہی کی عبودیت ظاہر ہوگی۔ وہ اس کے مسببات کی طرف متوجہ ہونے والا نہیں اگرچہ وہ اسباب اس کے ساتھ چل رہے ہوں۔ گویا وہ تمام خالص عبادات کے لئے اسباب تلاش کرنے والے کی طرح ہے۔

• **دوسرا مرتبہ** یہ ہے کہ وہ اسباب کی طرف التفات سے الگ ہو کر قصد کے حکم سے سبب میں داخل

لہ اس آیت کا ماحصل اللہ تعالےٰ کے اس قول کی طرف راجع ہے کہ لوگوں کے تصرفات قضا و قدر کے حکم کے تحت ظاہر ہوتے ہیں۔ اور یہ آیت اور اس کے بعد کی آیات ماسوائے آخری آیت کے اللہ تعالےٰ کے اس قول کی طرف لوٹتی ہیں کہ لوگوں کے تصرفات علم سابق (پہلے سے لکھی ہوئی تقدیر) کے مطابق ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

ہو اس حقیقت سے کہ وہ نئے پیش آنے والے امور ہیں جو مسببات کی طرف التفات سے زائد ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ عبادت میں معبود کا اکیلا ہونا، کہ اس میں کسی کو شریک نہ کیا جائے، اور اس بات پر اعتماد رکھنا کہ عبادات میں اللہ کا شریک بناتا ــــــــ توحید خالص سے نکلنے کے مترادف ہے کیونکہ اس طرف توجہ باقی رکھنا تمام تر محدثات کے ساتھ باقی ہونا اور اغیار کی طرف جھکنا ہے۔ اور یہ شریک ہونے کی ایک خفیف سی شکل ہے۔ اور یہ بھی اپنے مقام پر درست ہے اور شریعت میں شرک کی نفی پر جو دلائل ہیں وہ اس پر شہادت ہیں۔ جیسے کہ اللہ تعالٰے کا ارشاد ہے:۔

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا۔ (۱۸/۱۱۰)

تو جو کوئی اپنے پروردگار سے ملاقات کی امید رکھتا ہے اسے چاہیئے کہ نیک عمل کرے اور اس کی عبادت میں کسی کو شریک نہ بنائے۔

نیز اللہ تعالٰے کا ارشاد ہے:۔

فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ۔ اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ (۳۹/۲)

تو خدا کی عبادت کرو (یعنی) اس کی عبادت کو شرک سے خالص کر کے کرو۔ دیکھو خالص عبادت اللہ ہی کے لئے (زیبا) ہے۔

اور جو کچھ بھی اس باب سے متعلق ہے۔ اسی طرح وہ دلائل جو اللہ رب العالمین کے لئے توجہ میں خلوص کا مطالبہ کرتے ہیں۔ ان سب باتوں سے عبودیت اور توجہ کے خلوص کے بارے میں یہی معنی نکلتے ہیں۔ گویا اس مرتبہ والا موضوعہ اسباب کے ساتھ اللہ تعالٰے کا عبادت گزار ہوتا ہے۔ جو ایک لحاظ سے ان اسباب کو نظر انداز کر دیتا ہے اور یہ چیز مسببات میں نظر کرنے سے زائد ہے۔ وہ ان اسباب کی طرف صرف اس حیثیت سے رجوع کرتا ہے۔ کہ ان کو سبب بنانے والے اور وضع کرنے والے (یعنی اللہ تعالٰے) نے میرے لئے وسیلہ بنایا ہے اور میں ان سے مقام قرب تک ترقی کر سکتا ہوں۔ وہ اس میں بالخصوص اسباب پیدا کرنے والے کا ملاحظہ کرتا ہے۔

تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ وہ مسبب میں محض شرعی[1] اذن کے حکم کے ساتھ داخل ہو۔ اور کسی طرف اس کی نظر

---

[1] یہ اور اس کے بعد والا قول اور ابتلاء سے متعلق قول اس فصل میں پہلے معنی کی طرف اشارہ ہے اور مصنف کا قول "اس کی توجہ میں خلوص کا مقتضٰی ہے۔ یہ اس فصل میں دوسرے معنی ہیں۔ اور مصنف کا قول" اور یہ ظاہر ہو چکا ہے کہ سبب پیدا کرنے والا اللہ تعالٰے ہے اور مسبب حسب معمول جاری ہوتا ہے اگر اللہ چاہتا ہے الخ یہ تیسرے معنی کی طرف اشارہ ہے جس میں مسبب کے لئے التفات ہے۔ بعد میں مصنف نے انہی معنوں کی تصریح کی ہے اور کہا ہے: پس وہ مسبب کے لئے طلب کرتا ہے الخ گویا مصنف کا قول جو کچھ گزر چکا سب کو شامل ہے یعنی پہلی قسم کے تیسرے مرتبہ کو بھی اور اس فصل کے دو مذکورہ مرتبوں کو بھی۔

(بقایا صفحہ آئندہ)

نہ ہو۔ اور اس کی مسبب کی طرف قصد میں توجہ تو صرف حکم پر لبیک کہنے کے لئے ہوتی ہے تاکہ عبودیت کے مقام کی تحقیق ہو جائے۔ کیونکہ جب اسے سبب میں اذن یا حکم دیا گیا تو اس نے اس سبب میں حکم دینے والے کے قصد کی حیثیت سے اس کا جواب دیا۔ اور یہ بات اس پر واضح ہو چکی ہے کہ مسبب صرف وہی (اللہ تعالیٰ) ہے۔ وہ اس کو دستور کے مطابق چلاتا ہے اور اگر وہ چاہے تو یہ نہیں چلتا، جیساکہ جب اللہ چاہتا ہے تو خرقِ عادت بھی ہو جاتا ہے۔ مزید براں یہ آزمائش اور خالص بنانا بھی ہے۔ نیز وہ اس کی طرف سچی توجہ کا بھی تقاضا کرتا ہے۔ گویا وہ ان سب باتوں پر داخل ہوتا ہے تو یہ قصد ان تمام امور کو شامل کر لیتا ہے جو گزر چکے۔ کیونکہ وہ ادھر ادھر دیکھے بغیر شارع کے قصد کا ارادہ کرتا ہے۔ اور جب ان امور میں اس کے قصد کا علم ہو چکا تو جو کچھ بھی سبب بننے کے ضمن میں ہو گا وہ اسے حاصل ہو جائے گا۔ خواہ اس کا اسے علم ہو یا نہ ہو۔ وہ سبب کی راہ سے مسبب کا طالب ہے اور جانتا ہے کہ اللہ ہی سبب پیدا کرنے والا اور وہی آزمائش میں ڈالنے والا ہے۔ اور مکلف کی اس طرف توجہ کے خلوص میں مضبوطی پیدا کرنے والا ہے۔ گویا اس کا قصد مطلق ہے اگرچہ اس میں مسبب کا قصد داخل ہو۔ لیکن یہ سب کچھ اغیار سے پاک اور کدورتوں سے صاف ہوتا ہے۔

ساتواں مسئلہ

اسباب میں داخل ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں ایک یہ کہ وہ منہی عنہ ہو، دوسرے جو ایسا نہ ہو۔ اگر وہ منہی عنہ ہے تو اس کے سبب نہ بننے کی طلب میں کوئی اشکال نہیں۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ سبب ڈھونڈنے والا مسبب کے واقع ہونے کا ارادہ رکھتا ہے یا نہیں۔ اب اس سے دو باتیں پیدا ہوتی ہیں۔ کبھی تو وہ قتل ناحق سے جان نکالنے کا ارادہ رکھتا ہے اور وہ نکل جاتی ہے، اور کبھی کوئی چیز غصب کر کے اس سے فائدہ اٹھانا چاہتا ہے تو اٹھا لیتا ہے اور یہ عادت کے طور پر ہوتا ہے۔ شرع کے تقاضوں کے طور پر نہیں۔ اور کبھی یہ سب کچھ سرے سے واقع ہی نہیں ہوتا۔ اور کبھی مسبب کی طرف قصد اور اس کی طرف التفات

(بقایا صفحہ سابق) معہذا یہاں اس کو تیسرے مرتبہ میں شمار کرنے میں کلام باقی رہ جاتا ہے جو اس فصل کے تحت، جس کا موضوع مسبب کی طرف ترکِ التفات ہے، مندرج ہے۔ کیونکہ یہ مرتبہ، جیساکہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے دو قسموں میں لٹکا ہوا ہے۔ جیساکہ ایک ہی شخص میں، ایک ہی حالت میں بیک وقت مسبب کی طرف التفات اور عدم التفات نے جمع ہونے کو درست سمجھنے کا کام باقی رہ جاتا ہے۔

اس کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ اچانک اصلی عارض کے علاوہ کوئی دوسرا عارضہ پیش آجاتا ہے۔ جس کا پہلے ذکر ہو چکا ہے، اور اس کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ منہی عنہ نہ ہو تو مذکورہ بالا تمام مراتب میں سبب نہ ڈھونڈنے کا مطالبہ نہیں ہوتا۔

پہلے مرتبے کی بات یہ ہے کہ جب ہم نے سبب تلاش کرنے کے کام کو ہر حال میں مباح یا مطلوب تسلیم کر لیا تو معتقد کا یہ اعتقاد کہ سبب ہی فاعل ہوتا ہے ایسی معصیت ہے جو مباح یا مطلوب کے قریب جا پہنچتی ہے تاہم اس کو باطل نہیں بناتی مگر یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ ایسی نزدیکی مفسدہ ہوتی ہے۔ اور معصیت کو ایسا قریب کر دینے والا مفسدہ اسے منہی عنہ بنا دیتا ہے جیسا کہ غصب کئے ہوئے گھر میں نماز ادا کرنا یا غصب کی ہوئی چھری سے ذبح کرنا۔ اور یہ بات علم اصول میں واضح کی جا چکی ہے۔

رہی دوسرے مرتبہ کی بات تو ظاہر ہے کہ سبب تلاش کرنا درست ہے۔ کیونکہ اس پر عمل کرنے والا جب عادات کے مطابق مسبب پر اعتماد رکھتا ہے اور بسا اوقات مسببات اپنے اسباب سے واقع بھی ہو جاتے ہیں۔ اور ظن غالب بھی ایسا ہی ہوتا ہے تو سبب کا ترک ایسے ہوتا ہے۔ جیسے ہلاکت کے کام میں ہاتھ ڈالنا یا فی الواقعہ ہلاک ہو جانا۔ اور اسی طرح جب وہ عادی امور کے فیصلہ کی انتہا کو پہنچ جاتا ہے تو اس کے لئے اسباب پر عمل پیرا ہونا لازم ہو جاتا ہے۔ اسی لئے بے قرار شخص کے بارے میں علما نے کہا ہے کہ جب کسی کو ہلاکت کا خطرہ ہو تو اس کے لئے سوال کرنا یا قرضہ اٹھانا یا مردار کا گوشت کھانا اور ایسی ہی دوسری باتیں واجب ہو جاتی ہیں۔ اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنے نفس کو اسی حال میں چھوڑ دے حتیٰ کہ مر جائے۔ اسی لئے مسروق کہتے ہیں کہ: اگر کوئی شخص کسی ایسی چیز کے کھانے پینے پر مجبور ہو جائے جسے اللہ نے حرام کیا ہے۔ پھر ان چیزوں سے نہ کچھ کھائے نہ پئے حتیٰ کہ وہ مر جائے۔ تو ایسا شخص جہنم میں جائے گا۔

لہ مصنف کا بیان ایسی غفلت کے متعلق پہلے گزر چکا ہے جو جاننے والے پر یوں طاری ہو جاتی ہے کہ کرتے ہوئے کام میں اسے غیر عالم بنا دیتی ہے اور اس کی مثال ایسے شخص سے دی تھی جس پر یک لخت غفلت طاری ہو جائے تو آنکھ اسے فائدہ نہیں دیتی اور اس پر کوئی حادثہ پیش آجاتا ہے تاہم ایسا عارضہ اسے نفس تکلیف سے روک دیتا ہے اور مصنف کا اصل کلام یہ ہے کہ وہ منہی عنہ ہے اور وہ سبب کو نہ اپنانے کا مکلف ہے۔ مصنف کہہ رہا ہے۔ غیر العارض المتقدم الذکر اور اس کا قول ہے ولا اعتبار به یعنی اس مقام پر ایسا عارضہ۔ کیونکہ ایسا عارضہ اسے سبب ڈھونڈنے اور مکلف ہونے سے روکے رکھے گا۔

رہا تیسرا مرتبہ، تو اس میں بھی سبب کی تلاش ظاہر ہے۔ الا یہ کہ اس میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ کیا اس مرتبہ والا دوسرے مرتبہ والے[1] کے برابر ہے یا نہیں؟ یہ بات قابل غور ہے۔ اس سلسلے میں فقہاء کے کلام کی عمومیت ان میں کچھ فرق نہ ہونے کی مقتضی ہے جبکہ طبقہ صوفیہ کے متوکلین کے احوال فرق کا تقاضا کرتے ہیں۔ اس کے باوجود غزالی کے کلام سے اس حکم میں دونوں مرتبے برابر ہیں۔ جیسا کہ فقہاء نے اس مسئلہ کی تفاصیل بیان کر کے یہ روش اختیار کی ہے۔ اور اس مسئلہ میں جو آخری فکر ہے وہ یہ ہے کہ یہ مرتبہ علمیہ بھی ہو سکتا ہے اور حالیہ بھی اور علم اور حال کے درمیان فرق اہل علم کے ہاں معروف ہے۔ تو جب یہ علمیہ ہو گا تو یہ دوسرا ہی مرتبہ[2] ہے۔ جبکہ ہر مؤمن پر یہ اعتقاد رکھنا واجب ہے کہ اسباب بذات خود فاعل نہیں ہوتے بلکہ ان اسباب میں فاعل تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہوتی ہے۔ لیکن اپنی مخلوق کے بارے میں اس کی عادت جاریہ عام مستعملہ عادات کی مقتضی ہوتی ہے۔ پھر کبھی وہ جب چاہے اور جس کے لئے چاہے خلاف عادت بھی کر دیتا ہے۔ جب وہ عادتاً ہو تو اسباب میں داخل ہونے کا مقتضی ہوتا ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ اسباب تو مسببات کے خالق (اللہ تعالیٰ) کے ہاتھ میں ہیں، وہ اس بات کا مقتضی ہوتا ہے کہ فاعل ان اسباب کے ساتھ اور ان کے بغیر بھی کام کرتا رہے۔ پھر دونوں پہلوؤں میں سے کوئی ایک مکلف پر غالب آجائے گا۔ اگر پہلا پہلو غالب آئے، جو عادی ہوتا ہے تو اس کا بیان گزر چکا[3] اور اگر دوسرا پہلو غالب آئے تو ایسا شخص اسباب کے ساتھ بھی اور ان کے بغیر بھی ایک ہی حالت پر ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر جب وہ بھوکا ہوتا ہے تو اس کے لئے یہ بات برابر ہوتی ہے کہ وہ کوئی سبب اپنائے یا نہ اپنائے۔ کیونکہ اس پر یہ بات واضح ہو چکی ہوتی ہے کہ مسبب کی طرح سبب بھی اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے۔ تو اس حال میں اس پر اس کا یہ ظن غالب نہیں آتا کہ سبب کا ترک ہلاکت میں ہاتھ ڈالنا ہے۔ بلکہ وہ ان دونوں حالتوں کو ایک ہی تصور کرتا ہے۔ ایسا شخص اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں داخل نہیں ہوتا۔

---

[1] کیونکہ ان دونوں کے فرق پر کوئی ایسا فرق مرتب نہیں ہوتا جو سبب کے ہاں مسبب کے واقع ہونے کے ساتھ غلبہ ظن کے بارے میں ہو۔ مسبب کو اختیار کرنے کے وجوب اور اس کو چھوڑنے کے عصیان کی تفصیل آگے مذکور ہو گی۔

[2] یعنی وہ اس کے مقام پر ہے۔ اور اپنے نتائج میں مشترک ہے۔ لہٰذا اس کا حکم، اسی کا حکم ہو گا۔

[3] یعنی ایسا شخص اس حالت علمیہ سے اس کو حق ثابت کرنے کی طرف ترقی نہیں کرتا۔ اور اس کا ہو جانا اس کیلئے صفت ہو گی۔ جیسے طبیعت بغیر تکلیف کے اپنے مقتضی کے مطابق اس کے افعال میں جاری ہوتی ہے۔

وَلَا تُلْقُوْا بِاَيْدِيْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ (۲/۱۹۵) اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔

گویا اس پر بھوک دور کرنے کے لئے سبب کو اختیار کرنا واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا یہ جان لینا[۱] کہ سبب بھی مسبب کے ہاتھ میں ہے، اس کو مسبب کی ایسی طلب سے بے نیاز کر دیتا ہے جو اس کے کسی ایک پہلو کے تعین کے بارے میں ہو۔ بلکہ اس حال میں سبب اور عدم سبب دونوں برابر ہوتے ہیں۔ تو جیسے مسبب پر اعتماد ہونے کے باوجود مسبب کو اختیار کرنا ہلاکت میں پڑنا شمار نہیں ہوتا۔ اسی طرح سبب کے ترک میں بھی نہیں ہوتا۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ سبب کو اختیار کرنے والے کا سبب کو اپنانا مسبب پر اعتماد نہ کرنے کے مترادف ہے، تو یہ ہلاکت میں پڑنا ہوگا۔ کیونکہ اس نے نفس سبب پر اعتماد کیا ہے حالانکہ نفس سبب قابل اعتماد نہیں ہوتا۔ سبب پر اعتماد تو محض اس کے موضوع ہونے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے سبب کو ترک کیا ہے تو کسی دوسری چیز[۲] کے لئے نہیں۔ گویا ایمان کی پختگی اور یقین کے لحاظ سے سبب کو اپنانا یا چھوڑنا دونوں حالتیں برابر ہیں۔ ایسی صورت میں ہر شخص اپنی ذات کے لئے خود فقیہہ ہوتا ہے۔ اور اس پر دلیل پہلے گزر چکی ہے[۳] اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے[۴]:

جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ فَلَوِ اجْتَمَعَ الْخَلْقُ عَلٰى اَنْ يُّعْطُوْكَ شَيْئًا لَمْ يَكْتُبْهُ اللّٰهُ لَكَ لَمْ يَقْدِرُوْا عَلَيْهِ۔

جو کچھ ہونے والا ہے اسے لکھ کر قلم سوکھ گیا ہے۔ اب اگر تمام مخلوق تجھے کوئی ایسی چیز دینے پر اکٹھی ہو جائے جسے اللہ نے تیرے لئے نہیں لکھا تو وہ ایسا نہیں کر سکتی۔

اور عیاض نے مالکیہ کے ایک فقیہہ حسن بن نصر السوسی سے بیان کیا کہ جس سال اشیاء کے بھاؤ چڑھ گئے تھے اسے اس کے بیٹے نے کہا: اے باپ! طعام خرید لو۔ میں دیکھتا ہوں کہ بھاؤ چڑھ گئے ہیں۔ تو باپ نے جو کچھ اس کے گھر میں طعام تھا، اسے بھی بیچ دینے کا حکم دیا۔ پھر اپنے بیٹے سے کہا۔ تم اللہ پر توکل کرنے والے نہیں ہو اور اس پر یقین بھی کم ہی رکھتے ہو۔ کیا تم یہ سمجھتے ہو کہ جو گندم تمہارے باپ کے پاس ہے وہ تمہیں اللہ کی اس قضا سے بچائے گی جو تم پر آنے والی ہو؟ یاد رکھو جو شخص اللہ پر توکل کرتا ہے تو اللہ اسے

---

[۱] یعنی وہ شخص جس کی حالت ایسی ہو جائے جیسے اوصاف طبعیہ۔

[۲] یعنی کسی دوسرے سبب کے لئے نہیں۔

[۳] پانچویں مسئلہ میں۔

[۴] یہ بھی پانچویں مسئلہ میں گزر چکا ہے۔

کافی ہوتا ہے۔

نقہ میں ہمارے مسئلہ کی مثال وہ غازی ہے جو اکیلا کفار کے لشکر پر حملہ کرتا ہے۔ فقہا نے اس کے ظن غالب کی بنا پر سلامت رہنے یا ہلاک ہونے یا ان دونوں میں سے کسی کے ایک یقینی ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ جس نے اپنی سلامتی کا اعتقاد رکھا اسے ایسا کرنا جائز ہے اور جسے بغیر کسی دوسرے فائدہ کے اپنی ہلاکت کا ظن غالب تھا، اسے ایسا کام کرنے سے منع کرتے ہیں۔ اور اس مسئلہ پر اللہ تعالٰی کے اس قول سے دلیل پیش کرتے ہیں۔

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (۲/۱۹۵) اور اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو۔

ایسا ہی اس شخص کا معاملہ ہے جو زاد راہ کے ساتھ یا اس کے بغیر کسی ہلاکت کی جگہ میں داخل ہوتا ہے، جب اس میں سلامتی کا ظن غالب ہو تو اسے ایسا اقدام جائز ہے۔ اور اگر ہلاکت کا ظن غالب ہو تو پھر جائز نہیں۔ اسی طرح اگر نماز کے وقت کے اندر پانی مل جانے کا ظن غالب ہو تو نماز میں تاخیر کا حکم ہے ورنہ تیمم کا۔ یہی صورت سمندر پر[1] (یعنی کشتی، جہاز وغیرہ میں) سوار ہونے کی ہے۔ اسی اصول پر ایسے شخص کو بھی تیمم مباح ہے جس کے سامان میں پانی موجود ہو یا منع ہے اگرچہ وقت کے اندر اندر[2] پانی مل جانے کا ظن غالب ہو۔ اور جب مریض پر مرض کی زیادتی یا صحت میں تاخیر یا روزہ سے کسی مشقت میں پڑ جانے کا ظن غالب ہو تو وہ روزہ چھوڑ دے۔ اسی طرح اور بھی مسائل ہیں جو ظن غالب پر مبنی ہیں اگرچہ ان ظنون کی وجوہ مختلف ہوتی ہیں۔ اور ایسی چیزیں اس اصل کو مجروح نہیں بناتیں۔ گویا ہمارا مسئلہ اس قاعدہ کے تحت ہے۔ تو جو شخص اللہ تعالٰی کی ضمانت رزق کے سلسلہ میں سبب سے باہر نکلنے یا اس میں نسبت سے داخل ہونے میں یقین رکھے تو یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کے لئے اس کا سبب اپنانا واجب نہیں ہے۔ اسی لئے ہم بعض اہل حال کو دیکھتے ہیں کہ وہ خوفناک کاموں پر سوار ہوتے اور خطرات میں جا گھستے ہیں اور اپنے ہاتھوں کو ایسی چیزیں ڈال دیتے ہیں جو دوسروں کے لئے ہلاکت کا باعث ہوتا ہے۔ مگر ان کی یہ صورت نہیں ہوتی، اس لئے کہ ان کے لئے ایسی چیزوں میں نہ دھوکا کھانے کے مقام ہوتے ہیں اور نہ ہلاکت کے اسباب۔ ان کے ہاں یہ چیزیں ہمارے ہاں امن کے مقام اور اسباب نجات کے برابر ہوتی ہیں۔

اور عیاض، الوالعباس الابیانی سے بیان کرتے ہیں کہ عطیہ جزری عابد الوالعباس کے ہاں گئے اور ان سے کہا۔

---

[1] جب اس پر کشتی میں سوار ہوتے وقت سلامتی کا ظن غالب ہو۔ ورنہ اس پر سوار ہونے سے منع کیا ہے۔

[2] اس بات پر غور کیا جائے۔

میں آپ کے پاس زیارت کے لئے اور مکہ کی طرف الوداع ہونے آیا ہوں۔ تو اس کو ابوالعباس نے کہا: ہمیں اپنی دعا کی برکت سے محروم نہ رکھنا اور رونے لگے۔ عطیہ کے پاس اس وقت نہ چھاگل تھی، نہ توشہ دان۔ پھر ابوالعباس اپنے ساتھیوں سمیت وہاں سے نکلے ہی تھے کہ ایک اور آدمی آکر آپ سے کہنے لگا۔ اللہ آپ سے راضی ہو! میرے پاس پچاس مثقال بھی ہیں اور ایک خچر بھی۔ میں مکہ جانا چاہتا ہوں۔ آپ کیا رائے دیتے ہیں"؟ تو آپ نے اسے کہا "جلدی مت کر حتیٰ کہ یہ دینار کچھ اور زیادہ ہو جائیں"۔ راوی کہتا ہے کہ آپ نے دونوں آدمیوں کو ان کے احوال کے اختلاف کی بنا پر جو مختلف جواب دیئے۔ اس سے ہم متعجب ہوئے۔ ابوالعباس کہنے لگے۔ عطیہ میرے پاس وداع ہونے آئے تھے مشورہ طلب کرنے نہیں آئے تھے۔ اور انہیں اللہ پر اعتماد تھا۔ اور یہ شخص مجھ سے مشورہ طلب کرتے آیا تھا اور جو کچھ اس کے پاس تھا اس کا ذکر کیا۔ میں نے اس کی نیت کی کمزوری بھانپ لی تو اسے ایسا حکم دیا جو تم نے دیکھا ہے"۔

ابوالعباس اہل علم میں سے امام تھے۔ انہوں نے کمزور نیت والے کو اسباب کی تیاری میں مضبوط ہونے اور اس کا خیال رکھنے کا حکم دیا اور مضبوط یقین والے کو اسباب پرے سے پھینک دینے کے حوالہ کیا جس کی بنیاد سلامتی اور ہلاکت کے بارے میں ظنون غالب اور اعتقادات ہیں، پہلے بیان شدہ قاعدہ پر ہے۔ واللہ اعلم۔ یہ فقہی نظریہ کا محل ظن ہے۔ اسی لئے ایک ہی واقعہ میں لوگوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

ایک سوال

اگر یہ کہا جائے کہ اس مرتبہ والے کے لئے ان دونوں باتوں میں سے، یعنی اسباب میں داخل ہونے یا اس کو چھوڑنے میں سے کون سی بات اس کیلئے افضل ہے۔

سوال کا جواب

تو اس سوال کا جواب دو وجوہ سے ہے۔ پہلی یہ ہے کہ ضروری ہے کہ اسباب میں سے کچھ اس کے حق میں ہوں جیسا کہ دوسرے کے حق میں ہوتے ہیں پھر اگر وہ اسباب خرق عادت ہوں تو ایسے مرتبہ والے کے حق میں وہ اسباب کے مقام پر ہی ہوں گے۔ کیونکہ خرق عادت امور بذات خود بھی اسباب ہیں اگرچہ وہ نامانوس ہیں۔ اور اسباب اختیار کرنا صرف مشہور اسباب میں ہی منحصر نہیں۔ مثال کے طور پر کوئی شخص حج کے لئے بغیر زاد راہ کے نکلتا ہے تو اللہ اسے وہاں سے رزق دیتا ہے جو اس کے گمان میں بھی نہیں ہوتا۔ خواہ یہ زمین کی نباتات سے ہو یا صحراؤں اور جنگلوں میں رہنے والے لوگوں سے ملے۔ خواہ یہ رزق صحرائی جانوروں کا ہو یا کوئی دوسرا ہو۔ خواہ یہ رزق اسباب جاریہ سے ہٹ کر خرق عادت کے طور پر اس پر آسمان سے نازل ہو یا زمین سے برآمد ہو۔ اور ایسی چیزوں کو اللہ کے خاص بندے ہی پہچانتے ہیں تو ایسا شخص بھی اسباب کے ساتھ عمل سے خارج نہیں ہو سکتا۔

ایسے ہی امور میں سے ایک نماز ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

وَاْمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا (۲۰/۱۳۲) اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم دو۔ پھر اس پر ڈٹ جاؤ۔

اور روایت میں ہے کہ آپ صلے اللہ علیہ وسلم:۔

كان يامر اهله بالصلوٰة اذا لم يجد ذا قوتاً ۔[1] آپ اپنے گھر والوں کو اس وقت نماز کا حکم دیتے جب کھانے کو کچھ نہ ہوتا تھا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے ـــــ اس مفروضے پر کہ یہ حدیث وارد ہے ـــــ کہ اصحاب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے متعلق قطعی طور پر معلوم ہے کہ وہ اس مرتبہ پر فائز تھے اور انہیں اپنے علم اور حالت کی بنا پر اس کا یقین بھی تھا۔ پھر بھی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے مصالح دنیا کے تقاضوں کے مطابق اسباب میں داخل ہونے کی ترغیب دی جیساکہ اخروی مصالح کے حصول کی خاطر دی ہے۔ اور صحابہ کرامؓ نے اس حالت کے باوجود اسباب کو اختیار کرنا چھوڑا نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ افضل وہی بات ہے جس کی ترغیب آپؐ نے صحابہ کرام کو دی۔ اور اس لئے بھی کہ یہ حالت کوئی ایسا مقام نہیں جہاں ڈیرا ڈال دیا جائے۔ کیا آپ نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر غور نہیں کیا۔

قَيِّدْهَا وَتَوَكَّلْ:۔[2] (اونٹ کو) باندھ رکھ پھر توکل کر۔

اور اس لئے بھی کہ ایسی حالت والے صاحب کرامات ہوتے ہیں پھر بھی وہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی تعمیل کی وجہ سے اسباب اختیار کرنے کو چھوڑتے نہیں۔ وہ لوگ اہل علم ہیں تو افضل کو چھوڑ کر غیر افضل کو کیوں اختیار کریں۔

رہا چوتھا مرتبہ، تو یہی مرتبہ، مرتبہ ابتلاء ہے۔ لہٰذا اس میں بھی سبب اختیار کرنا واضح ہے۔ کیونکہ ایسے مرتبہ والے کے لئے اسباب علی الاطلاق ایسی تکلیف بن جاتے ہیں، جن سے اس کی جانچ

---

[1] اسے ابوعبید، سعید بن منصور اور ابن المنذر نے، اور طبرانی نے اوسط میں، اور ابونعیم نے حلیہ میں، اور بیہقی نے شعب الایمان میں صحیح سند کے ساتھ عبداللہ بن سلام رضی اللہ عنہ سے نکالا اور کہا کہ جب آپ صلے اللہ علیہ وسلم کے اہل پر کوئی سختی یا تنگی نازل ہوتی تو آپ انہیں نماز کا حکم دیتے، پھر آپ نے وَاْمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ ـ ـ پڑھا اور احمد نے زہد وغیرہ میں حضرت ثابتؓ سے نکالا اور کہا کہ جب آپؐ کے گھر والوں کو بھوک کی تکلیف لاحق ہوتی تو آپ اپنے گھر والوں کو صلّوا صلّوا کہہ کر نماز کے لئے بلاتے تھے۔ (تفسیر آلوسی ج ۵ ص ۲۱۹)

[2] طبرانی نے اسے ابوہریرہؓ کی حدیث سے روایت کیا اور بیہقی نے قیدو توکل کے الفاظ سے روایت کیا۔

ہوتی ہے۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ یہ اسباب تعبدی ہی ہوں، عادی نہ ہوں۔ تو جیسے سبب کے مسبب پر اعتماد کی وجہ سے، کہ اس کی حیثیت اس کے عامل کی ہوتی ہے۔ تعبدی اسباب کو چھوڑنا درست نہیں اسی طرح عادی اسباب کو بھی چھوڑنا درست نہیں۔ یہی وہ بات ہے جس کے لئے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا:۔

مامنکم من نفس منفوسۃ إلاّ وقد عُلِمَ منزلہا من الجنۃ والنار قالوا یارسول اللہ فلِمَ نعْمَل ؟ أفلا نتّکِل ؟ قال: لا اِعملُوا فکلٌ مُیسّرٌ لما خُلِقَ لہٗ ، ثمّ قرأ: فَأمّا مَنْ أعطٰی وَاتقٰی: الی اخرھا [1]۔

"تم میں سے کوئی جان ایسی پیدا نہیں کی گئی مگر جنت یا دوزخ میں اس کا مقام طے ہو چکا ہے۔ صحابہؓ کہنے لگے۔ اے اللہ کے رسول! پھر ہم عمل کیوں کرتے ہیں ؟ ہم توکل نہ کرلیں ؟ فرمایا: ایسا مت کرنا کیونکہ جو شخص جس مقام کے لئے پیدا ہوا ہے اسے اسکے اسباب بھی مہیا کئے جاتے ہیں"۔ پھر آپ نے یہ آیت پڑھی۔ "توجس شخص نے دیا اور تقوٰی اختیار کیا۔۔ تا آخر

یہی صورت عادی امور کی ہے کہ وہ بھی عبادات ہیں کیونکہ اس کے نزدیک یہ بھی احکام موضوعہ کے طور پر جاری ہوتے ہیں۔ اور ایسے مرتبہ والے کی اسباب کے متعلق سوچ ایسے ہی ہوتی ہے جیسے عبادات کے متعلق ہوتی ہے جن میں محض اسباب کا اعتبار کیا جاتا ہے اور مسببات کو سبب اختیار کرنے والے کے لئے چھوڑ دیا جاتا ہے۔

رہا پانچواں مرتبہ، تو اس میں سبب اختیار کرنا درست ہے۔ کیونکہ ایسے مرتبہ والا اگر سبب کی طرف اس کے سبب ہونے کی وجہ سے اور مسبب کی طرف کسی دوسری وجہ سے التفات نہ بھی کرے تو بھی اس کے لئے ضروری ہے۔ اس لحاظ سے بھی کہ وہ اس میں آگے بڑھنے والا ہے اور مسبب کو خیال میں رکھنے کے لحاظ سے بھی۔ کہ وہ عبادی اسباب کی طرح عادات میں بھی اسباب اختیار کرے۔ اور اس لئے بھی کہ یہ اسباب اس کی عبادت کے مطلوب کی طرف زینہ ہوتے ہیں۔ اس کی آنکھوں کی ٹھنڈک بن جاتے

---

[1] یہ روایت مسلم (ج ۸ ص ۴۷) کی روایات میں سے ایک ہے۔ اس کے لفظ یہ ہیں مامن نفس الا وعلم منزلھا الخ اس میں منفوسہ کا لفظ نہیں ہے۔ یہ لفظ بخاری اور مسلم کی ایک دوسری طویل روایت میں آیا ہے۔ جو روایت یہاں درج کی گئی ہے اس میں اس سے بہت الفاظ میں اختلاف ہے۔ اور یہ روایت نسائی کے سوا پانچوں سے مذکور ہے۔ اس میں بھی بخاری درج کردہ روایت سے بہت سے الفاظ میں اختلاف ہے۔

ہیں۔ لہٰذا کوئی چیز بھی عادیات اور عبادیات میں فرق کرنے والی نہیں ہوتی۔ الّا یہ کہ اس مرتبہ والا دوسری چیزوں سے الگ رہنے میں مجبور ہوتا ہے۔ لہٰذا عموماً غیر ضروری اسباب کو پھینک دیتا ہے اور صرف ضروری اسباب پر اکتفا کرتا ہے۔ اس کا دل اسباب کی کثرت سے فرار چاہتا ہے اور وہ اپنے لئے اسباب کا میدان تنگ کر لیتا ہے۔ حتیٰ کہ اس کے لئے صرف ایک ہی پہلو درست ہوتا ہے۔ اور جب اسباب مطلوب تک پہنچ رہے ہوں تو اس مرتبہ والے کو ان کے قبول کرنے میں شک نہیں رہتا۔ اس لحاظ سے مطلوب درست ہوتا ہے۔

اور چھٹے مرتبہ کی بات یہ ہے کہ جب اس میں وہ تمام مختلف باتیں جمع ہو جائیں جو پہلے مذکور ہوئیں تو جو چیزیں ان پر شاہد ہیں اس پر بھی شاہد ہوں گی سوائے اس کے کہ یہ مرتبہ حکم کی بجا آوری اور عبودیت کی صفت کے پہلو سے معتبر ہوتا ہے، کسی دوسری وجہ سے نہیں۔ اس کے لئے اس میں کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ تکلیف کسی ظاہر مصلحت کے لئے ہے یا غیر ظاہر کے لئے۔ اور یہ سب کچھ بندے کے اللہ کے حکم کی بجا آوری کے قصد کے تحت ہوتا ہے۔ پھر اگر مکلف بہ کام ایسی چیزوں سے ہو جو بعض موجودات یا سب سے مربوط ہوں تو حکم کی بجا آوری میں اس کا قصد اس کے لئے شامل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

آٹھواں مسئلہ

سبب کو واقع کرنا مسبب کو واقع کرنے کے مترادف ہے۔ خواہ اس مسبب کا قصد کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ کیونکہ جب عادات کے مطابق مسبب اس سے ظہور پذیر ہوا ہے تو سبب اختیار کرنے والا بلا واسطہ اس مسبب کا فاعل ہی شمار ہوگا۔ کیونکہ مسببات کی نسبت ان کے اسباب کی طرف ہوتی ہے۔ جیسے سیری کی نسبت کھانے سے ہے یا سیرابی کی نسبت پانی سے یا جلنے کی نسبت آگ سے یا اسہال کی نسبت سقمونیا سے ہے۔ اور تمام مسببات کی اپنے اسباب کی طرف ایسے ہی نسبت ہے۔ اسی طرح جو افعال ہمارے کسب سے ظہور پذیر ہوتے ہیں ہماری طرف منسوب ہوتے ہیں اگرچہ ہمارا کسب نہیں ہوتے۔ اور جب یہ بات معروف اور معلوم ہے تو اسباب شرعیہ میں ان کے مسببات کے ساتھ اسی کے مطابق شرع کا عرف جاری ہوگا۔

اور شرع میں اسباب مشروعہ یا ممنوعہ کی طرف نسبت کے ساتھ اس پر بہت سے دلائل ہیں۔ جیسے اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے:۔

مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ اِلٰى قَوْلِهٖ وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَآ اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا [1]

یہی وجہ تھی کہ ہم نے بنی اسرائیل پر یہ حکم نازل کیا کہ جو شخص کسی کو (ناحق) قتل کرے گا بغیر اس کے کہ جان کا بدلہ لیا جائے۔ تا۔ اور جو اس کی زندگی کا موجب ہوا تو گویا تمام لوگوں کی زندگی کا موجب ہوا۔

اور حدیث میں ہے۔

مامن نفس تقتل ظلمًا الا کان علی ابن آدم الاول کفل منہا لانہ اول من سن القتل۔ [2]

جو شخص بھی ظلم سے قتل کیا جاتا ہے تو اس کے گناہ کا آدھا حصہ آدم اول کے بیٹے پر ہوتا ہے کیونکہ وہ پہلا شخص تھا جس نے قتل کی ریت ڈالی۔

نیز حدیث میں آیا ہے:۔

من سنّ سنۃ حسنۃً کان لہ اجرھا واجر من عمل بھا [3]

جس شخص نے اچھی ریت ڈالی اس کے لئے اس کا اجر ہو گا اور اس پر عمل کرنے والے کیلئے بھی اجر ہو گا۔

اور اسی طرح:۔

من سنّ سنۃ سیئۃً

جس شخص نے بری ریت ڈالی۔

نیز حدیث میں ہے [4]

انّ الولد لوالدیہ ستر من النار۔ وانّ مَن غرس غرسًا کان ما اُکِلَ منہ لہ صدقۃً وما سُرِق منہ لہ صدقۃ وما

بچہ اپنے والدین کے لئے آگ سے پردہ ہے۔ اور جس شخص نے کوئی پودا لگایا تو جو کچھ اس سے کھایا گیا وہ کھانے والے کیلئے صدقہ ہے اور جو چوری ہوا وہ بھی

---

[1] یہ اس بات پر مبنی ہے کہ قتل اور زندہ کرنے سے مراد مسبب ہے اور وہ دونوں آیتوں میں روح کا نکل جانا اور زندگی ہے پس اس میں مسبب، جو کہ زندگی اور موت ہے، کی نسبت سبب اختیار کرنے والے کی طرف ہے اور مصنف پہلے دوسرے مسئلہ میں قتل کو سبب قرار دے چکے ہیں نہ کہ مسبب۔ ممکن ہے یہاں بھی ان کا یہی ارادہ ہو جس پر کوئی دلیل نہیں۔

[2] صفحہ ۱۴ پر پہلے گزر چکا ہے۔

[3] حدیث کا کچھ حصہ الترغیب والترہیب میں بحوالہ مسلم، نسائی، ترمذی، اور ابن ماجہ مذکور ہے۔ اس میں دو مقامات پر یہ الفاظ ہیں۔ من سن فی الاسلام۔

[4] اس مقام سے آخر مسئلہ تک میں مسبب کی نسبت سبب اختیار کرنے والے کی طرف واضح ہے جو مصنف کے مدعا پر دلالت کرتی ہے۔

أَكَلَ السَّبُعُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ وَمَا أَكَلَتِ الطَّيْرُ مِنْهُ فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ. وَلَا يَرْزَؤُهُ أَحَدٌ إِلَّا كَانَ لَهُ صَدَقَةٌ [1]

اس کے لئے صدقہ ہے اور جو درندے کھا گئے وہ بھی اس کے لئے صدقہ ہے اور جو پرندے کھا گئے وہ بھی اس کے لئے صدقہ ہے۔ اور جو کچھ کوئی اس سے حاصل کرتا ہے۔ تو وہ لگانے والے کے لئے صدقہ ہے۔

اور یہی حال کھیتی کا ہے اور عالم بھی علم بکھیرتا ہے تو جو کوئی اس سے نفع حاصل کرے، عالم کیلئے اجر ہوتا ہے۔ اور ایسی ہی بے شمار مثالیں ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مسببات جن سے نفع یا نقصان حاصل ہوتا ہے۔ سبب اختیار کرنے والے کا فعل نہیں ہوتے۔

پھر جب یہ بات ہے تو معلوم ہوا کہ سبب میں دخل دینے والا محض مسبب کے تقاضا کی وجہ سے اس میں دخل دیتا ہے۔ لیکن کبھی وہ مجملاً اور تفصیل سے اس کا متقاضی ہوتا ہے اگرچہ یہ تفصیل ساری تفاصیل کو محیط نہیں۔ اور کبھی وہ مجملاً اس میں داخل ہونے کا متقاضی ہوتا ہے تفصیلاً نہیں۔ اور یہ اس لئے ہے کہ اگر اللہ تعالٰے نے کسی کام کے کرنے کا حکم دیا ہے تو صرف اس لئے کہ فاعل کا فعل کسی مصلحت کا متقاضی ہوتا ہے اور اگر کسی کام سے منع کیا ہے تو بھی صرف اس لئے کہ مکلف کا فعل کسی مفسدہ کا متقاضی ہوتا ہے۔ تو جب مکلف کوئی فعل کرتا ہے تو اس شرط پر کہ وہ سبب سے پیدا ہونے والے مصالح یا مفاسد کا سبب بن رہا ہے۔ اس مصلحت یا مفسدہ یا ان کے نتائج کو نہ جاننا اسے اس سے خارج نہیں کرے گا۔ کیونکہ کسی حکم میں یہ بات شامل ہوتی ہے کہ مامور بہ کام کے واقع کرنے میں کوئی مصلحت ہے جسے اللہ جانتا ہے اور اسی لئے اس نے اس کا حکم دیا۔ اور نہی میں بھی یہ بات شامل ہے کہ کسی منہی عنہ کام میں کوئی بگاڑ ہے جسے اللہ جانتا ہے اور اسی لئے اس نے اس سے منع کیا ہے۔ گویا فاعل اس سبب سے پیدا ہونے والے مصالح ومفاسد کے تمام نتائج کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ اگرچہ اسے اس کی تفاصیل کا علم نہ ہو۔

ایک سوال اور اس کا جواب

اگر کہا جائے: جو کام اس نے کیا ہی نہیں تو کیا اسے ثواب یا بدلہ ملے گا؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جزا و سزا تو صرف اس بات پر مرتب ہوتے ہیں کہ جو کچھ اس نے کیا اور اس کے درپے ہوا، نہ کہ اس پر جو اس نے کیا ہی نہیں بلکہ شرعاً فعل کا ہی اعتبار ہوگا اس لئے کہ اسی سے مصالح یا مفاسد پیدا ہوئے۔

اور شرع نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔ اور جن کاموں میں مصلحت بہت زیادہ ہے انہیں اسلام کا رکن

---

[1] مسلم میں یہ پوری حدیث مذکور ہے مگر ابتدائی حصہ ان الولد لو الذیہ ستر من النار اس میں مذکور نہیں۔

بنا دیا ہے اور جن میں بگاڑ بہت زیادہ ہے انہیں گناہ کبیرہ قرار دیا ہے۔ اور جو افعال ایسے نہیں تو ان کی وضاحت کردی۔ مصالح میں اس کا نام احسان رکھا اور مفاسد میں صغیرہ (گناہ)۔ اسی طریقہ سے دین کے ارکان کو، اس کے اصول کو۔ اس کے فروع کو اور اس کی فصلوں کو جدا جدا کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ بھی معلوم کیا جا سکتا ہے کہ کون سے گناہ بڑے اور کونسے چھوٹے ہیں۔ تو جن مامور بہ کاموں پر شریعت نے زور دیا ہے وہی دین کے اصول ہیں۔ اور جہاں یہ بات نہیں تو وہ اس کے فروع یا تکمیلات ہیں۔ اور منہی عنہ کاموں میں جس سے سختی سے منع کیا ہے، وہی کبیرہ گناہ ہیں اور جہاں یہ بات نہیں تو وہ چھوٹے گناہ ہوں گے اور یہ سب کچھ مصلحت یا بگاڑ کے تناسب سے ہے۔

نواں مسئلہ

جو کچھ ان مسائل میں مذکور ہوا ہے وہ یہ ہے کہ مسببات مکلف کے بس میں نہیں ہوتے اور سبب ہی وہ چیز ہے جسے اختیار کرنے کا حکم ہے۔ جب اس بات کا اعتبار کر لیا گیا تو اس پر چند امور مبنی ہوتے ہیں۔ **پہلا** یہ ہے کہ اگر سبب کے درپے ہونے والا اس کی تکمیل کی شرائط کا لحاظ رکھے اور اس کے موانع سے بچے۔ پھر یہ قصد کرے کہ مسبب واقع نہ ہو تو اس نے ایک محال چیز کا قصد کیا[1]۔ اور ایسی چیز کو رفع کرنے کی کوشش کی جو درست نہ تھی اور ایسی چیز کو روکنا چاہا جو رک نہ سکتا تھا۔ تو جس شخص نے شرع کے دستور کے مطابق عقد نکاح یا بیع یا کوئی دوسرا عقد کیا پھر یہ قصد کیا کہ جس چیز پر عقد کیا گیا ہے وہ عقد مباح نہ ہو تو اس کا یہ قصد بے کار ہوگا۔ اور جس کام کے سبب کو اس نے اختیار کیا تھا، اس کا مسبب واقع ہو کے رہے گا۔ اسی طرح جب کوئی شخص طلاق یا غلام کی آزادی شریعت کے اقتضاء کا قصد رکھے ہوئے واقع کرتا ہے۔ پھر یہ بھی قصد کرتا ہے کہ اس کا مقتضٰی ظہور پذیر نہ ہو تو اس کا یہ قصد باطل ہے۔ عبادات میں اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص شریعت کے حکم کے مطابق نماز ادا کرتا ہے یا روزہ رکھتا یا حج کرتا ہے، پھر اپنے دل میں قصد کرتا ہے کہ جو کچھ عبادات کا نتیجہ ہے وہ اس کے حق میں درست نہ ہو یا قربت حاصل نہ ہو وغیرہ وغیرہ۔ تو یہ بات بے ہودہ ہے اور ممنوعہ اسباب میں بھی یہی صورت ہے۔ جیسا کہ قرآن میں آیا ہے:۔

---

[1] مصنف نے پہلے امر سے اصل بنائی کہ جو شخص پوری شرطوں کے ساتھ سبب کے درپے ہوتا ہے۔ پھر قصد کرتا ہے کہ وہ واقع نہ ہو۔۔۔ الخ اور عادات و عبادات کی مثالوں میں بھی یہی لحاظ رکھا تاکہ اسے آنے والے اشکالات کے لئے اصل

بقیہ صفحہ آئندہ

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ مَآ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا (۵/۸۷)

اے ایمان والو! جو پاکیزہ چیزیں اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہیں انکو حرام نہ کرو۔ اور حد سے آگے نہ بڑھو۔

اس سے معلوم ہوا کہ جو کھانے پینے کی چیزیں اور پوشاک اور نکاح اللہ نے حلال کئے ہیں ان کو حرام قرار دینا عبث[۱] ہے اور ایسا شخص اس حال میں نہ نکاح کرنے والا ہے اور نہ خاص مسئلہ۔ بخلاف عام۔ تعلیق اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کا قصد کرنے والا ہے۔ تو یہ سب باتیں لغو ہیں۔ کیونکہ جس چیز کے لئے اللہ تعالیٰ نے مکلف سے سبب میں داخل ہونے کے بغیر حلت کی ذمہ داری لی ہے۔ وہ بظاہر ایسے ہی ہے جیسے مکلف اس میں سبب کے درپے ہوتا ہے۔ اسی کے مطابق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :۔

اِنَّمَا الْوَلَاءُ[۳] لِمَنْ اَعْتَقَ[۴] ولاء تو اسی کی ہے جس نے غلام آزاد کیا۔

اور آپ نے فرمایا:۔

(بقیہ صفحہ سابق) تسلیم کیا جائے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ مصنف نے عمل کو تمام کرنے کے لئے شارع کے قصد کے خلاف قصد بنایا۔ جو اسے ملنے والا ہے ملا ہوا نہیں۔ الا یہ کہ اس قول کے متعلقہ طلاق اور عتق (غلام کی آزادی) (جو شرع کے مطابق قصد کرنے والا ہو) میں بحث باقی رہ جاتی ہے۔ اگر اس کی مراد ہے کہ اپنی بات کو غلط نہ ہونے دے تو یہ واضح ہے اور اگر اس کی مراد وہ ہے جو بظاہر معلوم ہوتی ہے کہ معنی کا قصد ضروری ہے تو فقہ مالکی میں ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اگر وہ مذاق سے بھی کہہ رہا ہو تو بھی طلاق اور عتق واقع ہو جائیں گے۔ پھر اس کا کوئی چارہ بھی نہ ہوگا۔

[۱] اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَكُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ الخ تحریم کے بعد اس کا ذکر یہ فائدہ دیتا ہے کہ پہلی تحریم جس سے منع کیا گیا ہے لغو ہے جیساکہ اس نے یوں فرمایا وكلوا من هذا الطيب الذي حرمتموه (اور اس پاکیزہ چیز کو کھاؤ جسے تم نے حرام قرار دے دیا تھا)

[۲] مصنف نے امام مالکؒ کے مذہب پر دلیل پکڑی ہے۔ امام شافعیؒ کے مذہب پر نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک ہر طرح کی تعلیق لغو ہے۔

[۳] شارع نے الولاء لمن اعتق کو غلام کے آزاد کرنے سے مسبب بنایا۔ تو جس شخص سے عتق واقع ہوگا ولاء اس کے لئے ثابت ہوگئی اب اگر کوئی شخص اس کو رفع کرنے کا ارادہ کرے تو اس نے محال بات کا قصد کیا اور ایسی چیز کے اٹھانے کا تکلف کیا جو اس کے اختیار میں نہیں۔ یہ مسئلہ کی اصل پر دلیل ہے اگرچہ اس کا موضوع خاص ولاء سے ہے۔

[۴] حضرت بریرہؓ کی حدیث کا حصّہ ہے۔ جسے تیسیر میں چھیوں سے ان الفاظ سے روایت کیا فانما الولاء لمن اعتق اور ایک روایت میں بغیر انما کے صرف الولاء ہے۔

من اشترط شرطًا ليس في كتاب الله فهو باطل وان كان مائة شرط [1] — اگر کوئی شخص ایسی شرط باندھے جو شرع میں جائز نہیں تو وہ باطل ہے خواہ ایسی سو شرطیں ہی کیوں نہ ہوں۔

پھر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جیسا پہلے گزر چکا شارع علیہ السلام اسباب کے ذریعے مسببات کے واقع ہونے کا قصد رکھتے ہیں۔ تو اس قاصد نے شارع کے قصد کے الٹ قصد کیا۔ اور ہر وہ قصد جو شارع کے قصد کے خلاف ہوگا وہ باطل ہے لہٰذا ایسا قصد باطل ہوا اور مسئلہ واضح ہوگیا۔

ایک اشکال اگر یہ کہا جائے کہ یہ مسئلہ دو وجوہ سے الجھ گیا ہے۔ ایک یہ کہ اسباب کے وضعی ہونے میں مکلف کا اختیار اور ارادہ شرط ہے [2] تو جب اختیار ہی مسببات کے اسباب کے اقتضا کے منافی ہو تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ مکلف اسباب کے پوری طرح درپے ہی نہیں ہوا۔ بلکہ اس میں سے شرط اختیار مفقود ہے۔ لہٰذا یہ شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے درست نہ ہوا۔ لہٰذا لازم آئے گا کہ اختیار کے فقدان کی وجہ سے اسباب سے پیدا ہونے والے مسبب واقع نہ ہوں۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ شارع کے قصد کے خلاف قصد عمل کو باطل کر دینے والا ہے۔ جیسا کہ اس کتاب میں مناسب مقام پر مذکور ہے۔ اور جائز اسباب کے اس طرح اور اس قصد کے ساتھ درپے ہونا کہ وہ جائز نہیں شارع کے قصد کے کھلا ہوا مخالف ہے۔ کیونکہ شارع کا قصد ان اسباب کے واسطہ سے مسبب کا حصول ہے۔ اندریں صورت اس طرح اسباب کے درپے ہونا باطل اور ممنوع ہوگا۔

جیسے کوئی نمازی اپنی نماز کے متعلق یہ قصد رکھنے والا ہو کہ وہ اسے اس کے وقت میں ادا نہ کرے گا اور طہارت کرنے والا یہ قصد کرے کہ وہ نماز کے لئے جائز نہ ہو، وغیر ذلک۔ تو اس اصل اور مذکورہ اصل دونوں

---

[1] یہ بھی حضرت بریرہؓ کی سابقہ حدیث کا حصہ ہے اور اس کے الفاظ تیسیر میں اس طرح ہیں۔

من اشترط شرطًا ليس في كتاب الله فليس له، وان اشترط مائة شرط، شرط الله احق واوثق۔ — جس نے ایسی شرط باندھی جو کتاب اللہ میں نہیں تو اس کے لئے کچھ نہیں اگرچہ سو شرطیں باندھے۔ اللہ کی شرط ہی بہت درست اور پائیدار ہے۔

یہ اور اس کا ماقبل اس پر دلیل ہے کہ جس چیز کو اللہ نے کسی چیز کا مسبب بنایا ہے تو بندے کا اس مسبب کو دفع کرنے کا قصد لغو ہے الا یہ کہ پہلا خاص ہے اور یہ ولاء وغیرہ میں عام ہے۔

[2] افعال اور تروک جب قصد سے عاری ہوں تو لغو ہوتے ہیں جیسا کہ کتاب الاحکام کے چھٹے مسئلہ میں ثابت کیا گیا ہے۔

کو جمع کرنا ضدین کو جمع کرنا ہوگا جو کہ باطل ہے۔

اشکال کا جواب پہلی وجہ کا جواب یہ ہے کہ فرض صرف اختیار کے ساتھ اسباب کو واقع کرنا ہے۔ تاکہ وہ اسباب بن جائیں۔ لیکن اس کے باوجود مسبب کے لئے اس کا کوئی اختیار نہیں ہوتا اور بغیر اختیار اس کے واقع ہونے میں کوئی کلام نہیں اور ان دونوں کو جمع کرنا عقلاً ممکن ہے کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے سے پہلے ہے لہٰذا وہ ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتے۔ جیسے کوئی جماع کا قصد کرے اور اسے پسند کرے۔ مگر بچے کی پیدائش کو ناپسند کرے۔ یا زمین میں بیج بکھیرنے کو تو پسند کرے لیکن اس کی فصل پسند نہ کرے۔ یا کسی شخص پر ٹھیک نشانہ بنا کر تیر چلا دے پھر اسے لگ جانا پسند نہ کرے وغیرہ ذلک۔ تو جس طرح عادیات میں ان دونوں کا اجتماع ممکن ہے[1] اسی طرح شرعیات میں بھی ممکن ہے۔

اور دوسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ ہمارے مسئلہ زیر بحث میں سبب کا فاعل یہ قصد رکھتا ہے کہ جو کچھ شارع علیہ السلام نے وضع کیا ہے وہ کوئی نتیجہ پیدا نہ کرے اور جس چیز کو اس نے سبب بنایا ہے وہ اسے ایسا سبب بنا دیتا ہے جس کے لئے کوئی مسبب نہ ہو۔ اور یہ اس کا کام نہیں۔ گویا اس کام میں اس کا قصد عبث ہے کیونکہ یہ اس بات کے خلاف ہے جو شارع کے مقاصد کے قاعدہ میں مذکور ہے۔ کیونکہ اس میں سبب کا فاعل یہ قصد رکھتا ہے کہ وہ اسے مسبب کے لئے سبب بنا دے جسے شارع نے اس کے لئے مسبب بنایا تھا جیسے کہ حلالہ کو جائز نہ سمجھنے والے کے نزدیک حلالہ نکالنے والے کا نکاح۔ کیونکہ وہ اپنے نکاح سے کسی دوسرے کے لئے تحلیل نکاح کا ارادہ رکھتا ہے۔ حالانکہ شارع علیہ السلام نے اس مسبب کے لئے نکاح کو وضع نہیں کیا تھا۔ تو یہ قصد عقد سے متصل ہو گیا۔ لہٰذا شرعی سبب نہ رہا اور یہ سبب نہ ناکح کے نکاح کو حلال کرنے والا رہا اور نہ اس کے نکاح کو جس کے لئے حلالہ نکالا گیا۔ کیونکہ وہ باطل ہے۔

اور حاصل کلام یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک میں سبب تو اپنایا جاتا ہے حالانکہ وہ سبب[2] نہیں ہوتا اور دوسرا اسے بے نتیجہ سبب کے طور پر اختیار کرتا ہے۔ پہلا تو کسی چیز پر نتیج نہیں ہوتا اور دوسرا نتیجہ پیدا کرتا ہے۔

---

[1] یعنی سبب کا اختیار اور اس کا قصد تاکہ وہ سبب بن جائے اور اس کا قصد مسبب کا نہ ہونا ہے اور مصنف کا قول العادیات یعنی جیسے تینوں مثالیں ہیں۔

[2] یعنی باوجودیکہ وہ سبب نہیں۔ یعنی اس نے ایسی چیز کا قصد کیا جو اس کے لئے سبب نہیں بنایا گیا تھا۔ اور دوسرے کا معاملہ یہ ہے کہ وہ سبب کا اس قصد کے ساتھ مکمل طور پر درپے ہوا کہ اس کا مسبب واقع نہ ہو اور اس کے وقوع کے رفع ہونے کی خواہش کی جیسا کہ علماء کہتے ہیں۔

کیونکہ نتیجہ اس کے اختیار یا عدم اختیار پر نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ سبب ہیں، سبب ہونے کی حیثیت سے شارع کے قصد کے مخالف تو نہیں ہوتا۔ لیکن اس کا گمان ہوتا ہے کہ اس کا مسبب واقع نہ ہوگا اور یہ جھوٹ ہے یا ایسا طمع ہے جس کا کسی کو لالچ نہیں۔ اور پہلا اس لحاظ سے اس کے درپے ہوا کہ وہ شارع کا وضع کردہ سبب نہیں۔ ان دونوں میں جو معمولی سا فرق ہے اسے خوب پہچان لیجئے۔

اس کی وضاحت[1] یوں ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے ایک میں قصد عمل سے متصل ہو کر اس میں اثر انداز ہوتا ہے۔ اور دوسرا اس کے استقرار کے بعد اس کا تابع ہوتا ہے۔ لہٰذا اس میں اثر انداز نہیں ہوتا۔

ایک اشکال

پھر اگر یہ کہا جائے کہ حکم میں ایسا کیوں نہیں ہوتا۔ یعنی جیسے عبادات کے رفض میں؟ کیونکہ وہ اپنے شرعی سبب ہونے کے باعث فی الحقیقت ترک ہے مثال کے طور پر حدث کو دور کرنے میں طہارت سبب ہے۔ تو جب وہ ایسا قصد کرے کہ طہارت سے حدث دفع نہ ہوگا تو اس میں ترک نیت کا یہی معنی ہے۔ اور علماء کہتے ہیں کہ نیت کا ترک عبادت کو باطل کرنے کا سبب پیدا کر دیتا ہے۔ گویا اس بحث کا مرجع یہ ہے کہ یہ سب چیزیں بنفسہٖ[2] اسباب کو باطل کرتی ہیں نہ کہ مسببات کو۔

اشکال کا جواب

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات یوں نہیں۔ رفض (ترک) صرف عبادت کے دوران ہی درست ہے جبکہ وہ اس سے حکم کی بجاآوری کا قصد کر رہا ہو۔ پھر اس عبادت کو کسی اور بات پر پورا کرے۔ بلکہ نیت ہی دوسری ہو تو اس کی عبادت کے لئے مشروع نہیں۔ جیسے کوئی طہارت کرنے والا حدث کو دور کرنے کی نیت کرے پھر اس نیت کو ٹھنڈک حاصل کرنے اور میل کچیل سے بدن کو صاف کرنے کی نیت سے منسوخ کر دے۔ یا پھر وہ نماز کے پوری ہونے اور اس کی شرطوں کے مکمل ہونے کے بعد ایسا کرے تو اس کا یہ قصد کہ وہ عبادت نہ ہو اور نہ ہی اس پر اس کے قائم مقام کوئی دوسرا حکم مرتب ہو یا اسے مباح بنانا وغیرہ ذلک تو وہ اس میں غیر مؤثر ہوگا۔ بلکہ وہ اس سبب کے حکم پہ ہوگا۔ اگرچہ ایسا قصد نہ ہو۔ پس ان دونوں میں فرق واضح ہے۔

اور جس نے رفض کے بارے میں کلام کیا ہے وہ اس سے معارض نہیں اور کہا ہے کہ وہ اثر انداز ہوگا۔ لیکن اس نے ایسے قول کی تفصیل[3] بیان نہیں کی۔ کیونکہ وضو کے رفض کے بارے میں فقہاء کا کلام اور اس میں

---

[1] یعنی اس خاص مقام کی وضاحت کرے نہ کہ گزرے ہوئے بیان کے ماحصل کی۔

[2] یعنی وہ پہلے اشکال کی طرف لوٹے گا۔ [3] بلکہ مصنف نے اسے وضو کا رفض بنا دیا خواہ یہ نماز مکمل

(بقیہ صفحہ آئندہ)

ان کا اختلاف اس اصل سے خارج نہیں کرے گا۔ اس لئے کہ یہاں طہارت کے لئے دو وجوہ زیر نظر ہیں[1]۔ تو جس نے مناسب طور پر اس کے فعل کی طرف دیکھا، اس نے کہا کہ اس کے ساتھ نماز کو جائز بنانا اور اس فعل سے مسبب قرار دینا لازم ہے۔ لہٰذا اسے کسی ہنگامی ناقض کے بغیر رفع کرنا درست نہیں۔ اور جس نے اس حکم کی طرف دیکھا یعنی نماز کے مباح بنانے کے حکم کی طرف اور اس کے ہوتے ہوئے اس نے نماز ادا کی اور یہ آئندہ آنے والا امر ہے تو اس میں پہلی نیت، جو طہارت کے وقت تھی، کی موجودگی شرط ہے۔ اور یہ نفی کرنے والی منسوخ نیت کے ساتھ ہوگا۔ لہٰذا اس کے ساتھ آنے والی نماز کو مباح بنانا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ فعل کے لئے متصل ترک کی طرح ہے۔ اور اگر وہ فعل کے متصل ہو تو اثر انداز ہوگا۔ یہاں بھی یہی معاملہ ہے پس اگر اس نے طہارت کے ساتھ نماز کی ادائیگی کے بعد طہارت کی نیت کو ترک کیا اور اس کا حکم پورا ہوا تو یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ اس پر نئے سرے سے طہارت اور نماز واجب ہے۔ اسی طرح جس شخص نے نماز پڑھی پھر اس سے سلام پھیرنے کے بعد اس نماز کا رفض کیا حالانکہ اس نے نماز ایسے ہی پڑھی جیسا کہ اسے حکم تھا۔ تو اگر وہ اس نماز کے متعلق ایسی[2] بات کہے تو قاعدہ بظاہر اس کے قول کے خلاف ہے۔ اور اللہ ہی بہتر جانتا ہے اور توفیق بھی اسی سے ہے۔

یہ اسباب کا حکم ہے جبکہ انہیں اس کی پوری شرطوں اور اس کے موانع کو دور رکھتے ہوئے ادا کیا جائے۔ پھر جب اسباب کو مناسب طور پر نہ اپنایا جائے، نہ اس کی شرائط مکمل کی جائیں اور نہ اس کے موانع کی نفی کی جائے تو ان کے مسببات واقع نہ ہوں گے خواہ مکلف ایسا چاہے یا انکار کرے۔ کیونکہ مسببات کا واقع ہونا یا نہ ہونا اس کے اختیار کی بات نہیں۔ علاوہ ازیں شارع نے جو اسباب بنائے ہیں وہ ان کی شرائط کو پورا کرنے اور ان کے موانع کی نفی کرنے کا تقاضا کرتے ہیں۔ تو جب تک ان باتوں کو پورا نہ کرے

(بقیہ صفحہ سابق) ہونے کے بعد ہو یا ادائیگی سے پہلے جو اسے باطل کرنے والی ہے۔

[1] ان دونوں نظریوں کے فرق کا ماحصل یہ ہے کہ جس نے وضو کو نماز سے قطع نظر بنفسہٖ ایک مکمل اور مستقل عبادت قرار دیا، اگرچہ یہ نماز میں شرط ہے، اس نے کہا کہ اس کے پورا ہونے کے بعد رفض اثر انداز نہ ہوگا اور جس نے یہ سمجھا کہ وضو تو نماز کی صحت کے لئے شرط ہے۔ گویا نماز ہی کا حصہ ہے جو نماز کی ادائیگی کے بغیر پورا نہیں ہوتا تو اس کا نماز سے پہلے کا رفض گویا نماز کے تمام ہونے سے پہلے کا رفض ہی شمار ہوگا۔ جو اس میں اثر انداز ہوگا۔

[2] یعنی اگر یہ کہے کہ اگر اس کے ساتھ نماز پوری کرنے کے بعد بھی اس کا رفض ہو تو وضو باطل ہو جائے گا۔ لہٰذا یہ قاعدہ کے مخالف ہوگا۔

وہ سبب مکمل نہیں ہوتا کہ وہ شرعی سبب بنے ہمارے لئے یہ کہنا برابر ہے کہ شروط کی ادائیگی اور موانع کی نفی اسباب کے اجزاء میں یا نہیں ۔ نتیجہ ایک ہی ہے ۔ علاوہ ازیں اگر اسباب اپنے مسببات کا تقاضا کریں اور وہ مکلف کے منشار کے مطابق نامکمل ہوں یا وہ تو پورے ہوں مگر ان کے اقتضاآت اٹھ جائیں تو شارع کی وضع کے لحاظ سے اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا اور اس کی وضع اس کے لئے بے فائدہ ہوگی ۔ کیونکہ اسباب کے شرعی ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ ان کے شرعی مسببات واقع ہوں اور ان کے غیر شرعی ہونے کا معنی یہ ہے کہ ان کے مسببات شرعی واقع نہ ہوں ۔ تو جب مکلف کا اختیار ہو تو وہ شرعی لحاظ سے حقائق کو اُلٹ دیتا ہے ۔ جس کے لئے شرع میں کوئی معلوم وضع نہیں رہ جاتی ۔ اور ہم یہ قرار دے چکے ہیں کہ اس سبب کے لئے شرع میں وضع معلوم ہے ۔ تو یہ معاملہ برعکس ہوگیا جو کہ محال ہے اور جو چیز بھی اس طرف لے جائے اس کا بھی ایسا ہی حکم ہوگا ۔ اور اسی سے یہ بات درست ثابت ہوتی ہے کہ اسباب شرعیہ میں مکلف کے اختیارات کی کوئی تاثیر نہیں ۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ اس قول کے ساتھ یہ بات کیسے ممکن ہے کہ نہی فساد پر دلالت نہیں کرتی یا وہ صحت پر دلالت کرتی ہے یا وہ نہی لذاتہٖ اور نہی لوصفہٖ میں فرق پر دلالت کرتی ہے ؟ کیونکہ یہ مذاہب تو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ منہی عنہ سبب اختیار کرنا ۔ یعنی جس کی شرائط پوری نہ کی جائیں اور اس کے موانع کی بھی نفی نہ کی جائے ۔ مسبب کے حصول کا فائدہ دیتا ہے ۔ اور امام مالک کے مذہب میں[1] ایسا کچھ ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے کہ امام مالک کے نزدیک بیوع فاسد بھی فروخت کردہ چیز پر قبضہ کے وقت ابتداءً شبہ ملک کا فائدہ دیتی ہیں[1] ۔ علاوہ ازیں مارکیٹ کے حوالہ کے ساتھ اور اس کے علاوہ ایسے امور میں جو اصل چیز کو غائب نہیں کر دیتے وہ (بیوع فاسدہ) ملک کا فائدہ دیتی ہیں ۔ اسی طرح امام موصوف کے نزدیک غصب وغیرہ کے مسائل میں بھی ملک کا فائدہ دیتی ہیں خواہ اصل غصب شدہ چیز غائب نہ ہو ۔ جبکہ غصب یا ایسی ہی باتیں اپنی اصل کے لحاظ سے سبب نہیں ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ منہی عنہ سبب سے مسبب حاصل کیا جا سکتا ہے ۔ مگر اس قول پر کہ نہی مطلقاً فساد پر دلالت کرتی ہے ۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام قاعدہ اور ان اشیاء میں ملک کی افادیت تو صرف ان دوسرے امور سے

---

[1] یعنی جیسا کہ امام ابوحنیفہ وغیرہ نے عدم حد، نسبت کے ثبوت اور محرکات سے نکاح کے بارے میں کہا ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ عقد کا حکم نہیں بلکہ دوسری چیز ہے یعنی وہ عقد کے کسی مشابہ چیز کا حکم ہے ۔ اور باقی تینوں اماموں نے ایسا نہیں کہا ۔ بلکہ انہوں نے حد کو اور نسب کے عدم ثبوت کو واجب قرار دیا ہے ۔

ہوتی ہے جو پہلے عقد سے خارج ہوتے ہیں۔ اس مقام پر اس کی تفصیل کی گنجائش نہیں۔ بعد میں انشاء اللہ اس کا ذکر کیا جائے گا۔

فصل

ماسبق پر مبنی امور ۔ سبب کا فاعل یہ خوب جانتا ہے کہ مسبب اس کے بس میں نہیں۔ تو جب وہ مسبب کو اس کے فاعل (اللہ تعالٰے) کے سپرد کرتا ہے اور اس کی نظر مسبب سے ہٹ جاتی ہے تو وہ اخلاص کے قریب ہو جاتا ہے۔ وہ مسبب کو اللہ تعالٰے پر توکل کرتے ہوئے اس کے سپرد کر دیتا ہے۔ اور امور بہ اسباب میں داخل ہونے اور منہی عنہ اسباب سے باہر رہنے پر صبر و شکر کرتا ہے۔ اس کے علاوہ تابدار مقامات اور پسندیدہ احوال ہیں۔ جن میں سے بعض کا ذکر کر کے انہیں واضح کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ ظاہر ہیں۔ اخلاص کا معاملہ یہ ہے کہ جب مکلف سبب میں امر و نہی پر لبیک کہتا ہے۔ اور اس کے سوا دوسرے امر و نہی کو نہیں دیکھتا تو وہ حظوظ نفس سے نکل جاتا ہے اور اپنے رب کے حقوق پر قائم ہو جاتا ہے اور عبودیت کے مقام پر کھڑا ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے جب وہ مسبب کی طرف توجہ کرے گا اور اسے ملحوظ رکھے گا اس وقت اللہ کی طرف اس کی توجہ آدھی رہ جائے گی۔ گویا سبب کے ساتھ اس کی اپنے رب کی طرف توجہ سبب کی طرف توجہ کے واسطہ سے ہوگی۔ اب اخلاص کے ان دو رتبوں میں جو فرق ہے اس میں کوئی شک نہیں۔ اور سپردگی کا معاملہ یہ ہے کہ جب وہ جان لیتا ہے کہ وہ مسبب کا مکلف نہیں، نہ ہی مسبب اس کے بس کا روگ ہے تو وہ تہ دل سے اس ہستی کی طرف رجوع کرتا ہے جو مسبب پر قادر ہے اور وہ اللہ سبحانہ ہے تو وہ اپنی تمام تر عادی اور عبادی تکالیف کو اسی پر توکل کرتے ہوئے اس کے سپرد کر دیتا ہے۔ اور اس کا یہ رجوع عبادی امور کی طرف نسبتاً زیادہ ہوتا ہے۔ وہ سبب اختیار کرنے کے بعد ہمیشہ اللہ سے ڈرتا بھی ہے اور اس سے امید بھی[1] وابستہ رکھتا ہے۔ پھر اگر وہ ان لوگوں سے ہو[2] جو سبب میں داخل ہونے

---

[1] یعنی دونوں باتوں (بیم و رجا) کو جمع کرنے والا۔ بخلاف اس کے اگر وہ ہمیشہ مسبب پر نظر رکھے گا تو اس پر رجا کا پہلو غالب رہے گا۔ مخفی نہ رہے اس طرح اعمال تکلیفیہ سے نفس میں کوتاہی اور ہمت میں کمزوری ہی مترتب ہوتی ہے۔

[2] مصنف نے جو کچھ تابع فصل میں واضح کیا ہے کیا یہ اس کے مخالف نہیں؟ مخفی نہ رہے کہ مصنف کا قول ثانیاً کان اس کے قول اذا علم ان المسبب الخ کے مقابل ہے۔ تو یہاں بحث عادی اور عبادی دونوں کو شامل ہے جیسا کہ تابع فصل میں شامل ہے تو اس سے جو نتیجہ نکلتا ہے اس سے بے نیازی ممکن ہے۔ باوجودیکہ تکمیل سبب سے اعراض کے ذکر میں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا، مقام تفویض کے نباہنے کی وضاحت کے لئے کوئی خصوصیت نہیں۔ بلکہ یہ معاملہ ہی دوسرا ہے جو مسبب پر نظر رکھنے سے مترتب ہوتا ہے اور مقام تفویض کے لئے اس کی نسبت ایسے ہی ہے جیسے صبر و شکر اور اخلاص کے مقام کے لئے ہے۔ اور یہی وہ امور ہیں جن کو مصنف نے مسبب سے قطع نظر پر بنا کیا ہے۔

کے ساتھ ساتھ مسبب کی طرف کی متوجہ ہوتے ہیں تو اپنے اختیار کردہ سبب کے نتیجے کی انتظار میں رہتا ہے اور بسا اوقات یہ بات تکمیل اسباب سے اعراض کا سبب بن جاتی ہے کیونکہ وہ نتیجہ جلد چاہتا ہے۔ اس کی توجہ ایسے کام کی طرف ہو جاتی ہے جس کا وہ مکلف نہیں تھا۔ اور جس کام کی طرف توجہ مطلوب ہوتی ہے اسے چھوڑ دیتا ہے۔ اسی موقع کی مناسبت سے یہ حکایت ہے کہ کسی نے سنا کہ: جو شخص اللہ تعالیٰ کے لئے چالیس صبحیں خالص کر دے تو اس کے دل سے حکمت کے چشمے پھوٹتے ہیں جو اس کی زبان سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس نے اپنے گمان کے مطابق حکمت کے حصول کے لئے اخلاص اختیار کیا۔ پس مدت ختم ہونے پر بھی اس کے پاس حکمت نہ آئی۔ اس نے اس بارے میں لوگوں سے پوچھا تو انہوں نے اسے بتلایا کہ: تم نے اخلاص حکمت کے حصول کے لئے اختیار کیا تھا، نہ کہ اللہ تعالیٰ کے لئے۔ (لہٰذا نتیجہ یہی ہونا چاہیئے تھا) اور یہ معاملہ اکثر اسباب میں مسببات کو ملحوظ رکھنے کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ بسا اوقات مسببات کے ملاحظے اسباب پر چھا جاتے ہیں اور سبب اختیار کرنے والے اور اسباب کی نگہداشت کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ اسی لئے عابد کو اپنی عبادت زیادہ کرنی پڑتی ہے اور عالم کے علم میں کمی واقع ہو جاتی ہے وغیر ذلک۔

اور صبر و شکر کا معاملہ یہ ہے کہ جب مکلف آمر (اللہ تعالیٰ) اکیلے کے حکم کی طرف متوجہ ہوتا ہے یہ یقین رکھتے ہوئے کہ اسباب و مسببات کا وہی مالک ہے اور وہ خود ایک مامور بندہ ہے تو وہ آمر کے حکم پر قائم ہو جاتا ہے اور اس کے لئے اس سے کوئی جائے فرار یا جائے پناہ نہیں ہوتی۔ اس حال میں اپنے آپ پر صبر کو لازم قرار دے لیتا ہے کیونکہ وہ انتظار کی حدود میں ہوتا ہے اور ایسے بندوں سے ہوتا ہے کہ اللہ کی یوں عبادت کرتا ہے جیسے اللہ اسے دیکھ رہا ہے۔ پھر جب مسبب واقع ہو جاتا ہے تو وہ انتہائی شکر گزار ہوتا ہے۔ وہ اس مسبب میں سبب اختیار کرنے کے آغاز و انجام کو نہیں دیکھتا، نہ ہی اس سے اپنے لئے کسی فائدہ یا نقصان کا تقاضا کرتا ہے۔ اور اگر علامت اور سبب عادی ہوں تو سبب اختیار کرنے سے سبب بنتا اور عادی ترتیب میں معتبر ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ مسبب کی طرف توجہ کرنے والا ہو۔ پس سبب کبھی تو کوئی نتیجہ پیدا کرتا ہے اور کبھی نہیں کرتا تو جب کوئی نتیجہ برآمد ہو جائے وہ خوش ہو جاتا ہے اور اگر نہ ہو تو اللہ کی تقسیم اور اس کی قضاء سے راضی نہیں رہتا۔ اور سبب کی کچھ بھی حقیقت نہیں سمجھتا۔ اور بسا اوقات ملول ہو کر اسے ترک کر دیتا ہے اور کبھی آزمائش میں جا پڑتا ہے جو اس پر گرانبار ہو جاتی ہے اور اس شخص جیسا ہوتا ہے جو ایک کنارے پر اللہ کی عبادت کرتا ہے اور یہ حالت اس عادت کے برعکس ہے کہ کوئی شخص عبادت کے کشادہ میدان میں داخل ہو۔ اور جو شخص ان تابلد مقامات میں غور کرے گا تو انہیں مسببات کی طرف توجہ چھوڑنے میں ہی پائے گا اور عموماً اہل کشف و کرامات میں اس کام کا فائدہ بہت بڑا ہوتا ہے۔

فصل

اور ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ جو شخص مسببات میں نظر کرنا اس بنا پر چھوڑتا ہے کہ اللہ نے اسے ایسا حکم دیا ہے تو اس کی تمام تر کوشش اس سبب تک ہوتی ہے جس میں وہ داخل ہوا ہے۔ اس وقت اللہ کی طرف سے وہ اس حال میں ہوتا ہے کہ اللہ خود اس کا محافظ و خیر خواہ ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ امور اللہ ہی کے لئے سزاوار ہیں۔ اور اگر مکلف کا قصد سبب کے واسطہ سے مسبب کا ہو تو اغلب گمان ہے کہ وہ سبب کو اصالتہً اختیار نہیں کرے گا۔ اور اس میں تعبد کا قصد نہ ہوگا۔ لبسا اوقات وہ ایسی خرابی تک جا پہنچے گا جس کی اسے خبر بھی نہ ہو۔ اور کبھی جانتا تو ہے مگر اسے اس کام سے اس پر واقع ہونے والی خرابی کی فکر دامن گیر نہیں ہوتی۔ اور اسی سے بہت سے مفاسد پھوٹتے ہیں اور یہی چیز اعمال عادیہ اور عبادیہ میں دھوکے کی بنیاد ہے۔ بلکہ یہ ہلاک کرنے والی خصلتوں کی اصل ہے۔ عادیات میں تو یہ بات ظاہر ہے۔ اسے صرف اس صورت میں دھوکا ہوتا ہے کہ وہ اپنی تجارت میں جس فائدے کی توقع رکھتا ہے اسے حاصل کرنے میں جلدی کرے یا اس خرچہ کے لئے جس کی اسے اپنی صناعت میں انتظار ہوتی ہے اور اسی طرح کی دوسری باتیں ہیں۔ رہا عبادت کا معاملہ تو اس کی صورت یہ ہے کہ جسے اللہ تعالےٰ پسند کرتا ہے کہ اسے دنیا میں قبولیت حاصل ہو تو پہلے آسمان والے اس سے محبت کرتے ہیں۔ گویا نوافل کے ذریعہ اللہ تعالےٰ سے۔ پھر اس کے بعد فرشتوں سے محبت کا سبب بن جاتا ہے۔ پھر وہ زمین میں مقبول ہو جاتا ہے۔ تو لبسا اوقات عابد سبب کے ساتھ، جو نوافل ہیں، اس مسبب کی طرف توجہ کرتا ہے پھر اسے جلدی چاہتا ہے۔ اور خود پسندی چاہنے لگتا ہے جو اسے مناسب نہیں ہوتی۔ پھر اس سبب کا اظہار کرتا ہے اور وہ ریا ہے۔ یہی صورت باقی سب ہلاک کرنے والی باتوں میں ہوتی ہے۔ اور یہ بہت بڑا بگاڑ ہے۔

فصل

اور ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ ایسی حالت والے شخص کا نفس آرام پانے والا، حالت پر سکون امر مجتمع، دل دنیا کے دھندوں سے فارغ اور یکسو ہوتا ہے۔ اسی لئے اس کی زندگانی پاکیزہ ہوتی ہے جو اخروی زندگی تک آگے چلتی ہے۔ ارشاد باری ہے:-

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً [1]

جو کوئی نیک عمل کرے گا، خواہ مرد ہو یا عورت اور وہ مومن بھی ہو تو ہم اس کو پاکیزہ زندگی کے ساتھ زندہ رکھیں گے۔

اور جعفر صادقؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے حیوۃ طیبۃ کا معنی معرفت باللہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ مقام کو سچا سمجھنا اور اللہ تعالیٰ کے حکم پر توقف کرنا بتلایا۔ اور ابن عطاءؒ نے کہا کہ اس کا معنی: اللہ تعالیٰ کے ساتھ زندگی گزارنا اور ماسوا اللہ سے منہ پھیر لینا ہے۔

نیز اس میں تمام تفکرات سے نجات بھی ہے اور یہ حالت بس ایک ہی فکر رہنے دیتی ہے۔ بخلاف اس کے جو شخص سبب کے ساتھ مسبب کی طرف دیکھتا ہو تو وہ گویا ہر سبب میں اس کے ہر مسبب کی طرف جیسے وہ پائے، دیکھنے والا ہوتا ہے۔ اور ایسے مسبب کثرت سے اور متفرق ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں یہ دیکھنا کہ کونسا سبب نتیجہ پیدا کرتا ہے اور کونسا بے نتیجہ رہتا ہے بذات خود پریشان کن ہے اور جب کوئی نتیجہ نکلتا ہے تو وہ ایک پہلو پر نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایسا شخص پریشان حال اور مشغول القلب رہتا ہے اگرچہ مسبب پہلے سے بہتر ہو۔ آپ ایسے شخص کو دیکھیں گے کہ کبھی وہ سبب پر ملامت کرتا ہے۔ کبھی مسبب پر ناراض ہوتا ہے اور کبھی دوسری وجوہ کو طعنہ دیتا ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم [2] کا یہ ارشاد اسی حالت کی طرف اشارہ کرتا ہے:۔

لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ الدَّهْرُ [3] زمانے کو گالی نہ دو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی زمانہ ہے۔

اور اسی طرح آپؐ کے اور بھی ارشادات ہیں۔

اور جو شخص باقی سب باتوں سے صرف نظر کرکے صرف سبب کے ساتھ مشغول ہوتا ہے وہ صرف ایک ہی امر میں مشغول ہونے والا ہے اور وہ ہے سبب کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی عبودیت، سبب خواہ کوئی ہو۔

---

[1] جو کچھ مصنف نے ذکر کیا، اس کا محل استدلال ہے، جیسا کہ ابھی حیاۃ طیبہ کے معنی کے بیان میں آئے گا۔ رہا آیت کا باقی حصہ تو مصنف کے اس قول مجازی فی الآخرۃ کی طرف رجوع فرمایئے۔ اور اس کا اس مقام پر مصنف کی غرض سے کوئی تعلق نہیں۔

[2] مسلم میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ہے۔

[3] یعنی اپنے مطالبات پورا نہ ہونے پر اور اپنے اعمال کے مسببات خواہش کے مطابق نہ ہونے پر زمانہ کو گالی نہ دو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مسببات کا فاعل ہے جو زمانہ میں واقع ہوتے ہیں۔

اور اس میں کیا شک ہے کہ کئی تفکرات کے بجائے صرف ایک فکر نفس پر بہت ہلکی ہوتی ہے۔ بلکہ ایک فکر جو ثابت ہے وہ اس ایک فکر سے نسبتاً ہلکی ہوتی ہے جو فی نفسہٖ بدلتی رہنے والی یا بکھری ہوئی ہو۔ اور حدیث میں آیا ہے:۔

من جعل همه هم واحدا کفاه الله سائر الهموم، ومن جعل همه اخرته کفاه الله امر الدنیا[1]

جس نے اپنے آپ کو ایک ہی فکر لگائی تو اللہ اسے باقی تمام تفکرات سے کفایت کرے گا۔ اور جس نے آخرت کی فکر لگائی اسے اللہ اس کے دنیا کے کام سے کفایت کرے گا۔

اس معنی کے قریب اس شخص کا قول ہے جس نے کہا: "جس نے علم اللہ کے لئے حاصل کیا تو اسے تھوڑا سا علم بھی کفایت[2] کرے گا اور جس نے اسے لوگوں کے لئے طلب کیا تو لوگوں کی حاجات تو بہت ہیں"۔ زاہد قسم کے لوگ اس میدان پر بہت شیفتہ ہوئے اور اس میں ایک دوسرے سے سبقت لے جانے میں خوشی محسوس کی۔ یہاں تک کہ بعض نے کہا: "اگر بادشاہ ہمارے اس طریقہ کو جانتے تو اس کے لئے ہم پر تلواروں سے جنگ کرتے"۔ اور حدیث میں روایت ہے:۔

الزهد فی الدنیا یریح القلب والبدن۔[3]

دنیا سے بے رغبتی قلب و جسم کو آرام پہنچاتی ہے۔

---

[1] اسے ابن ماجہ، حکیم، شاشی اور بیہقی نے ابن مسعود سے روایت کیا۔

من جعل الهموم هما واحدا، هم المعاد، کفاه الله سائر همومه ومن تشعبت به الهموم من احوال الدنیا لم یبال الله فی ای اودیتها هلک۔

جس نے تمام تفکرات کو ایک ہی فکر بنا لیا۔ یعنی فکر آخرت۔ اللہ اسے تمام تفکرات سے کفایت کرے گا۔ اور جس کے تفکرات دنیا کے احوال میں بکھر گئے تو اللہ کو پروا نہیں کہ دنیا کی کونسی وادی میں ہلاک ہوا۔

اور حاکم نے ابن عمر سے روایت کیا ہے۔

من جعل الهموم هما واحدا کفاه الله ما اهمه من امر الدنیا والاخرة۔ ومن تشاغبت به الهموم لم یبال الله فی ای (اودیتها هلک)

جس نے تمام تفکرات کو ایک ہی فکر بنا لیا۔ اللہ اس کی اس فکر کو دنیا اور آخرت کے امور سے کفایت کرے گا۔ اور جس کو ان تفکرات نے نافرمان بنا دیا تو اللہ کو اس کی کوئی پرواہ نہیں کہ وہ دنیا کی کونسی وادی میں ہلاک ہوا۔

[2] یعنی جس نے علم اس لئے طلب کیا کہ اس کے مطابق یا اس کے متعلق ہو تو وہ تھوڑا ہی ہوگا اور اس سے وہ پریشان حال نہ ہوگا۔

[3] یہ تین طریقوں سے مروی ہے اور اس کا آخری حصہ پہلی روایت میں ہے والرغبة فیها تطیل الهم والحزن۔

(بقیہ صفحہ آئندہ)

اور زہد یہ نہیں کہ ہاتھ سے کام کرنا چھوڑ دیا جائے بلکہ وہ ایک قلبی کیفیت ہے جس کا مفہوم یہ ہے اگر تو چاہے ــــ اسباب سے عبودیت کے ساتھ قائم رہے اور اسباب میں توجہ دیتے ہوئے مسببات کا قطعاً خیال نہ کرے ۔ گویا یہ ایسا طریق کار ہے جو آپ کو اس پورے قاعدہ سے مطلع کر دیتا ہے ۔

فصل

اور ان امور سے ایک یہ ہے کہ مسببات میں نظر[1] کبھی معتدلانہ ہوتی ہے جیسا کہ جلد ہی اس کا ذکر آرہا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ ۔ اور اس طریق کو جب کوئی عادات کے چلنے کی حیثیت سے قبول کرتا ہے تو یہ مسبب کی طرف متوجہ ہونے والے کے لئے بہت محفوظ طریق ہے ۔ اور کبھی یہ توجہ مبالغہ کی وجہ سے بشری احتمال سے اوپر ہوتی ہے ۔ پھر ایسا سبب اختیار کرنے والے کو یا تو سخت تھکان لاحق ہوتی ہے ۔ یا وہ اپنی راہ سے ہٹ کر اس راہ کی طرف نکل جاتا ہے جو اس کے لئے نہیں تھی ۔

شدت تھکن کی بات یہ ہے کہ اہل سلوک میں سے بہت سے ارباب احوال اس پر متفق ہیں ۔ اور

(بقیہ صفحہ سابقہ) (اور دنیا میں رغبت غم و فکر کو طول دیتی ہے) احمد نے کتاب الزہد میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں مرسلاً ذکر کیا اور طبرانی نے اس کی سند ابوہریرہؓ تک پہنچائی ۔

اور اس کا آخری حصہ دوسری روایت میں یوں ہے والرغبۃ فیھا تتعب القلب والبدن (اور دنیا میں رغبت قلب و جسم کو تھکا دیتی ہے) یہ روایت طبرانی سے اوسط میں اور ابن عدی سے اور بیہقی سے شعب الایمان میں مرفوعاً اور بیہقی میں عمرؓ سے موقوفاً مروی ہے ۔ مناوی نے کہا ۔ اس کی اسناد مقارب میں ہیں اور اس کا آخری حصہ تیسری روایت میں یوں ہے ۔ (والرغبۃ فیھا تکثر الھم والحزن والبطالۃ تقسی القلب ۔ (اور دنیا میں رغبت غم و فکر کو زیادہ کرتی ہے اور بے کاری دل کو سخت کرتی ہے) یہ روایت قضاعی نے عمرؓ سے روایت کی ۔ مناوی نے کہا : اور اسے ابن آلال ، حاکم ، طبرانی اور دیلمی وغیرھم نے بھی روایت کیا ہے ۔

[1] یعنی جو کچھ اس پر مبنی ہو کہ مسبب نہ تو مکلف کے بس میں ہوتا ہے اور نہ وہ اس کیلئے مکلف ہے ۔ مسبب پر نظر رکھنے کے بارے میں جب مکلف کیلئے اس بات پر اتفاق ہو گیا تو بہتر یہی ہے کہ اس کی نظر توسط و اعتدلال پر رہے اور اس میں اپنے آپ کو تکلیف میں نہ ڈالے حتیٰ کہ اگر اس سے زیادہ کرے تو اسے قصد و اعتدال کی تنبیہہ کی جائے ۔ اگرچہ یہ نادر مقامات میں سے بندے کے مقام سے پیدا ہونے والا ہے ۔ جیسے اللہ کے بندوں پر شفقت اور اس پر ان کے واجبات کے عدم قیام کی وجہ سے کثرت خوف ۔

اس پر بھی اتفاق ہے کہ سبب اختیار کرنے والا خطرات کا بہت دھیان رکھنے والا اور بہت خوف رکھنے والا ہو۔ اور اس کی اصل اللہ تعالیٰ کا اپنے رسول صلے اللہ علیہ وسلم کو تنبیہہ ہے۔ جبکہ وہ شدت حرص سے لوگوں کو اسلام کی دعوت دیتے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کی تنبیہہ اس بات پر تھی کہ بہتر راہ یہ ہے کہ شدت حرص کی بجائے توسط کی طرف رجوع کیا جائے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:۔

قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ ۔الخ قولہ ۔ وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُم بِآيَةٍ ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَىٰ ۔ (۶/۳۳-۳۵)

ہمیں معلوم ہے کہ ان کافروں کی باتیں تمہیں غمگین کر دیتی ہیں۔ الی قولہ ـــ اور اگر ان کی روگردانی تم پر شاق گزرتی ہے تو اگر طاقت ہو تو زمین میں کوئی سرنگ ڈھونڈ نکالو یا آسمان میں سیڑھی (تلاش کرو) پھر ان کے پاس کوئی معجزہ لاؤ۔ اور اگر خدا چاہتا تو سب کو ہدایت پر جمع کر دیتا۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ:۔

لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ۔ (۲۶/۱۸)

شاید آپ تو اپنی جان ہی ہلاک کر دیں گے (اس فکر سے) کہ لوگ ایمان کیوں نہیں لاتے۔

اور یہ بھی کہ:۔

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ (۳/۱۷۶)

اور جو لوگ کفر میں جلدی کرتے ہیں ان (کی وجہ) سے غمگین نہ ہونا۔

اور یہ بھی کہ:۔

فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ ۔الی قولہ ۔ إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ ۚ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝ (۱۱/۱۲)

شاید آپ اس وحی سے جو آپ کے پاس آتی ہے کچھ چھوڑ دینے والے ہیں اور اس سے تمہارا سینہ تنگ ہوتا ہے ـ الی قولہ ـ آپ تو صرف نصیحت کرنے والے ہیں اور اللہ ہر چیز کا کارساز ہے۔

اور یہ بھی:۔

وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُن فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ۝ (۱۶/۱۲۷)

اور ان کے بارے غمگین نہ ہونا اور ان کی چالوں سے دل میں تنگی محسوس نہ کرنا۔

اس مفہوم میں اور بھی آیات ہیں جو تکلیف دینے والی دعوت سے اختصار کی ترغیب پر اور سبب اختیار

کرنے کے متعلق جو حکم ہے اسی پر دقوف کی طرف رجوع پر اشارہ کرتی ہیں۔ اور اللہ اپنے قول سے جسے چاہتا ہے سیدھی راہ کی ہدایت دیتا ہے[1]

إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرٌ (۱۳/۷) — آپ تو صرف ڈرانے والے ہیں۔

إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ (۱۱/۱۲) — آپ تو صرف ڈرانے والے ہیں اور اللہ ہر چیز کا کارساز ہے۔

اور ایسی ہی دوسری آیات۔

یہ سب آیات اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ تجھ سے مطلوب صرف سبب اپنانا ہے اور مسبب[2] تو اللہ تعالیٰ ہے جو مسبب کا خالق ہے۔ ارشاد باری ہے:۔

لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ (۳/۱۲۸) — (اے پیغمبر!) تمہارا اس کام میں کچھ اختیار نہیں۔ اللہ تعالیٰ خواہ ان پر مہربانی کرے یا انہیں سزا دے۔

اور یہ آیت کفار کے ایمان لانے کی حرص پر رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کی سخت تنگی پر اور تبلیغ میں آپ کے مبالغہ کرنے پر تجھے متنبہ کرتی ہے۔ اس طمع پر کہ اس دعوت کا نتیجہ حاصل ہو اور وہ نتیجہ اس کا ایمان لانا ہے جس سے انہیں عذاب سے نجات حاصل ہوگی۔ حتیٰ کہ قرآن میں آیا ہے۔

عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم — تمہاری تکلیف ان کو گراں بار ہوتی ہے۔ تمہاری

---

[1] مصنف نے ان آیات کو پہلی آیات سے جدا کر دیا اور انہیں اس سے متعلق کیا کہ تجھ سے مطلوب سبب اپنانا ہے۔ ان آیات میں تکلیف وہ باتوں میں کمی کرنے کی ترغیب نہیں ہے جیسا کہ پہلی آیتوں میں ہے اور اس نے اسے واجب سمجھا ہے۔ مگر آخری دو آیتوں میں پھر بھی یہ بحث رہ جاتی ہے۔ آیت لیس لک الخ بھی اس معنی کی طرف لوٹتی ہے جیسا کہ آیت انما انت نذیر کا معنی ہے۔ لیکن یہ آیت رجوع کی طلب اور اس مقررہ کام کی حد کے نزدیک ٹھہرنے میں زیادہ صریح ہے بخلاف آیت لیس لک کے۔ مصنف نے اس میں یہ ذکر نہیں کیا کہ اس کو پروردگار نے کس چیز کا مکلف بنایا ہے۔ اور اس مقام پر مذکورہ آیات میں سے آخری آیت سے مصنف کیا ارادہ رکھتا ہے کیونکہ نہ تو اس سے تکلیف دہ کاموں میں کمی کرنے کی طلب کا مفہوم نکلتا ہے اور نہ سبب اپنانے کی طرف رجوع کی طلب کا۔

[2] اور اس (اللہ تعالیٰ) میں یہ بات نہیں کہ مسبب کی طرف التفات حقیقتاً حظوظ کی طرف التفات ہے۔ اور آپ صلے اللہ علیہ وسلم ایسی شائبہ سے بری تھے۔ کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں پر انتہائی رحمت ہے۔ یہاں اللہ کے حظوظ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ۝ (۹/۱۲۸) بھلائی کے بہت خواہشمند ہیں۔ اور مومنوں پر نہایت شفقت کرنے والے (اور) مہربان ہیں۔

اس کے باوجود آپ کو ایسی بات کی طرف متوجہ کیا گیا جو بہت موافقت رکھنے والی، مقام نبوت میں توسط کے ساتھ زیادہ مناسب اور پیش آنے والی مشقت و تھکن سے لحاظ سے تخفیف اور نبوت کے نیچے سب درجوں میں قابل عمل تھی۔ اگر مقام نبوت ایسا ہے کہ کسی کے لائق نہیں کہ وہ اس کی شرف منزلت کے قریب بھی پہنچے۔ تو یہ بات شریعت کے ایسے احکام کے استدلال کی صحت کو مجروح نہیں کرتی جو مقام نبوت کے بعد امت کے لائق مراتب کے لئے دیئے گئے ہیں۔ جیساکہ اہل شریعت کے ہاں نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم کے ان حالات و احکام سے، جو آپ کی امت کے بارے میں ہیں، استدلال کرنے کا فیصلہ کیا گیا ہے۔ جب تک کہ کوئی ایسی دلیل نہ ملے جو دوسری امت سے خاص آپؐ سے متعلقہ حکم کی حامل ہو۔

رہا مکلف کا اپنی راہ سے نکل کر اس راہ پر جا پڑنے کا معاملہ جو اس کے لئے نہ تھی۔ وہ اس لئے ہے کہ جب وہ خاص مسبب کا قصد کرتا ہے کہ وہ ہو یا نہ ہو تو یہ شارع کے مقصود کے خلاف ہے۔ کیونکہ پہلے یہ واضح ہو چکا ہے کہ مسبب مکلف کے لئے نہیں نہ وہ مسبب کا مکلف ہے۔ بلکہ مسبب صرف اللہ اکیلے کے لئے ہے۔ تو جو شخص مسبب کا قصد کرے گا وہ اس پر اسی حساب سے غالب آئے گا جس حساب سے اس نے اپنی معین غرض کے لئے اس کے واقع ہونے کا قصد کیا تھا۔ کیونکہ مسبب تو اللہ تعالےٰ کے ارادہ کی اقتضاء کے مطابق چلتا ہے۔ نہ کہ کسی بھی بندے کی غرض معین کے مطابق۔ گویا بندے کی غرض اور اس کا قصد بالوضع اللہ کے ارادہ کے مخالف ہوتا ہے۔ اور یہ بات ادب کے مقتضیٰ سے خارج اور قضاء و قدر سے مقابلہ ہے یا کوئی بھی جو اس طرح کا قصد کرتا ہے اس کا ایسا ہی معاملہ ہوتا ہے۔ اور اس معنی میں صحیح حدیث میں تنبیہ آئی ہے۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

المومن القوی خیر و احب الی اللہ من المومن الضعیف، وفی کل خیر۔ احرص علی ما ینفعك واستعن باللہ، ولا تعجز وان اصابك شئی فلا تقل: لو انی فعلت کان کذا لك! ولکن قل: قدر اللہ، وما شاء اللہ

طاقتور مومن اللہ کے ہاں کمزور مومن سے بہتر اور پسندیدہ ہے۔ اور ہر ایک میں بھلائی ہے۔ تو اس چیز کی حرص کر جو تجھے فائدہ دے اور اللہ سے مدد مانگ اور عاجز نہ ہو۔ اگر تجھے کوئی تکلیف پہنچے تو یوں نہ کہہ کہ: اگر میں یوں کرتا تو ایسا ہو جاتا۔ بلکہ یوں کہہ: یہ اللہ کی تقدیر ہے۔ اور جیسا اللہ نے چاہا کر دیا۔ کیونکہ "اگر" کا لفظ شیطان

فعل فان "لو" تفتح عمل الشیطن۔ ؎۱ کے عمل کو کھولتا ہے۔

گویا آپؐ نے تجھے اس بات پر متنبہ کیا کہ "اگر" شیطان کا عمل کھولتا ہے، اس لئے کہ اس کی توجہ سبب کے بجائے مسبب کی طرف ہوتی ہے۔ گویا کہ مسبب سبب سے پیدا ہوتا ہے یا اس کا ایسا ہونا عقلی طور پر لازم ہے۔ بلکہ یہ تو اللہ کی تقدیر ہے۔ جو اس نے چاہا ہو گیا جب کہ سبب کا وجود نہ تو مسبب کی مدد کرتا ہے اور نہ اس کا فقدان اسے عاجز کرتا ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ طے شدہ تقدیر کا نفوذ ہی کام کا نتیجہ ہوتا ہے اور سبب باقی رہ جاتا ہے۔ اگر وہ اس کا مکلف ہے تو تکلیف کے مقتضی کے مطابق اس پر عمل کرے اور اگر مسبب اس کے بس میں نہ ہونے کی بنا پر اس کا مکلف نہیں تو یہ سمجھتے ہوئے پوری طرح جھک جائے کہ مکمل اختیار اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ پھر اس پر شیطان کا دروازہ نہیں کھلے گا۔ اور انسان کو ایسے بہت سے واقعات پیش آتے ہیں حتیٰ کہ اسے اس انجام کی طرف لے جاتے ہیں کہ مسبب پر نظر رکھنا، شیطان کے وساوس اور تقدیر کے مقابلہ وغیرہ کی وجہ سے شرعاً مکروہ ہے۔

فصل

اور ان امور سے ایک یہ ہے کہ مسبب پر نظر نہ رکھنے والا اعلیٰ مرتبہ پر اور عملی لحاظ سے پاکیزہ ہوتا ہے۔ جبکہ وہ عبادات ادا کر رہا ہو اور یہ بات عادات میں بھی پورا بدلہ دینے والی ہے۔ کیونکہ وہ اپنے حظ کو ختم کر رہا ہے بخلاف اس شخص کے جو مسببات کی طرف التفات کرتا ہے تو وہ حقیقتاً حظوظ کی طرف التفات کرتا ہے۔ کیونکہ اعمال کے نتائج بندوں کی طرف لوٹتے ہیں باوجودیکہ وہ اللہ کی مخلوق ہیں۔ تو گویا بندوں پر مصالح یا مفاسد ہی لوٹتے ہیں۔ جیسا کہ حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے:۔

اِنَّمَا هِيَ اَعْمَالُكُمْ اُحْصِيهَا لَكُمْ، ثُمَّ اُوَفِّيكُمْ اِيَّاهَا ؎۲ یہ تو تمہارے اعمال ہی ہیں جنہیں میں نے تمہارے لئے شمار کر رکھا ہے پھر تمہیں یہ سب کچھ پورا پورا دے دوں گا۔

اور اس کی اصل قرآن میں موجود ہے۔

؎۱ اسے مسلم، احمد اور نسائی نے نکالا۔

؎۲ ایک طویل حدیث کا حصہ جسے مسلم اور ترمذی نے روایت کیا۔

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ (۴۱/۴۶) جس نے اچھے عمل کئے تو وہ اسی کیلئے ہیں۔
تو گویا جو شخص ان کی طرف التفات کرتا ہے وہ اپنے حظ کی طرف ہی کرتا ہے اور جو شخص صرف امر و نہی کا خیال رکھتا ہے وہ اپنے حظوظ کو گرانے والا ہے۔ اور یہ اربابِ احوال کا مذہب ہے۔ اور اس کی تفصیل کسی دوسرے مقام پر ہے۔

اگر کہا جائے کہ مسببات سے نظر ہٹانے کا کیا مفہوم ہے؟ اور کس قاعدہ سے اسے ایسا شمار کیا جا سکتا ہے یا اس سے خارج کیا جا سکتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ کبھی تو حظوظ کا ترک بالکل ظاہر ہوتا ہے یعنی دل کلیتًہ اس طرف متوجہ نہیں ہوتا اور یہ صورت بہت کم ہوتی ہے۔ طبقہ صوفیہ کے اربابِ احوال میں سے بہت لوگ اس صفت سے متحقق ہوتے ہیں۔ وہ مطلقاً سبب پر نظر رکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہی نہیں کہ اس کا کوئی مسبب ہے بھی یا نہیں؟ اور کبھی یہ غیر ظاہر ہوتا ہے یعنی حظ کا خیال کلیتًہ دل سے نہیں نکلتا الا یہ کہ وہ امر و نہی کے پیچھے سے اس کی طرف التفات کرتا ہے اور عادات کے معمول کے ساتھ ساتھ چلتا ہے باوجودیکہ وہ جانتا ہے کہ اللہ ہی جیسے چاہے اسے چلاتا ہے اور کبھی یہ سبب کے ذریعہ مسبب کی طلب کے ساتھ بھی ہوتا ہے۔ یعنی وہ مسبب (اللہ تعالیٰ) سے سبب کے مقتضیٰ کو طلب کرتا ہے۔ گویا کہ وہ مسبب (اللہ تعالیٰ) سے سبب کا ہاتھ پھیلائے طلب کر رہا ہے، جیسے وہ عاجزی کا ہاتھ پھیلائے کوئی چیز مانگتا ہے۔ یا وہ مسبب کو وہ چیز تفویض کر رہا ہے جس کا وہ سزاوار ہے۔ یہی لوگ ہیں جو سبب کے ساتھ مسبب کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ اور سبب کے ساتھ مسبب کے لئے التفات تو محض دستور کے طور پر ہوتی ہے جیسے کوئی نفس سبب سے مسبب کا طالب ہو یا یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ سبب ہی مسبب کو پیدا کرنے والا ہے یہی وہ خوفناک مقام ہے جہاں سے مذکورہ مفاسد پیدا ہوتے ہیں۔ اور ان دونوں اطراف کے درمیان بہت سے واسطے ہیں جو مجتہدین کی فکر کی جولانگاہ ہیں۔ تو جو کوئی واسطہ کسی طرف کے قریب ہوگا اس کے لئے اسی کا حکم ہوگا۔ اور حظوظ کے مسئلہ میں بھی اس بات کو ثابت کیا گیا ہے۔

دسواں مسئلہ

اس مسئلہ میں یہ مذکور ہے کہ شرعاً اسباب کے اپنانے کے مطابق مسببات کا مرتبہ ہوتا ہے[1]۔ اور

---

[1] جیسا کہ چوتھے مسئلہ میں گزر چکا ہے۔

شارع علیہ السلام کے حکم کے مطابق اسباب کے ساتھ مسببات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ جب اس کا اعتبار کیا جائے تو مکلف کی طرف نسبت سے اس پر چند امور مترتب ہوتے ہیں :۔

ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ مسبب جب شرعی طور پر مسبب کی طرف منسوب ہو تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مکلف سبب کے اس طرح درپے ہو اور مسبب کی طرف اس وجہ سے التفات کرے کہ وہ اس سے واقع ہو گا جو اس کے حساب میں نہیں۔ کیونکہ سبب اپنانا جیسے مامور بہ ہے ویسے ہی منہی عنہ بھی ہے اور طاعات میں سبب اپنانے سے اس کے گمان کے مطابق اس کے نتیجہ میں کوئی بھلائی سامنے نہیں آتی جیسے ارشاد باری ہے :۔

وَمَنْ اَحْيَاهَا فَكَاَنَّمَآ اَحْيَا النَّاسَ جَمِيْعًا۔ — اور جس نے اسے زندگی دی گویا اس نے سب لوگوں کو زندگی دی۔

اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد :۔

من سن سنة حسنة كان له اجرها واجر من عمل بها [1] — جس نے کوئی اچھی ریت ڈالی اس کے لئے اس کا اجر ہے اور اس کا بھی جو اس پر عمل کرے۔

اور آپ کا ارشاد :۔

ان الرجل ليتكلم بالكلمة من رضوان الله لا يظن انها تبلغ ما بلغت [2] الحديث [3] — آدمی کبھی اللہ کی رضا والا کوئی ایسا بول بولتا ہے جو اسے اتنی بلندی پر پہنچا دیتا ہے جس کا اسے گمان بھی نہیں ہوتا۔

اسی طرح معصیت میں سبب بنانے پر بھی اس کے گمان کے مطابق کوئی برائی سامنے نہیں آتی۔ جیسے ارشاد باری ہے :۔

فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا۔ — گویا کہ اس نے سب لوگوں کو قتل کر دیا۔

---

[1] ص ۱۴۹ پر گزر چکا ہے۔

[2] حدیث کا ٹکڑا جسے مالک اور ترمذی نے بھی روایت کیا ہے ترمذی نے کہا یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ نیز نسائی اور ابن ماجہ اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے بھی روایت کیا ہے، حاکم نے کہا کہ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔

[3] اس کے بقیہ پر دلیل ہے جو یہ ہے یرفعه الله بها فی الجنة (اللہ اسے اس کلمہ کے ذریعے بلند کر کے جنت میں لے جائے گا اور تیسیر میں حدیث کے الفاظ یہ ہیں بدل لا یظن الخ لا یلقی لها بالا۔

اور آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد :-

ما من نفس تقتل ظلما الا کان علی ابن آدم الاول کفل منها [1]
کوئی بھی شخص جو ظلم سے قتل کیا جاتا ہے تو آدم اول کے بیٹے پر اس گناہ کا حصہ ہوتا ہے۔

اور آپ کا یہ ارشاد :-

ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها [2]
اور جس نے بری ریت ڈالی۔ اس پر اس کا بوجھ ہوگا۔

اور آپ کا یہ ارشاد :-

ان الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله الحديث [3]
آدمی کبھی اللہ کی ناراضی کا ایسا بول بولتا ہے ..... الحدیث۔

اور اسی طرح کی دوسری احادیث۔

امام غزالیؒ نے اپنی کتاب احیاء العلوم اور دوسری کتابوں میں اس معنی کی توثیق کی ہے۔ اور وہ بہت کافی ہے۔ اور کتاب الکسب میں کہا ہے۔" نقد ادائیگی کے وقت کھوٹا درہم چلانا ظلم ہے جس سے معاملہ کرنے والے کو نادانستہ طور پر نقصان پہنچ جاتا ہے۔ اور اگر وہ اس کھوٹے درہم کو جان لے گا تو اس کو آگے چلا دے گا۔ اسی طرح دوسرا اور تیسرا شخص بھی کرے گا۔ اسی طرح وہ لوگوں کے ہاتھوں میں گھومتا رہے گا جس سے نقصان عام ہوگا اور فساد پھیلے گا۔ اور ان تمام لوگوں کا بوجھ اور وبال اس پہلے شخص کی طرف لوٹے گا جس نے یہ دروازہ کھولا تھا۔ پھر اس حدیث سے استدلال کیا ہے : مَنْ سَنَّ سنة حَسَنَة [5] (جس نے کوئی اچھی ریت ڈالی .....)

امام موصوف نے بعض لوگوں سے بیان کیا کہ : ایک کھوٹے درہم کو خرچ کرنا سو درہم کی چوری سے بدتر ہے وہ کہتے ہیں کہ : کیونکہ چوری تو ایک جرم ہے جو پوری ہوئی اور ختم ہوئی۔ اور کھوٹے سکے کو چلانا

---

[1] ص ۱۴۹ پر گزر چکا ہے۔

[2] حدیث کے بقیہ میں دلیل۔

[3] یہ حدیث کا بقیہ ہے ان الرجل ليتكلم بالكلام من رضوان الله الخ جس کا ابھی ذکر ہوا۔

[4] اس کا بقیہ جیسا کہ تیسیر میں ہے : لا يلقى لها بالا يهوى بها في النار سبعين خريفا۔

[5] ص ۱۴۹ پر پہلے گزر چکی ہے۔

ایسی بدعت ہے جو دین میں ظاہر ہوئی ہے اور جس نے بری ریت ڈالی جس پر بعد والوں نے عمل کیا۔ تو اس کی موت کے بعد بھی اس پر اس کا بوجھ ہوگا۔ سو سال تک، دو سو سال تک تا آنکہ وہ درہم فنا ہو جائے۔ اور اس شخص پر اس وجہ سے جو بگاڑ اور لوگوں کے اموال میں نقصان ہوا سب کا وبال ہوگا۔ خوش قسمت ہے وہ جو مر گیا اور اس کے ساتھ اس کے گناہ بھی مر گئے۔ بڑی خرابی تو اس شخص کے لئے ہے جو خود تو مر گیا مگر اس کے گناہ سو یا دو سو سال تک باقی رہ گئے۔ جن کے سبب قبر میں عذاب دیا جائے گا۔ اور اس درہم کے ختم ہونے تک اس سے پوچھا جاتا رہے گا۔ اور اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے :۔

وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ (۱۲/۳۶) اور جو کچھ وہ آگے بھیج چکے اور جو ان کے نشان پیچھے رہ گئے ہم انہیں لکھ لیتے ہیں۔

یعنی ہم ان کے اعمال کے آثار یعنی بعد کے گناہ بھی لکھیں گے جیسا کہ پہلے لکھیں گے۔ اور اللہ تعالےٰ نے فرمایا :۔

يُنَبَّأُ الْإِنسَانُ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ (۷۵/۱۳) اس دن انسان کو اس کے آگے بھیجے ہوئے اور پیچھے چھوڑے ہوئے سب اعمال بتلا دیئے جائیں گے۔

اور ان کے پچھلے اعمال ہی مؤخر کئے جائیں گے۔ یعنی جس نے بری ریت ڈالی جس پر دوسروں نے عمل کیا۔ یہی وہ بات ہے جسے امام غزالیؒ نے یہاں بیان کیا ہے۔ اور سبب کو واقع کرنے کا قاعدہ مسبب کے واقع ہونے کے مترادف ہوگا۔ یہی بات یہاں واضح کی گئی ہے۔

اور جو امام غزالیؒ نے کتاب الشکر میں بیان کیا ہے وہ اس سے بھی سخت ہے۔ جہاں انہوں نے نعمتوں کی قدر کے سلسلہ میں ان کو اجناس اور انواع میں تقسیم کر کے اور اس میں فصلیں قائم کر کے لمبی چوڑی تفاصیل بیان کی ہیں۔ پھر کہا : بلکہ میں تو کہتا ہوں جس نے اللہ کی نافرمانی کی خواہ وہ ایک نظر سے ہو۔ تو اس نے اس حال میں نظر اٹھائی جب کہ اس پر نظر جھکانا واجب تھا۔ اس نے آسمانوں اور زمین اور جو کچھ اس کے درمیان ہے، میں اللہ کی نعمتوں کا انکار کیا۔ پھر جو کچھ بھی اللہ نے پیدا کیا حتیٰ کہ فرشتے، آسمان، حیوانات نباتات اور بندوں میں سے ہر ایک پر جو اس کی نعمتیں ہیں ان سے اس کا فائدہ اٹھانا ختم ہو گیا۔ پھر پپوٹوں سے آنکھوں تک تمام لوٹنے والی نعمتوں کی توثیق کی ہے۔ پھر اس نے کہا کہ اس نے پپوٹوں میں اللہ کی ناشکری کی۔ اور پپوٹے آنکھ کے ساتھ ہی قائم رہ سکتے ہیں اور آنکھ سر کے ساتھ اور سر تمام بدن کے ساتھ اور بدن غذا کے ساتھ اور غذا پانی، زمین، ہوا، بارش، بادل، سورج، چاند کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ اور ان اشیاء میں سے کوئی چیز بھی آسمانوں کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی اور آسمان فرشتوں کے بغیر قائم نہیں رہ سکتے۔

گویا یہ سب کچھ ایک ہی چیز کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے سے مربوط ہے۔ جیسے بدن کے اعضاء ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ حدیث میں آیا ہے کہ:

ان البقعة التی یجتمع فیها الناس اما ان تلعنهم اذا تفرقوا و تستغفر لهم۔	زمین کا وہ ٹکڑا جس میں لوگ جمع ہوں یا تو ان پر لعنت کرتا ہے جب وہ بکھر جاتے ہیں اور یا ان کے لئے معافی چاہتا ہے۔

اسی حدیث میں آیا ہے:

ان العالم یستغفر له کل شیء حتی الحوت فی البحر[1]	عالم کے لئے ہر چیز حتی کہ دریا میں مچھلی بھی اللہ سے معافی مانگتی ہے۔

اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایک پلک جھپکنے کی مدت کا نافرمان زمین و آسمان کی تمام چیزوں کی نظروں میں گنہگار ہو جاتا ہے۔ اس نے ایک نیکی کے پیچھے ایک برائی لگا کر اپنے آپ کو ہلاک کیا۔ وہ نیکی جو برائی کو مٹاتی ہے اور لعنت کو استغفار میں بدل دیتی ہے۔ پھر شاید اللہ تعالےٰ اس پر مہربان ہو اور اس سے درگزر کرے۔ پھر امام غزالی نے اور بھی بہت کچھ بیان کیا اور اپنی اس بحث میں دور تک چلا گیا ہے گویا جب سبب کو اپنانے والا اسباب کے انجام پر غور کرتا ہے تو بسا اوقات ایسی چیزوں کی مثالیں اسے اجتناب پر ابھارتی ہیں۔ جب یہی چیزیں قیامت کے دن اس کے لئے ظاہر ہوں گی جس کا اسے گمان بھی نہ تھا۔ اللہ ہمیں اس سے پناہ میں رکھے۔

فصل

اور ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ جب وہ اسباب کے ساتھ مسببات کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو بسا اوقات ایسے اشکالات رفع ہو جاتے ہیں جو شریعت پر وارد ہو جاتے ہیں۔ جس کی وجہ اسباب سے گزشتہ احکام اور[2] دوسرے موجودہ احکام کا تعارض ہے۔ اور یہ اشکال اس لئے پیدا ہوتے

[1] حدیث کے ضمن میں آیا ہے جسے ابوداؤد اور ترمذی نے روایت کیا ہے:۔

وان العالم یستغفر له من فی السموٰت ومن فی الارض والحیتان فی جوف الماء	اور عالم کیلئے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے اور پانی کے اندر مچھلیاں بھی استغفار کرتی ہیں۔

[2] آگے صفحہ کا حاشیہ ملا۔

ہیں کہ سبب کے درپے ہونے والے پر اس کا حکم باقی رہ جاتا ہے۔ اور اگر وہ اس سبب سے رجوع کرے یا اس سے پھر جائے تو وہ گمان کرتا ہے کہ سبب سے رجوع کرنے سے مسبب کا حکم اٹھ گیا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص مغصوبہ زمین کے درمیان میں بیٹھ جائے۔ پھر توبہ کرے اور نکلنے کا ارادہ کرے تو ظاہر ہے کہ اگر اسی وقت اسے نکلنے کا حکم دیا جائے تو بجا آوری کے طور پر اس حکم کو قبول کرے گا۔ وہ نہ تو نافرمانی کرنے والا ہوگا اور نہ قبول کرنے والا۔ کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ وہ ایک ہی وقت میں حکم کو بجا لانے والا بھی ہو اور نافرمان بھی، اور نہ ہی ایک ہی پہلو میں مامور بھی ہو اور منہی بھی۔ کیونکہ یہ تکلیف مالایطاق ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ اس کے وسط میں ایسی صورت میں نکلنے کا مکلف ہو جو اسے ممکن ہو۔ اور یہ نہی کے حکم کے باقی رہتے ہوئے نکلنے کے کام کے لئے ممکن نہیں۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ نکلنے میں اس سے نہی کا حکم اٹھ جائے۔

اور ابو ہاشم نے کہا[2]: کہ وہ معصیت کے حکم پر ہوگا اور مغصوبہ زمین سے جدائی کی صورت میں ہی اس سے نکلے گا۔ اور اس کا سب پرانے اور نئے لوگوں نے رد کیا ہے۔ اور امام غزالی نے بھی اس دلیل کے تصور اور صحت کی طرف اشارہ کیا ہے اس لحاظ سے کہ اصل سبب تو عصیان ہے اور سبب اپنانے کا حکم تو اس پر کھنچا آتا ہے اگرچہ توبہ سے اٹھ جاتا ہے[3] اور کئی مسائل میں یہ نظیر لائی گئی ہے جو پہلی اصل کے لحاظ سے صحیح ہے۔ کیونکہ سبب اپنانے کی اصل نظر سے خارج مسببات پیدا کرتی ہے۔ اگر جمہور اس انداز سے سوچتے تو مغصوبہ زمین سے جدائی کی صورت میں معصیت کے حکم کے ساتھ[4] بجا آوری کے اجتماع کو بعید نہ سمجھتے۔ اور یہ بات اس کی نظر سے خارج مسبب کی طرف التفات کی بنیاد بھی بنتی ہے۔ کیونکہ جب وہ غور کرتا ہے تو نکلنے کے کام کو دو وجہوں والا معلوم کرتا ہے۔ ایک وجہ تو اس کا

---

[1] یعنی اسباب کے احکام کے ساتھ۔

مصنف کتب اصول کے ایسے مقام کی طرف رجوع کر رہا ہے جیسے غلام آزاد کرنا اور ابن حاجب کا یہ مسئلہ: ایک ہی چیز کا ایک ہی پہلو سے واجب اور حرام ہونے کا استحالہ

[2] یعنی توبہ فعلاً نکلنے کے بعد ہی قبول ہوگی کیونکہ توبہ کی ایک شرط مظالم اور اس کے بقیہ جات کو دور کرنا بھی ہے۔

[3] کیونکہ نہی امر کے ساتھ جمع ہے تا آنکہ اس طرف لوٹے جو گزر چکا ہے۔

[4] جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ وہ اس کو رفع بھی نہیں کر سکتا اور نہ وہ اس کے بس کی بات ہے۔

زمین میں ظلم سے داخل ہونے پر اس کا نکلنا خلوص کا سبب ہے اور یہ اس کا اپنا کسب ہے اور دوسرا استبداد اس کے داخل ہونے کا نتیجہ ہے اور یہ اس لحاظ سے اس کا کسب نہیں کہ اس نتیجہ کو روکنے پر اس کچھ اختیار نہیں۔

اسی طرح کا مسئلہ ہے کہ جس شخص نے کمان سے تیر پھینکنے کے بعد اس تیر کے نشانہ پر لگنے سے پہلے توبہ کی۔ اور جس نے بدعت سے اس کے لوگوں میں پھیلنے اور اسے قبول کرنے سے پہلے توبہ کی۔ یا اس کے بعد اور لوگوں کے اس بدعت سے رجوع سے پہلے توبہ کی۔ اور جس شخص نے اپنی شہادت سے حکم کے بعد اور اس حکم پر عمل درآمد سے پہلے رجوع کر لیا۔ مختصراً۔ سبب نے پوری طرح درپے ہونے کے بعد اور اس کی تاثیر اور بگاڑ کے پیدا ہونے سے پہلے، یا اس کے پیدا ہونے کے بعد اور اٹھ جانے سے پہلے، اگر اٹھ جانا ممکن ہو۔ تو مکلف پر نافرمانی کے ساتھ بجا آوری دونوں حکم ایک ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ اگر یہ ایک ہی کام میں جمع ہو سکیں، جیسا کہ پہلی مثال میں ہے تو وہ مکلف نافرمان بھی ہوگا۔ اور تعمیل کنندہ بھی۔ الا یہ کہ امر اور نہی اس شکل میں ایک دوسرے پر وارد نہیں ہوتے۔ کیونکہ وہ عصیان کے پہلو سے تو غیر مکلف ہے[1] کیونکہ مسبب اس کے بس میں نہیں۔ لہٰذا اس سے نہی کیسی۔ اور امتثال کے لحاظ سے وہ مکلف ہے کیونکہ وہ اس پر قادر ہے۔ اسے نکلنے کا حکم دیا گیا ہے اور وہ تعمیل کر رہا ہے۔ اور یہی معنی ہیں جو امام غزالی کی مراد ہے اور جو اس پر اور ابو ہاشم پر اعتراض کیا گیا ہے۔ اگر آپ غور کریں تو اس[2] طریقہ کے ساتھ اس کا رد نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم۔

فصل

اور ان امور سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عادت جاریہ کے مطابق اس نے مسببات کو اسباب

---

[1] بلکہ سبب میں تکلیف کا بقیہ ابھی باقی ہے اور وہ داخل ہونا ہے اور سبب کو واقع کرنا مسبب کو واقع کرنے کے مترادف ہوتا ہے تو وہ مسبب کی وجہ سے قابل مواخذہ ہوگا۔ اگرچہ مسبب اس کے بس میں نہیں ہے۔

[2] یعنی اس کے برعکس ہے جب کہا گیا ہے کہ نہی اس پر نکلنے کے وقت متوجہ ہوتی ہے۔ جیسا کہ اس پر امر متوجہ ہوتا ہے کیونکہ یہ تکلیف مالا یطاق ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اس نے کہا ہے: وہ چیز جس سے اشکال رفع ہو جاتا ہے وہ اس کا مسلمہ قاعدہ پر مبنی ہونا ہے کہ: مسببات اسباب کے فعل کے مطابق متشرع ہوتے ہیں اور اسی بہر

(بقیہ صفحہ آئندہ)

کے سیدھے یا ٹیڑھا ہونے کے تناسب سے پیدا کیا ہے۔ تو جب سبب مکمل ہوگا اور اس کو اپنانے والا ٹھیک طرح سے اپنائے گا تو مسبب بھی اسی طور پر ہوگا اور اس کے برعکس بھی۔ (جیسی بھی صورت ہو) یہیں سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ جب مسبب میں خلل واقع ہو تو فقہا اسباب اپنانے پر غور کرتے ہیں آیا وہ پورے طور پر اختیار کئے گئے تھے یا نہیں؟ اگر پوری طرح بجالائے گئے ہوں تو بجالانے والے پر کوئی ملامت نہیں اور اگر پوری طرح بجا نہیں لائے گئے تو اس پر ملامت بھی ہے اور مواخذہ بھی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ لوگ طبیبوں، حجاموں اور باورچیوں کو ان کے کام کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں جب کہ ان میں سے کسی کے کام میں کوئی کمی رہ جائے۔ اس کے برعکس اگر ان کا کام ٹھیک ہو تو ان پر کوئی گرفت نہیں ہوتی وجہ یہ ہے کہ مسبباب میں غلطی یا اس کا وقوع جو اسباب اختیار کرنے کے غیر متناسب ہو، کم ہی ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا مکلف پر مواخذہ نہ ہوگا۔ اس کے برعکس اگر وہ پوری توجہ ہی نہ دے تو عموماً نتیجہ غلط ہوتا ہے اور اس کا مواخذہ ضروری ہوتا ہے۔

جو شخص مسببات کی طرف صرف اس حیثیت سے متوجہ ہوتا ہے کہ وہ اسباب کی درستی اور بگاڑ کی علامت ہوتے ہیں۔ کسی دوسرے پہلو[1] سے نہیں دیکھتا اسے ایک بڑا قانون حاصل ہوتا ہے جو اسباب کے مشروع طریق پر یا اس کے برخلاف چلنے کے تناسب کے لحاظ سے منضبط کیا گیا ہے۔ اسی لئے شرع میں ظاہری اعمال کو باطنی امور پر دلیل بنایا گیا ہے۔ اگر ظاہر کٹا پھٹا ہوگا تو باطن بھی ایسا ہی ہوگا اور اگر ظاہر مستقیم ہوگا تو باطن بھی اس طرح ہوگا۔ فقہ میں یہ ایک عام اصل ہے جو تمام عادی اور تجرباتی احکام بلکہ اس لحاظ سے ان کی طرف التفات میں بلکہ پوری شریعت میں نہایت مفید ہے اور اس کی صحت پر بے شمار دلائل ہیں۔ اور یہ بھروسہ کافی ہے کہ وہ مومن کے ایمان پر، کافر کے کفر پر، اطاعت گزار کی اطاعت پر،

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ترتیب پاتے ہیں اس پر یہ مبنی ہے کہ مسببات جب تک موجود ہیں اسباب کا حکم لیں گے اگرچہ اسباب معدوم ہو جائیں۔ یہی وہ بات ہے جس کی طرف ابن حاجب کے شارع العضد نے اشارہ کیا ہے۔

[1] یعنی پہلے بیان شدہ پہلو جن کی طرف نظر کرنے سے یہ باطل قرار پاتا ہے جیسے مکلف کے بس میں ہونا یا اس کا کسب ہونا اسی طرح وہ پہلو ہیں جن کے لئے مصنف نے اشارہ کیا کہ مسبب کے مسبب ہونے کے اعتبار سے اس طرف عدم نظر ہی افضل ہے اور ایسے پہلو بھی بہت ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ یعنی یہاں مسببات میں نظر لذاتہ مقصود نہیں بلکہ سبب کا حال کھولنا مقصود ہے کہ: آیا بندے نے پوری طرح سبب اختیار کیا تھا؟ تاکہ اس پر شرعی احکام کی بنا رکھی جا سکے۔

نافرمان کی نافرمانی پر، عادل کی عدالت پر اور مجروح کی جرح پر حکم لگانے والا ہے۔ اس سے معاہدے منعقد ہوتے اور وثیقے مضبوط ہوتے اور دوسرے امور سرانجام پاتے ہیں۔ بلکہ وہ شریعت کا کلیہ اور تکلیف معلوم کرنے کا معیار ہے۔ شعائر اسلامیہ کی عام و خاص حدود اسی قاعدہ کی نسبت سے قائم کی جاتی ہیں۔

فصل

اور ان امور میں سے ایک یہ ہے کہ مسببات[1] کبھی خاص ہوتے ہیں اور کبھی عام۔ خاص کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسباب کے واقع ہونے کے مطابق ہوں۔ جیسے بیع فروخت شدہ چیز سے فائدہ حاصل کرنے کی اباحت کا سبب بنتی ہے۔ اور نکاح جس سے فائدہ حاصل کرنے کی حلت حاصل ہوتی ہے یا جانور کو ذبح کرنا جس سے کھانے کی حلت حاصل ہوتی ہے اور اسی طرح کے دوسرے امور میں نہی کے پہلو کی بھی یہی صورت ہے۔ جیسے شراب پینے سے بڑھنے والا نشہ حاصل ہوتا ہے اور گردن کاٹنے کا مسبب روح کا نکل جانا ہے۔

رہا مسبب عامہ تو اس کی مثال جیسے طاعت جو نعمتوں میں کامیابی کا سبب ہے اور نافرمانی جو جہنم میں داخلے کا سبب ہے۔ اسی طرح وہ مختلف نافرمانیاں ہیں جو زمین میں فساد کا سبب بنتی ہیں جیسے ماپ تول میں کمی کا سبب رزق سے کم ہونا ہے[2]۔ اور ناحق حکم سے قتل و غارت پھیلنا ہے

---

[1] اس فصل کے مضمون اور اس مسئلہ کے ابتدائی مضمون میں فرق دقتِ نظر کا طالب ہے۔ کیونکہ ان دونوں سے غرض یہ ہے کہ اگر سبب اختیار کرنے والا مسبب کی طرف دیکھے اور وہ بہت بھلائی کھینچنے والا ہو یا اس میں برائی کے بہت اثرات ہوں تو وہ یقین کے ساتھ سبب کے فعل کی طرف زیادہ اقدام کرے گا یا سبب سے ڈر کر اس میں داخل ہی نہ ہوگا۔ الا یہ کہ وہ اس طریقہ میں پہلا ہو کہ جس نے کوئی ریت ڈالی اور دوسروں نے اس میں اس کا اتباع کیا تو دوسروں کا گناہ بھی اسے لاحق ہوگا۔ گویا زیادہ برائی بلا واسطہ اس کے فعل سے نہیں۔ مگر یہاں یہ ہے کہ اگر وہ ایسا کام کرے جس سے زمین میں بہت فساد مترتب ہو یا مثال کے طور پر اگر وہ حاکم ہے تو عدل کے قیام سے بہت بھلائی مترتب ہوگی خواہ اس میں کوئی بھی اس کی اقتداء نہ کرے۔ تو یہ مسبب کی طرف نظر کی دوسری نوع ہے جو مسبب کے آثار میں تنوع کے اعتبار سے پہلی سے جداگانہ ہے۔

[2] یہ اور اس کے بعد کی عبادت ایک جامع حدیث میں وارد ہے جسے امام مالکؒ نے روایت کیا اور وہ یہ ہے۔

(بقیہ صفحہ آئندہ پر)

اور عہد شکنی سے دشمن مسلط ہوتا ہے اور خیانت سے دل میں رعب چھا جاتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اور بلاشبہ ان امور کے مسببات بھی ان کی اضداد ہی ہوں گی۔ تو جب عامل اپنے عمل کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی بھلائیاں اور برائیاں دیکھتا ہے تو منہیات سے اجتناب اور مامورات پر عمل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اور اللہ کی پناہ میں آتا اور اس سے ڈرتا ہے۔ شریعت سے ہمیں اعمال کے بدلہ اور اسباب کے مسببات کی یہی خبر ملتی ہے۔ اور اللہ ہی اپنے بندوں کے مصالح کو جانتا ہے اور جو فوائد اس اصول پر مبنی ہیں وہ بہت ہیں۔

فصل

اگر یہ کہا جائے کہ اس سے پہلے مسئلہ میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ مسببات میں نظر رکھنا مفاسد کو کھینچتا ہے۔ اس اصول کے مطابق تو سبب اختیار کرتے وقت مسبب کی طرف توجہ نہ دینی چاہیے، اور اب یہ واضح ہو رہا ہے کہ مسببات میں نظر رکھنا مصالح کو کھینچتا ہے اور اس اصل کے مقتضی کے مطابق مسببات کی طرف توجہ کرنا چاہیئے۔ تو اگر یہ بات علی الاطلاق ہے تو یہ تناقض ہوا۔ اور اگر یہ علی الاطلاق نہیں تو ایسے مقامات کی تعیین ضروری ہے جن پر توجہ مصالح کو کھینچتی ہے یا جن پر توجہ مفاسد کو کھینچتی ہے۔ کوئی ایسی علامت ہونی چاہیئے جہاں وہ رک جائے یا ایسا ضابطہ ہو جس کی طرف وہ رجوع کرے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مفہوم کی کسی دوسرے مقام[1] پر وضاحت کر دی گئی ہے۔ البتہ اس کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ما ظهر الغلول فی قوم الا القی الله تعالیٰ الرعب فی قلوبهم، ولا فشا الزنا فی قوم الا کثر فیهم الموت، ولا نقص المکیال والمیزان الا قطع عنهم الرزق، ولا حکم قوم بغیر حق الا فشا فیه الدم، ولا ختر قوم بالعهد الا سلط علیهم العدو

جب کسی قوم میں خیانت ظاہر ہوتی ہے تو اللہ ان کے دلوں میں رعب ڈال دیتا ہے اور جس قوم میں زنا پھیل جائے تو اس میں موت بکثرت واقع ہوتی ہے۔ اور ناپ تول میں کمی کرنے سے لوگوں کا رزق کم کر دیا جاتا ہے۔ اور جو قوم ناحق حکم کرتی ہے تو اس میں قتل و خون پھیل جاتا ہے اور جو قوم عہد شکنی کرتی ہے تو اس پر دشمن کو مسلط کر دیا جاتا ہے۔

[1] یعنی مسائل کی تفاصیل اور سابقہ فصلوں میں۔ کیونکہ مسبب میں نظر اس اعتبار سے واضح ہوتی ہے جو مفاسد کی طرف کھینچتا ہے، اور اس اعتبار سے بھی جو مصالح کی طرف کھینچتا ہے۔

ضابطہ یہ ہے کہ اگر مسبب کی طرف التفات مسبب کو تقویت یا اس کی تکمیل کے لئے ہو یا اس مقصود سبب کو مکمل کرنے میں مبالغہ پر انگیخت ہو، تو ایسی التفات مصلحت لاتی ہے۔ اور اگر اس کی حالت یہ ہو کہ سبب پر تکرار اسے باطل یا کمزور کرنے یا حقیر جاننے کی بنا پر ہو تو ایسی التفات مفسدہ کو کھینچتی ہے۔

اور یہ دونوں قسمیں پھر دو شکلوں پر ہیں:۔ ایک کی صورت مطلق ہے۔ یعنی ہر مکلف کی نسبت سے وہ سبب کو مضبوط یا کمزور کرتی ہے۔ نیز ہر زمانے کی نسبت سے اور ہر اس حال کی نسبت سے جو مکلف کا ہو۔ اور دوسری صورت مطلق نہیں بلکہ وہ بالنسبت صرف بعض مکلفین کے لئے، یا بعض زمانوں کے لئے یا مکلف کے بعض احوال سے متعلق ہے۔

پھر یہ شکل ایک اور پہلو سے دو قسموں میں بٹ جاتی ہے۔ ایک وہ جو مضبوطی یا کمزوری میں یقینی ہوتی ہے اور دوسری ظنی اور مشکوک ہوتی ہے لہٰذا وہ محل نظر و تامل ہوتی ہے۔ ظن کے مطابق ہی اس کا حکم لگایا جاتا ہے اور مختلف ظنوں کے تعارض کے وقت توقف کیا جاتا ہے۔ اور یہ تمام قسمیں مجمل ہیں مفصل نہیں۔ لیکن جب انہیں گزرے ہوئے اور آنے والے بیان کی طرف لوٹایا جائے تو ان کا خلاصہ ظاہر ہو جاتا ہے اور اللہ کی توفیق سے اس کا معنی واضح ہو جاتا ہے۔

مجتہدین کی نظر اس تقسیم سے نکل جاتی ہے۔ مجتہد پر لازم ہے کہ وہ اسباب اور ان کے مسببات پر نظر رکھے کیونکہ ان پر احکام شرعیہ مبنی ہوتے ہیں اور جو تقسیم پہلے گزر چکی ہے وہ مکلفین میں سے عمل کرنے والے لوگوں کی طرف لوٹتی ہے۔ وباللہ التوفیق۔

فصل

اور کبھی مجتہد پر ایک ساتھ دو اصلیں متعارض ہو جاتی ہیں۔ پھر مجتہد اس طرف مائل ہوتا ہے جدھر اس کا گمان غالب ہو۔

وہ نشہ میں بدمست آدمی کے متعلق کہتے ہیں کہ اگر ایسا آدمی طلاق دے یا غلام آزاد کرے یا ایسا کام کرے، کہ اس پر حد یا قصاص واجب ہو تو کیا اس سے[1] دوسری اصل کے اعتبار سے وہی معاملہ کیا جائے گا

[1] یہ حکم میں اسباب کے ساتھ مسببات کا اعتبار ہے جو اس مسئلہ کی ابتداء میں مذکور ہے اور اصل اول یہ ہے کہ مسببات

جو اگر عاقل کرے تو کیا جاتا ہے؟ ایک گروہ کہتا ہے کہ وہ مجنون کی طرح ہے لہٰذا پہلی اصل کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ ان کے لئے فقہ میں تفصیل مذکور ہے ۔ نیز انہوں نے انہی دونوں اصلوں کی بنا پر عاصی کو اپنے سفر میں رخصت[1] دینے میں بھی اختلاف کیا ہے۔ نیز نفلی روزے[2] کی قضا میں اور اختیاری سفر میں پے در پے روزوں کے منقطع ہونے کے بارے میں اگر اسے عذر پیش آجائے تو اس وجہ سے روزہ چھوڑ سکتا ہے۔ اسی طرح انہوں نے اس شخص کے مردار[3] کھانے میں بھی اختلاف کیا ہے جو ایسے سفر کے سبب سے لاچار ہوا جو اس کی نافرمانی کا باعث ہوا۔ ان دونوں میں بھی اختلاف چلتا ہے۔ اس سے پہلے ابو ہاشم وغیرہ کے مابین مذکورہ مسئلہ ہے۔ جو شخص مغصوبہ زمین کے درمیان بیٹھ گیا[4]

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) مکلف کے بس میں نہیں ہوتے نہ ہی وہ ان کا مکلف ہے نیز مسلمہ اصل: سبب کا واقع کرنا مسبب کے واقع کرنے کے مترادف ہے ۔ اور یہ آٹھواں مسئلہ ہے ۔ مجتہد پر اصل اول ظاہراً متعارض ہو جاتی ہے ۔

[1] یعنی مسبب کا اعتبار جو سبب پر مرتب ہوتا ہے اسی کا حکم لئے ہوئے رخصتوں کا مقتضی ہوتا ہے اور جب سبب سے جدا کر کے مسبب کا اعتبار کیا جائے تو مشروط مدت کے سفر کے ثبوت کے ساتھ اسے رخصت دی جائے گی ۔ کیونکہ وہ مسافر ہے اور اس کی نافرمانی اس کے قصد سفر میں ہے یعنی اس کی نافرمانی سبب اختیار کرنے میں ہے جس کا رخصت دینے میں کچھ اثر نہیں ۔

[2] یعنی جب اس کا اعتبار کیا گیا کہ عملاً روزہ دار ہے تو اس نے اپنا عمل باطل کر دیا اور اس پر قضا واجب ہوگئی۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا سبب اپنانا اور اس میں داخل ہونا واجب نہ تھا۔ اس لئے کہ ہم سبب پر مسبب کا مرتب ہونا اس وقت تک تسلیم نہیں کرتے جب تک کہ وہ اس کا حکم نہ لے۔ اور جب اس کا اعتبار کر لیا گیا تو سبب اپنانا واجب نہ رہے گا اور مسبب بھی ایسے ہی باقی رہ جائے گا۔ لہٰذا قضا واجب نہ ہوگی۔

[3] جب کہ وہ بلا ضرورت مسافر ہو لیکن جب اچانک سفر کی ضرورت در پیش ہو جو اسے روزہ چھوڑنے پر مجبور بنا دے تو کیا اس کی لاچاری کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ پے در پے روزوں کو منقطع نہ کر سکے گا؟ کیونکہ مسبب کی حالت سبب کی حالت کے علاوہ دوسری ہوتی ہے اس کے احکام کا سبب سے بالکل علیحدہ اعتبار کیا جائے گا۔ یا اس کے لئے اپنا حکم ہوگا جب کہ وہ بغیر عذر کے مسافر ہے تو وہ اس پر اپنا حکم کھینچ لے گا اور اس عذر کا اعتبار نہ کیا جائے گا جو اچانک پیش آگیا تھا۔

[4] اس طریق پر جسے ہم نے عاصی کے سفر میں رخصت کے بارے میں ثابت کیا ہے۔

[5] جب ہم سبب سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ صرف مسبب کا اعتبار ہوتا ہے تو زمین سے نکلنے سے اس پر کوئی گناہ نہ ہوگا اور اگر ہم کہیں کہ اس میں سبب کو بھی ملحوظ رکھا جائے اور اس نے سبب کو اپنایا تو اس پر گناہ باقی رہے گا تا آنکہ اس سے نکل جائے۔

گیارہواں مسئلہ

اسباب ممنوعہ مفاسد کے لئے سبب ہیں مصالح کے لئے نہیں، جیساکہ مشروعہ اسباب مصالح کے لئے ہیں مفاسد کے لئے نہیں۔

اس کی مثال امر بالمعروف اور نہی عن المنکر ہے۔ اس لئے کہ وہ امر مشروع ہے۔ لہٰذا وہ دین کی اقامت، شعائر اسلام کے اظہار اور باطل کی کسی بھی صورت کو ختم کرنے کا سبب ہے۔ وہ وضع شرعی کے لحاظ سے مال یا جان کو تلف کرنے اور سامان دنیا کے حصول کا سبب نہیں، اگرچہ اس راہ میں یہ کچھ پیش آ جائے۔ اسی طرح جہاد اعلائے کلمۃ اللہ کے لئے بنایا گیا ہے، اگرچہ وہ مال اور جان کے مفسدہ کی طرف لے جائے۔ اور ڈاکہ اور راہزنی کو دفع کرنا مشروع ہے تاکہ قتل و قتال رفع ہو، خواہ یہ قتل و قتال کی طرف لے جائے۔ اور زکات کا طلب کرنا مشروع ہے تاکہ ارکان اسلام میں سے ایک رکن قائم ہو۔ خواہ یہ جنگ کی طرف لے جائے جیساکہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوٰۃ سے جنگ کی اور اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہوا۔ اور فساد کو روکنے کی مصلحت کی غرض سے حدود و قصاص کو قائم کرنا مشروع ہے خواہ یہ جانوں کی ہلاکت اور خون گرانے کی طرف لے جائے۔ وہ فی نفسہٖ مفسدہ ہے۔ اور جھگڑوں کو ہٹانے کی مصلحت کے لئے حاکم کے حکم کو[1] قائم رکھنا مشروع ہے خواہ وہ ایسے حکم کی طرف لے جائے جو مشروع نہیں۔

یہ تو اسباب مشروعہ کی بات ہے۔ رہے احکام ممنوعہ تو نکاح فاسد ممنوع ہیں اگرچہ یہ بھی بچے کی پیدائش، میراث کا ثبوت یا ایسے ہی دوسرے احکام تک لے جاتے ہیں۔ اور یہ مصالح ہیں[2]۔ اور

---

[1] یعنی اس کے حکم کو توڑا نہ جائے اگرچہ غلط ہو۔ اور اسے کوئی نہیں توڑے گا مگر جو شخص اجماع یا نص یا قواعد شرعیہ کی مخالفت کرے۔

[2] یعنی یہ مسببات جن تک اسباب ممنوعہ پہنچتے ہیں۔ یہ فی الحقیقت مصالح ہیں اور مصالح سے مراد ایسے مصالح ہیں جنہیں شریعت ایسا قرار دے اور اس پر اس کی نوع سے درست طور پر حکم شرعی کی بنا کی جا سکے جیسے غصب میں ملکیت جس پر ملک کے تصرفات کی صحت کا اثر مرتب ہوتا ہے۔ یا جیسے نکاح فاسد سے پیدا ہونے والے بچے کی میراث، یا جیسے اولاد کے لئے دوسرے احکام مثلاً ان کی ولایات اور باپوں پر اولاد کے حقوق اور اولاد پر باپوں کے حقوق وغیرہ۔ یہ نہیں کہا جا سکتا

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

غصب اس مفسدہ کے لئے ممنوع ہے جو اس شخص کو پہنچتا ہے جس[1] سے کچھ چھینا جائے۔ اگرچہ مغصوبہ چیز کی ملکیت غاصب کے ہاتھ میں ہونے کی مصلحت کی طرف لے جاتی ہو۔ یا ملکیت کے فوت ہونے کی وجوہ کے علاوہ کوئی مصلحت ہو۔

جو بات جاننا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ یہ اسباب مشروعہ سے پیدا ہونے والے مفاسد اور اسباب ممنوعہ سے پیدا ہونے مصالح حقیقتاً ان اسباب سے نہیں پیدا ہوتے، بلکہ ان کی مناسبت[2] سے ان کے اسباب کچھ اور ہوتے ہیں۔ اور اس کی دلیل ظاہر ہے۔ کیونکہ[3] اگر وہ مشروع ہیں تو یا تو مصالح کے لئے مشروع کئے گئے ہیں یا مفاسد کے لئے، یا ان دونوں کے لئے اور یا پھر کسی دوسری چیز کے لئے۔ اور یہ بات درست نہیں کہ وہ مفاسد کے لئے مشروع کئے گئے ہوں کیونکہ شریعت اس کا انکار کرتی ہے۔ اور یہ دلیل شرعی ثابت ہو چکی ہے کہ شریعت صرف ایسے حکم دیتی ہے جو مصالح کو کھینچتے ہیں۔ اگرچہ بات عقلی طور پر غیر موزوں معلوم ہوتی ہو مگر سماعی طور پر ثابت ہے اور اسی طرح اسی دلیل سے یہ بھی درست نہیں کہ یہ احکام نہ تو مصالح و مفاسد ایک ساتھ دونوں کے لئے مشروع بنائے گئے ہیں اور نہ ہی کسی دوسری چیز کے لئے جیسا کہ سماعی[4] طور پر بھی ثابت ہو چکا ہے۔ تو معلوم ہو گیا کہ یہ احکام مصالح کے لئے جائز کئے گئے ہیں۔

یہی مفہوم ان احکام میں چلتا ہے جن سے منع کیا گیا ہے۔ جن کاموں سے منع کیا گیا ہے وہ یا تو کسی مفسدہ تک لے جائیں گے یا مصلحت کی طرف، یا ان دونوں کی طرف اور یا کسی اور چیز کی طرف۔ اور یہ دلیل اس کے آخر تک چلتی ہے۔ اندریں صورت ایسا کوئی مشروع سبب نہیں رہتا مگر اس میں مصلحت

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کہ غاصب کی طرف مغصوب کی ملکیت کے انتقال کی مصلحت کا کیسے اعتبار کیا جائے؟ جب کہ یہ عین مفسدہ ہے کیونکہ ایسی چیز دو مالکوں میں سے کسی کی بھی حقیقی ملکیت نہیں اور دونوں کے ہاتھوں سے غیر مشروع طریق پر نکل بھی چکی ہے۔

[1] بلکہ وہ ملکیت کے غیر یقینی ہونے کی وجہ سے فساد فی الارض ہے اور جو کچھ اس پر آگے مترتب ہوتا ہے وہ بہت بڑے اجتماعی مفاسد ہیں۔

[2] یعنی نئے پیش آجائیں یا اس کے نتیجہ میں آئیں۔

[3] یعنی مطلقاً اسباب۔

[4] یعنی یہ کہ تکالیف بے فائدہ نہیں ہوتیں۔

موجود ہوتی ہے۔ اسی لئے وہ مشروع کیا گیا ہے۔ اگر آپ دیکھیں کہ کبھی اس سے مفسدہ بھی پیدا ہو رہا ہے تو جان لیجئے کہ وہ مشروع سبب سے پیدا نہ ہو گا۔ اسی طرح کوئی ممنوع ایسا نہیں مگر اس میں مفسدہ ہوتا ہے، اسی لئے اس سے منع کیا گیا ہے۔ پھر اگر آپ دیکھیں کہ کبھی بظاہر اس سے مصلحت پیدا ہوتی ہے تو جان لیجئے کہ یہ ممنوع سبب سے پیدا نہیں ہوئی۔ ان میں سے ہر ایک سے وہی کچھ پیدا ہو گا جس بات کے لئے وہ شرع میں بنایا گیا ہے۔ کسی چیز کا حکم دیا گیا ہے تو اس لئے وہ مشروع ہے اور کسی چیز سے منع کیا گیا ہے تو اسی لئے کہ وہ ممنوع ہے۔

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثال کے طور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے شارع علیہ السلام کا مقصد جان و مال کی ہلاکت نہیں۔ وہ تو ایسا حکم ہے کہ مشروع سبب اس کے پیچھے چلتا ہے تاکہ حق بلند ہو اور باطل سرنگوں ہو جائے۔ جیسے جہاد کا مقصد جانوں کی ہلاکت نہیں بلکہ اللہ کے کلمہ کی بلندی ہے لیکن اس راہ میں جان و مال کا اتلاف بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ انسان اپنے آپ کو ایسے مقام پر کھڑا کر دیتا ہے جو فریقین میں جھگڑا، ہتھیار نکال لینے اور جنگ پر آمادگی کا تقاضا کرتا ہے۔ اور حدود اور ایسی ہی دوسری باتوں کا نتیجہ مصلحت ہے اور اس میں اتلاف بھی ہے لیکن اس کے بغیر مصلحت کی اقامت ممکن نہیں۔ اور حاکم کے حکم کو قبول کرنا تفرقہ کے دفعیہ کا سبب بھی ہے اور حسب ضرورت لوگوں کے جھگڑوں کے فیصلہ کا بھی۔ یہاں تک کہ مصلحت ظاہر ہو جائے۔ اور حاکم کے خطا کار ہونے کے دوسرے اسباب ہیں جو سوچ میں کمی سے متعلق ہیں یا یہ کہ ظاہر باطن کے خلاف ہو اور اس پر کوئی دلیل نہ ہو اور حاکم کے حکم کا کوئی مقصود نہ ہو[1] اور حکم اس وقت تک نہیں ٹوٹتا جب تک کہ اس میں کسی دوسرے سبب کی وجہ سے کوئی بھی گنجائش ہو[2] اور وجہ یہ ہے کہ فسخ اس چیز کی ضد کی طرف لے جاتا ہے جو حکم جھگڑوں کا فیصلہ کرنے اور اختلافات ختم کرنے کے دوران طے کرتا ہے۔ کیونکہ فسخ فیصلہ کی ضد ہے۔

---

[1] یعنی یہ مقصود نہیں کہ حکم کی تولیت میں وہ غلطی کرتا ہے بلکہ غلطی تو تابع اور لاحق ہو کر آتی ہے اور یہ مفسدہ اس کی تقضاء کی توبت کی وجہ سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ کسی دوسری وجہ سے پیدا ہوتا ہے جو غور و فکر میں کوتاہی یا اس پر معاملہ کا مبہم رہ جانا ہے کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ معاملہ کے ظاہر پر تو اسے اطلاع ممکن ہوتی ہے مگر اس کے باطن میں غور کرنا اس پر مشکل ہو جاتا ہے جس [illegible] نہیں۔

[2] یہ فائدہ ہے جس پر مطلوبہ بیان موقوف نہیں اور وہ یہ ہے کہ جس مصلحت کیلئے قاضی مقرر کرنا مشروع ہے کبھی اس [illegible] سے اچانک کوئی مفسدہ سامنے آجاتا ہے۔

رہی ممنوع قسم تو ان احکام کا ثبوت تو نکاح کے واقع ہونے کے بعد اس کے حکم کی صحت سے ہی پیدا ہوتا ہے۔ ان کے فاسد ہونے کے لحاظ سے نہیں۔ جیسا کہ وہ اپنے مقام[1] پر واضح کر دیا گیا ہے۔ اور لین دین کے فاسد معاملات اسی نوع سے تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ جس کے ہاتھ میں قبضہ ہو شرعاً وہی ذمہ دار ہوتا ہے۔ گویا قابض کی حیثیت، بوجہ ذمہ داری نہ کہ بوجہ عقدِ بیع، فرد ختنی چیز کے مالک کی سی ہوتی ہے۔ تو جب اصل مال مفقود ہو تو اس کی مثل یا اس کی قیمت متعین کی جائے گی۔ اگرچہ وہ چیز بغیر تغیر کے باقی ہو اور اس کے غائب ہونے کی کوئی وجہ نہ ہو۔ تو فساد سے نہی کا حکم جس چیز کا تقاضا کرتا ہے وہی واجب ہو گا۔ پھر جب اس میں تغیر واقع ہو جائے، یا کوئی ایسی بات ہو جو اصل چیز کو غائب کرنے والی نہ ہو تو یہ معاملہ مجتہدین کے لئے محل نظر بن جاتا ہے؛ کیا تغیر کے سبب سے وہ چیز کلیتہً غائب چیز کے حکم میں ہو گی یا نہیں؟ پھر فسخ کے مطالبہ کا حکم باقی رہ جائے گا۔ الا یہ کہ فسخ کے مطالبہ میں مثال کے طور پر سامان کے مالک کو جب[2] بدلی ہوئی چیز واپس کی جائے گی تو اس پہ وہی حکم لگایا جائے گا جیسا کہ اس خریدار پہ لگایا جاتا ہے۔ جس نے قیمت تو ادا کر دی مگر اسے خرید کردہ چیز میں بعض وجوہ کی بنا پر تصرفات حاصل نہ ہو سکے۔ تو انصاف یہ ہو گا کہ ان دونوں صورتوں کے درمیان غور کیا جائے۔ چیز کے غائب ہونے کی صورت میں مارکیٹ کے نرخ معتبر ہونا اور ایسا تغیر جو اصل چیز کو غائب نہ کرے اور ملکیت کا انتقال اور اسی طرح کی دوسری وجوہ فقہاء کی کتب میں مذکور ہیں۔ اور ماحصل یہ ہے کہ منہی عنہ عقد کا سبب عدم فسخ یا فائدہ اٹھانے پہ خریدار کا تسلط نہیں بلکہ وہ ہنگامی صورت ہے جو بعد میں مترتب ہوتی ہے۔

غصب کی بھی یہی صورت ہے شرعاً چوری کرنے والے پر ضمان کا حکم ہے اور ضمان کے لئے لازم ہے کہ ذمہ میں اصل چیز کی قیمت یا اس کے مثل کا تعین ہو۔ اس معنی میں مالک کے ساتھ کوئی بھی وجہ ہو برابر ہے۔ اس کے لئے وہ شبہ ملک ہو جائے گی۔ پھر اگر مغصوب کے لئے کوئی ایسی بات پیش آئے کہ مجموعی طور پہ اصل چیز اس کے پاس ہو، تو یہ محل اجتہاد ہو گا۔ جس میں مغصوب شخص کے حق اور غاصب کی طرف توجہ کی جائے گی جب کہ اس کے غصب کی بنا پر اسے مجرم نہ سمجھا جائے کہ اس پر اس

---

[1] اور عنقریب موضوع "وقوع اور نزول کے بعد مراعات برعکس ہوتی ہیں" میں ذکر آئے گا حتیٰ کہ [illegible] کے لیا واقعہ کے لئے حکم سے متعلق اپنی رائے بدل دیتا ہے۔ جو اس سے پیشتر [illegible]۔

[2] یعنی کہ بازار سے مشتری [illegible] چیز [illegible] دی جائے تو اس چیز سے حکم لگایا جائے گا۔ یا [illegible] جس طرف مؤلف نے اشارہ کیا ہے۔

کی سزا کے طور پر[۱] تاوان کا حکم لگایا جائے۔ جیسا کہ مغصوب منہ شخص پر اس کے حق میں کمی کی بنا پر ظلم نہ کیا جائے۔ ان دونوں صورتوں کے درمیان یہ اجتہاد ہوگا۔ گویا مغصوب چیز پر غاصب کی ملکیت کا اصل سبب غصب نہیں بلکہ اولاً وہ ضمان ہے جو مغصوبہ چیز میں بعد میں شامل ہوگئی۔ ان امور میں اسی نوع کے مطابق یا اس سے ملتی جلتی شکلوں کے مطابق غور کیا جاتا ہے۔

ان تصریحات سے مقصود یہ ہے کہ مشروعہ اسباب مفاسد کے لئے نہیں ہوتے، نہ ہی ممنوعہ اسباب مصالح کے لئے ہوتے ہیں۔

فصل

اسی ترتیب پر امام مالک وغیرہ کے مذہب کے بہت سے مسائل کا حکم سمجھا جا سکتا ہے۔

اس مذہب میں ہے: اگر کوئی شخص طلاق کے ساتھ قسم اٹھائے کہ وہ اتنی مدت تک فلاں شخص کو اس کا حق ادا کر دے گا۔ پھر وہ ادائیگی نہ کر سکنے کی صورت میں قسم ٹوٹنے سے ڈرے اور مال معین کے عوض اپنی بیوی سے علیحدگی اختیار کرلے یہاں تک کہ مدت گزر جائے اور حنث (قسم ٹوٹنا) واقع ہو جائے، جبکہ وہ اس کی زوجہ ہی نہیں، پھر وہ اس سے رجوع کرلے، تو حنث اس پر نہ پڑے گا۔ اگرچہ اس کا یہ قصداً فعل مذموم تھا۔ کیونکہ اس نے ایک ایسا حیلہ اختیار کیا جس نے حق کو باطل کر دیا تو ایسا مخالعہ (میاں بیوی کا ایک دوسرے سے خلع کا معاملہ طے کرنا) ممنوع ہے اگرچہ اس کا ثمرہ عدم حنث تھا۔ کیونکہ عدم حنث اس مخالعہ کا سبب نہیں بلکہ اس کا سبب حنث ہے جبکہ اس کی زوجہ نہ تھی گویا اس مقام پر حنث کا حکم نہ لگے گا۔

اسی طرح ایسے شخص کے بارے میں لخمی کا قول ہے جس نے رمضان میں روزہ چھوڑنے کی رخصت کی

---

[۱] جب تغیر بازار چڑھنے سے ہو تو ایسی حالت میں ظاہر نہ ہوگا اور نہ ہی ہر اس چیز میں جس میں زیادتی ہو۔ مکلف کی تکالیف یا اس کے کام کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا، بلکہ وہ اپنی حالت سے ابھر رہا ہوگا تو یہ ہے کہ اگر مثال کے طور پر حاملہ اونٹنی ہے تو بچہ جنے گی تو اس کی قیمت بہت بڑھ جائیگی۔ یہ اور ایسی مثالوں سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ اس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ یہ غائب شدہ چیز میں قابل لحاظ تغیر ہے۔ اور غاصب کے لئے وہ مخصوص قیمت لازم ہوگی جو غصب کے دن تھی۔ کیونکہ یہ حکم بالخصوص اسی شخص کیلئے ہوگا۔ اسی وجہ سے ایسی ہی مثال میں الٹ بھی چلتا ہے۔

بنا پر اپنے سفر کا قصد کیا۔ اس کا اختیار ہے کہ روزہ چھوڑ دے اگرچہ وہ اپنے اس قصد کو ناپسند کرے۔ کیونکہ اس کے روزہ چھوڑنے کا سبب وہ مشقت ہے جو سفر کا لازمہ ہے، نہ یہ کہ سفر ہی مکروہ ہونا اس کا سبب ہے۔ اگر وہ سفر کو روزہ چھوڑنے کی علت سمجھتا ہے تو اس وجہ سے وہ مشقت پر مشتمل ہے نہ کہ محض سفر کے لئے اور یہ بات تحقیق شدہ ہے کہ جو چیز اسے ناپسند ہے وہ سفر ہے جو اس کا اپنا کسب ہے۔ اور مشقت اس کے کسب سے خارج ہے۔ گویا اس کے لئے لفظ مشقت مکروہ نہیں بلکہ اس کا سبب مکروہ ہے۔ اور مسبب ہی روزہ چھوڑنے میں سبب ہے۔

پھر اگر ہم یہ فرض کرلیں[1] کوئی ممنوع سبب ایسا نتیجہ پیدا نہیں کرتا جو مصلحت کے لئے کوئی سبب پیدا کرے یا کوئی مشروع سبب ایسا نتیجہ پیدا نہیں کرتا جو مفسدہ کے لئے کوئی سبب پیدا کرے۔ تو شرعاً کسی مشروع سبب سے مفسدہ کا قصد نہیں کیا جاسکتا، نہ ہی ممنوع سبب سے مصلحت کا قصد کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ اہل العینۃ[2] کے حیلوں کی طرح ہے کہ ایک حیلہ میں انہوں نے فروختنی سامان کو واسطہ بنا ایک دینار کی بیع ایک مدت تک کے لئے دو دیناروں سے کی۔ یہاں دو پہلو اور ایک واسطہ ہے۔ ایک پہلو میں موجودہ صورت حال میں مسلمہ سبب شامل نہیں جیسا کہ مذکورہ حیلہ میں ہے۔ اور دوسرے پہلو کے لحاظ سے سبب قطعی یا ظنی شامل ہے، جیسا کہ مغصوبہ چیز کا غاصب کے ہاتھ میں تغیر ہے کہ وہ معلومہ تفصیل کے مطابق اس کا مالک ہوتا ہے۔ اور واسطہ اس میں سبب کی ہرگز نفی نہیں کرتا اور نہ ہی اسے یقینی طور پر ثابت[3] کرتا ہے۔ یہی بات مجتہدین کے ہاں محل نظر ہے۔

فصل

جب ہم اس مقررہ اصل کے ان فروعی مسائل کی طرف دیکھتے ہیں تو اس کا ماحصل یہی کچھ ہے۔ پھر اگر دوسرے پہلو سے غور کیا جائے تو حکم بھی دوسرا ہوتا ہے۔ اور غور کرنے والے اس میں متردد ہیں کیونکہ وہ مقام ہی تردد کا بن جاتا ہے۔ اور یہ پہلے ثابت ہوچکا ہے کہ مکلف کا اسباب کو واقع کرنا، مسببات کو واقع کرنے کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور جب یہی بات ہے تو چاہیئے کہ مسبب اپنے اختیار سے واقع کرنے والے کے حکم میں ہو، لہٰذا وہ شرعی سبب نہ رہے گا، نہ ہی اس کا مقتضی واقع ہوگا۔ گویا اپنے سفر کے سلسلہ

---

[1] یعنی پہلے گزری ہوئی تمام مثالوں سے ایسا ہی نتیجہ نکلتا ہے۔

میں نافرمان نہ نماز قصر کرے گا اور نہ روزہ چھوڑے گا۔ کیونکہ مشقت تو اس کے اپنے فعل سے واقع ہو گی، کیونکہ اسی سبب (سفر) سے پیدا ہوئی ہے۔ اور قسم توڑنے کے لئے اپنی عورت سے مخالعہ کا حیلہ کرنے والا اپنی اس حیلہ بازی میں مخلص نہیں۔ بلکہ جب وہ اپنی عورت سے رجوع کرے گا تو حنث کا کفارہ اس پر پڑ جائے گا۔ یہ صورت حال اس حیلہ بازی کی ہے جو اپنی عورت کی مراجعت کے لئے حلالہ نکالنے والے سے نکاح کرتا ہے اور ایسے ہی دوسری مثالیں ہیں۔ ان تصریحات سے یہ ثابت ہوا کہ جب دو اصلوں کی طرف رجوع کیا جائے گا تو مسائل محل اجتہاد بن جائیں گے۔ تو جس اصل کو کوئی مجتہد ترجیح دے گا اس کے مطابق بات کرے گا۔ واللہ اعلم

فصل ۱

جو کچھ اس اصل میں گزر چکا وہ اسباب کے مسببات میں اس حیثیت سے دیکھنا ہے کہ وہ اسباب مشروعہ ہیں یا غیر مشروعہ۔ یعنی وہ کس پہلو سے شرع کی نظر کے تحت داخل ہوتے ہیں۔ اس پہلو سے نہیں کہ وہ عادیہ مسببات کے عادیہ اسباب ہیں۔ کیونکہ اگر ان میں اس وجہ سے دیکھا جائے گا تو یہ دوسری نظر ہو گی۔ گویا قتل کے قصد سے سکون حاصل کرنے کا قصد کرنے والا ایسا سبب اپنانے والا ہوتا ہے جس میں اس کے نزدیک مصلحت کے بگاڑ کا دفعیہ ہوتا ہے۔ اسی طرح واجب عبادات

۲ اس میں حیلہ یہ کیا گیا ہے کہ ایک عقد کو دو عقدوں کی صورت میں اس طرح حیلہ داخل کیا گیا ہے کہ یہاں دو چیزیں نہیں۔ ان میں سے ایک سبب ممنوع کا اعتبار ہے جو سبب وہ پیدا کرتا ہے وہی مصلحت میں متقدم سبب ہے جبکہ سابقہ تمام مثالیں اس کے خلاف ہیں۔ خوب سمجھ لیجئے۔

۳ نظر کی طرف توجہ کا بھی اچھی طرح خیال رکھا جائے۔ تاکہ ان سابقہ مثالوں سے مقابلہ کیا جا سکے۔ جنہیں مصنف نے معتبر سمجھا ہے۔ حتیٰ کہ مقابلہ درست ہو سکے۔

۴ مصنف اس مسئلہ میں سابقہ اصل کی وضاحت کا قصد رکھتے ہیں اور اس کا رد کرتے ہیں جو کہا جاتا ہے کہ "اسباب ممنوع ہونے کی وجہ سے مصالح کا سبب نہیں بن سکتے" حالانکہ عاقل ایسا کوئی کام نہیں کرتا جو اس کے مصالح یا اغراض کا سبب نہ ہو۔ تو مصنف کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ مصلحت سے یہ مراد نہیں کہ لوگوں کے مصالح اس طرف مائل ہوں یا قصد کریں بلکہ مراد وہ ہے جسے شارع نے قابل لحاظ سمجھا ہے اور جس پر ان کے مقتضیات مرتب ہوتے ہیں۔

کا تارک محض نفس کی تھکاوٹ کی وجہ سے راہ فرار اختیار کرکے انہیں چھوڑتا ہے اور ان کے چھوڑنے سے راحت و آرام کا قصد رکھتا ہے۔ وہ جس حیثیت سے بھی فاعل یا تارک ہوتا ہے وہ اپنے نزدیک اسی میں مفاسد کو دور کرنے یا مصالح کو حاصل کرنے کے لئے سبب اختیار کرتا ہے جیسا کہ لوگ تھکاوٹ کے اوقات میں ایسا کرتے ہیں۔ اس صورت میں وہی مصالح اور مفاسد ہوتے ہیں جن کی طرف طبائع مائل ہوں یا اس سے نفرت کرتی ہوں۔ یہاں ایسی بات ہمارے زیر بحث نہیں۔

بارھواں مسئلہ

اسباب اس لحاظ سے کہ وہ مسببات کے لئے اسباب شرعیہ میں صرف اپنے مسببات کے حصول کے لئے جائز بنائے گئے ہیں اور وہ مسببات کوشش سے حاصل کئے ہوئے مصالح یا دور کئے ہوئے مفاسد ہیں۔

اور مسببات کے اسباب پر غور کیا جائے تو ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ایسے ہیں جن کے لئے اسباب[1] مشروع کئے گئے ہیں، خواہ وہ پہلے قصد کے ساتھ ہوں جو مقاصد اصلیہ[2] سے یا پہلے مقاصد[3] سے متعلق ہیں۔

یا دوسرے قصد سے جو تابع مقاصد سے متعلق ہے اور ان دونوں قسموں کی کتاب المقاصد میں وضاحت کر دی گئی ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو اس کے علاوہ ہو جن سے متعلق ایسا علم یا ظن ہو کہ اسباب مسببات کے لئے مشروع نہیں ہوئے۔ یا یہ علم یا ظن نہ ہو کہ وہ مسببات کے لئے مشروع کئے گئے ہیں یا نہیں کئے گئے۔ اس طرح یہ تین قسمیں ہوئیں۔

---

[1] یعنی تقابلی دلیل کے ساتھ خواہ وہ علم سے ہو یا ظن سے۔ اور جو کچھ اس کے لئے اس قسم کے بیان میں آیا ہے۔
[2] عنقریب ایسا ذکر آئے گا جس میں پہلے قصد کے ساتھ مکلف کے لئے کوئی حظ نہیں۔ اور وہ واجبات عینیہ کفایہ ہیں۔ اور اس کے مقابل وہ باتیں ہیں جن میں مکلف کے لئے حظ تو ہے اور شارع نے ان کی طلب کے تحت تاکید نہیں کی اس لئے کہ حاجات کے دور کرنے اور خواہشات کے حصول کے لئے طبائع اسی حالت پر بنائی گئی ہیں۔ اس کی تفصیل "المقاصد الشرعیہ" کی چوتھی نوع کے دوسرے مسئلہ میں ہے۔
[3] صرف عبارت دوسری ہے۔

پہلی قسم - جس سے علم یا ظن ہو کہ سبب مسبب ہی کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔ لہٰذا اس میں سبب اختیار کرنے والے کا سبب کو اپنانا درست ہے۔ کیونکہ امر اسی دروازہ سے آیا ہے اور سبب کو شارع کے اذن کے مطابق متوسل الیہ (مسبب) کی طرف ذریعہ بنانا چاہیئے۔ کیونکہ ہم[1] یہ فرض کر چکے ہیں کہ مثال کے طور پر شارع علیہ السلام کا نکاح سے پہلا قصد تناسل ہے[2] پھر اس کے بعد سکون حاصل کرنا اور عورت کے خاندان والوں سے ان کے شرف اور دین کے لئے سسرالی رشتے قائم کرنا وغیرہ ہے۔ یا پھر خدمت یا اس کے مصالح کا قیام یا اس سے فائدہ اٹھانا ہے جو اللہ تعالیٰ نے عورتوں سے اس نکاح کی وجہ سے حلال کیا ہے یا عورت کے مال سے شوکت یا اس کے اجمال سے رغبت یا اس

---

[1] شاید یہاں لفظ اذا رہ گیا ہے اور مصنف کے قول دلت علیہ الشریعۃ کے بعد یہ جملہ رہ گیا ہے وقصد الشخص المتسبب بالنکاح التناسل وحدہ او ھو مع بعض المنافع المذکورۃ او مجرد بعض المنافع غیر التناسل۔ (اور اس سبب اختیار کرنے والے نے نکاح سے اکیلے تناسل کا قصد کیا یا اس کے ساتھ دوسرے مذکورہ منافع کا بھی کیا۔ یا تناسل کے بغیر باقی منافع کا کیا۔ صاد اذا الخ اور اس کے ساتھ کلام پورا ہوتا ہے۔

[2] تناسل اصلی مقصد ہے جیسا کہ حدیث میں ہے۔

تزوجوا الولود الودود فانی مکاثر بکم الامم۔

زیادہ بچے جننے والی اور پیار کرنے والی عورتوں سے نکاح کرو کہ میں تمہارے اس عمل سے دوسری امتوں کے مقابلے اپنی امت کی کثرت پر فخر کر سکوں۔

حدیث میں امر کا صیغہ آیا ہے گویا کہ اس میں مکلف کا کوئی خط نہیں جیسا کہ اس کی شرح کتاب المقاصد میں آئے گی اور باقی منافع اس کے تابع ہیں اور آرام حاصل کرنا اس آیت میں وارد ہے۔

وَمِنْ اٰيٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ۔

اور اللہ کی نشانیوں سے ایک یہ ہے، کہ اس نے تمہارے لئے تمہاری ہی جنس سے پیدا کیا۔

اور مال اور جمال کی بات جیسا کہ اس حدیث میں ہے:-

تنکح المرأۃ لاربع خصال لمالھا ولحسبھا ولجمالھا ولدینھا۔

عورت سے چار باتوں کی وجہ سے نکاح کیا جاتا ہے اس کے مال کے لئے یا حسب کے لئے یا جمال کے لئے یا دین کے لئے۔

اور صالح کا قیام جیسا کہ جابر بن عبداللہ کی حدیث میں ہے کہ انہوں نے اپنی بہنوں کے مصالح قائم رکھنے کے لئے ثیبہ عورت سے نکاح کیا۔ اور باقی منافع کی بھی یہی صورت ہے۔ نکاح کے ان تمام مقاصد کی شریعت نے توثیق کی ہے۔

کے دین سے رشک یا اللہ کی حرام کردہ چیزوں سے پاکدامنی وغیرہ ہے جس قدر کہ شریعت اس پر رہنمائی کرتی ہے۔ اندریں صورت اس سبب اختیار کرنے والے نے جو اسکا قصد کیا وہ مجموعی طور پر شارع علیہ السلام کا مقصود بن جاتا ہے اور یہ کافی ہے۔ اور کتاب المقاصد میں یہ وضاحت کر دی گئی ہے کہ جو قصد شارع کے قصد کے مطابق ہو وہ صحیح ہے لہٰذا ایسا سبب اختیار کرنے سے فساد پیدا ہونے کی بات کرنے کی کوئی گنجائش نہیں۔

ایک اعتراض

اگر یہ کہا جائے کہ نفع حاصل کرنے کے لئے صرف قصد ہی کافی ہے۔ قصد کے بغیر صرف عقد سے شرم گاہ سرے سے حلال ہوتی ہی نہیں کیونکہ اس چیز کی بنیاد اسی قصد پر ہے اور شارع نے تو عقد سے اولاً حلال کرنے کا عقد کیا پھر اس پر انتفاع کو مترتب کیا تو جب اس نے انتفاع کے بغیر کسی چیز کا قصد ہی نہ کیا تو اس کا قصد شارع کے قصد کے خلاف ہو گیا۔ لہٰذا انتفاع کے لئے قصدِ محض درست نہیں۔ اور یہ بات اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب کوئی شخص کسی عورت سے تمتع کا ارادہ کرے تو اس کا اتفاق کیسے ہو، حلال طریق پر ہو یا اس کے علاوہ۔ یہ اس کے لئے مشروع نکاح سے ہی ممکن ہوگا اور قصد اس کا یہ ہو کہ اگر وہ قابو پائے تو مقصود حاصل ہو گیا۔ پھر جب اس نے اس سے عقد کر لیا، اور صورت حال یہ ہے کہ اس نے حلت کا قصد نہیں کیا تھا۔ تو جب اس نے حلت کا قصد نہیں کیا تو گویا اس نے نکاح کے ساتھ شارع کے قصد کے خلاف کیا۔ لہٰذا نکاح باطل ہوا۔ اور ہر فعل یا ترک کے حکم میں یہی معمول چلتا ہے۔

اعتراض کا جواب

اس اعتراض کا جواب بشرطِ صحت سوال یہ ہے کہ اس قاصد کے قصد کا ماحصل یہ ہے کہ وہ شخص ناجائز طور پر اپنے قصد پر قدرت نہیں رکھتا تھا۔ لہٰذا وہ اس راہ سے آیا جسے شارع نے اس کی طرف ملانے والا بنایا ہے۔ اس کا اس عقد سے یہ قصد ہرگز نہ تھا کہ یہ عقد ہی نہیں۔ بلکہ نکاح کے انعقاد کا قصد اس شخص کی اجازت سے ہوا جو اس کا اہل تھا اور جو کچھ اس میں ادا کرنا واجب تھا وہ ادا کر دیا گیا، لیکن پناہ اسی کی طرف لی گئی تو وہ اس کے لئے اس جائز سبب کو اپنانے کا مقتضا ہوگا۔ اب اس ممنوع کام کی طرف نظر کرنا باقی رہ جاتا ہے جس پر وہ قدرت نہ رکھتا تھا۔ تو اگر وہ اس معصیت کے عزم کے وقت اس پر قادر ہوتا تو وہ محققین کے نزدیک گنہ گار رہتا۔ اور اگر بغیر عزیمت کے اس نے ایسا خیال کیا تو وہ باقی

---

[1] یعنی عقد نکاح۔

سب خیالات کی طرح بے بس ہے۔ اندریں صورت کوئی ایسی چیز قریب نہیں آتی جو اس عقد کو باطل ٹھہرائے۔ کیونکہ اس عقد کے وقوع میں ارکان مکمل، شرائط موجود اور موانع ندارد ہیں۔ اور فاسد کا معصیت کے لئے قصد، اس کے قصد[1] سے خارج ہے جو شارع کے مقصود کو دلیل کے ساتھ مباح بناتا ہے۔ اور لامحالہ یہ دوسرا قصد تو اس کے ہاں موجود[2] ہے، جو سبب کو وضع کے لحاظ سے شارع کے قصد کے موافق ہے۔ لہٰذا ایسا سبب اپنانا درست ہے۔ رہا حلال بنانے کے قصد کا الزام تو وہ لازم نہیں آتا بلکہ مشروع سبب کو واقع کرنے کا قصد ہی کافی ہے اگرچہ وہ اسے حلال بنانے کو واقع کرنے سے غافل رہا ہے، کیونکہ سبب سے پیدا ہونے والی حلال چیز تکلیف[3] کے تحت داخل نہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

دوسری قسم۔ جس کے متعلق یہ علم یا ظن ہو کر ابتداءً یہ کہ سبب[4] اس لئے مشروع نہیں کیا گیا تھا۔ دلیل تو یہ تقاضا کرتی ہے کہ ایسا سبب اختیار کرنا درست نہیں۔ کیونکہ سبب اولاً اس مفروضہ مسبب کے لئے مشروع نہیں کیا گیا۔ اور جب مشروع نہیں تو اس سے اس کی حکمت کو حصول مصلحت اور مفسدہ کے دفعیہ کے لئے سبب نہیں بنایا جا سکتا۔ اور یہ اسی نسبت سے ہو گا جس نسبت سے سبب کا قصد کیا گیا ہو۔ اندریں صورت یہ باطل ہے۔ یہ ایک وجہ ہوئی۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ مسبب بالنسبت اس مشروع مفروضہ مقصود کی طرف ہے، تو یہ ایسا سبب ہو جاتا ہے جو اصلاً مشروع ہی نہیں۔ اور جب سبب اپنانا اصلاً غیر مشروع ہو تو سبب بھی درست نہ ہو گا۔ اس طرح غیر مشروع کو چھوڑ کر صرف مشروع کو قبول کیا جائے گا۔

---

[1] یعنی وہ اس سے جدا ہے اور اس سے اس کا جدا ہونا اسے کچھ نقصان نہیں پہنچاتا۔

[2] یعنی علم جیسا کہ معینہ سوال اس کا تقاضا کرتا ہے اور مصنف کا قول واما الزام قصد الحر الخ بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے۔

[3] وہ مسبب ہے جس کا قصد یا عدم قصد لازم نہیں کیونکہ وہ دوسرے کا فعل ہے۔

[4] یعنی وہ اس مسبب کے ساتھ شرع کے مقاصد سے نہیں اگرچہ کبھی وہ اپنے مسبب پر مترتب ہوتا ہے جیسے طلاق اور آزاد کرنے کا معاملہ علی الترتیب عقد نکاح اور بیع کے لئے ہے۔ طلاق نکاح کے بغیر نہیں ہو سکتی اور غلام آزاد کرنا ملک کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ مکان کو بنانے سے پہلے گرانا محال بات ہے۔ لیکن طلاق، آزادی اور گھر گرانے کا نکاح، بیع اور گھر کی تعمیر سے قصد نہیں ہوتا۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ شارع نے اس معین مسبب کے لئے اس سبب کو مشروع نہ بنایا ہو۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سبب کے اختیار کرنے میں مفسدہ ہے مصلحت نہیں۔ بالفاظ دیگر مشروع مصلحت کے لئے ایسا سبب ہونا چاہیئے جو اس مسبب کی نفی کر دے۔ لہٰذا سبب اس کی طرف بانسبت بے کار ہوتا ہے۔ پھر اگر شارع نے اس خاص مسبب سے منع بھی کیا ہو تو بات واضح ہے۔ پس جب وہ مثال کے طور پر ایسے نکاح کا قصد کرے جس میں کوئی ایسی بات ہو جو نکاح کو باطل کر دے جیسے حلالہ نکالنے والے کا نکاح، یا ایسی بیع جو بیع کو باطل کر کے سود تک جا پہنچے، یا اسی طرح کے دوسرے امور جن کے متعلق علم یا ظن ہو کہ شارع نے اس کا قصد نہیں کیا، تو اس کا یہ عمل شارع کے مشروع نکاح اور بیع کے قصد کی مخالفت کی وجہ سے باطل ہو گا۔ اسی طرح باقی تمام اعمال اور عادی اور عبادی سبب اختیار کرنے کا حال ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ جب کہ مذکورہ مثال میں نکاح کرنے والے کا قصد اگرچہ طلاق سے نکاح کو رفع کرتا تھا تاکہ وہ پہلے کے لئے حلال ہو، تو اس کا یہ قصد نکاح کے قصد کے علاوہ دوسرا قصد تھا۔ کیونکہ طلاق ملک نکاح کی صورت میں ہی ہو سکتی ہے۔ اس نے نکاح کا قصد کیا جو طلاق سے اٹھ گیا۔ اور نکاح اپنی شرعی وضع اور حالت میں ایسا ہے جو طلاق سے اٹھ جاتا ہے اور وہ فی نفسہ مباح ہے لہٰذا درست ہے۔ لیکن اس تحلیل کے ساتھ پہلے کے لئے قصد دوسرا معاملہ ہے۔ اگرچہ وہ مذموم ہے۔ کیونکہ جب ایسے دو امر مل جائیں جو آپس میں ایک دوسرے کو جدا کرنے والے ہوں تو ان میں کسی ایک کا دوسرے پر کچھ اثر نہ ہو گا۔ کیونکہ ان میں ہر ایک دوسرے سے جدا رہے گا جیسے مغصوبہ[1] گھر میں نماز۔

اور فقہ میں اس پر دلیل موجود ہے جو یہ ہے۔

امام مالک اور امام ابوحنیفہ نکاح سے قبل طلاق میں تعلیق (معلق رکھنا) اور ملک سے پہلے عتاق (غلام آزاد کرنا) کی صحت پر متفق ہیں۔ تو جب کوئی کسی اجنبی عورت سے کہے: اگر میں تجھ سے شادی کروں تو تجھے طلاق ہے، اور غلام سے کہے کہ اگر میں تجھے خریدوں تو تو آزاد ہے۔ تو اگر وہ اس عورت سے شادی کرے گا تو اسے طلاق لازم ہو جائے گی اور اگر غلام خریدے گا تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ

---

[1] یعنی وہ ان چیزوں سے ہے جن میں علیحدگی کے وصف کی وجہ سے نہ کہ ذات یا لازم رہنے والی صفت کی وجہ سے نہی متوجہ ہوتی ہے۔ اور اس میں فساد اور عدم فساد میں اختلاف معروف ہے۔

معلوم ہو چکا ہے کہ امام مالک اور امام ابوحنیفہ دونوں عورت سے شادی کرنے اور غلام خریدنے کو مباح[1] سمجھتے تھے۔ اور مبسوطہ میں امام مالک سے اس شخص کے بارے میں منقول ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ تیس سال تک جس عورت سے شادی کرے گا اسے طلاق ہے۔ پھر اس دشواری سے ڈرا۔ امام مالک نے کہا: میں اس کے لئے شادی کرنا جائز سمجھتا ہوں لیکن اگر وہ شادی کرے گا تو عورت کو طلاق ہو جائے گی معہذا اس نکاح اور اس شرا دونوں میں کوئی ایسی چیز نہیں جس کا شارع نے پہلے یا دوسرے قصد کے ساتھ قصد کیا ہو مگر وہ طلاق اور آزادی ہے۔ حالانکہ نکاح طلاق کے لئے مشروع نہیں ہوا، نہ ہی خریدنا اس لئے مشروع ہے کہ چیز ہاتھ سے نکل جائے۔ یہ تو دوسری باتوں کے لئے مشروع ہیں اور طلاق اور آزاد کرنا تو توابع سے ہیں۔ ان کی مشروعیت میں ان کا کوئی قصد نہیں کیا گیا۔ یہ صرف اس صورت میں جائز ہوں گی کہ طلاق اور عتق کے واقع ہونے کو نکاح کے حصول یا ملک اور ان کے قصد کو دوسرا درجہ دیا جائے پس وہ ایسا نکاح کرنے والا ہے جو اپنے نکاح سے طلاق کا قصد رکھتا ہے۔ اور ایسا خریدار ہے جو اپنی خرید سے آزاد کرنے کا قصد رکھتا ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ شارع کے قصد کے منافی ہے تاہم یہ ان دونوں اماموں کے نزدیک جائز ہے اور صورت حال یہ ہے کہ دو باتوں میں سے ایک ہی جائز ہو گی۔ یا تو ایسے سبب کو اپنانا مشروع تسلیم کر لیا جائے جو شرعاً مشروع نہیں ہے یا پھر ایسے مسائل ہی باطل ہیں۔

اور امام مالک کے مذہب میں ایسے بہت سے مسائل ہیں۔ مدونہ میں ایسے شخص کے بارے میں منقول ہے۔ جو شخص نکاح کرے اور اس کے دل میں ہو کہ طلاق دے دے[2] تو وہ نکاح متعہ نہ ہو گا کیونکہ مدت کی تعیین نہیں کی۔ اندریں صورت اگر وہ قسم کی بنا پر کسی عورت سے شادی کرے گا تو علماء نے اسے اس کی لازمی بیوی ہونا قرار دیا ہے۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ ایسا نکاح حلال ہے اسے قائم رکھنا چاہے تو قائم رکھے اور جدائی کرنا چاہے تو جدائی کرے۔ اور ابن القاسم کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ ہمارے علم و سمع کی حد تک اس میں اہل علم میں سے کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ایسا نکاح ثابت ہے جو شخص[3] اپنی قسم کو پورا کرنے کے ارادہ سے شادی

---

[1] یعنی وہ دونوں ایسا سبب اپنانے پر صحت کا حکم لگاتے ہیں باوجودیکہ یہ معلوم ہے کہ ایسا سبب مشروع نہیں۔

[2] لیکن اس نے اس نکاح میں مدت کی تحدید نہیں کی۔ جہاں تک امام مالک سے منقول ہے۔

[3] یعنی وہ نکاح جو ...... الخ

کرتا ہے اور اس نکاح کی حیثیت ایسی ہے جیسے کوئی شخص لذت حاصل کرنے کے ارادہ سے کسی عورت سے شادی کرتا ہے وہ اسے اپنے پاس روکے رکھنے کا ارادہ یا نیت نہیں رکھتا۔ اس نے اپنی شادی اسی نیت پر کی اور اس کے دل میں بھی یہی کچھ تھا۔ تو ان دونوں کا معاملہ ایک ہے۔

اگر وہ اسے قائم رکھنا چاہیں تو قائم رکھیں۔ کیونکہ نکاح کی اصل حلال ہے۔ اسے مبسوط میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور کافی میں اس شخص کے بارے میں ہے۔ جو کسی شہر میں جا کر کسی عورت سے اس نیت سے شادی کرتا ہے کہ سفر کے بعد اسے طلاق دے دے گا۔ کہ جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں۔

اور ابن العربی نے امتناع نکاح متعہ کے بارے میں امام مالک کا مبالغہ ذکر کیا ہے۔ وہ اسے نیت کے ساتھ جائز نہیں سمجھتے۔ گویا وہ شخص اس عورت کے ساتھ ایک مدت تک اقامت کے قصد سے شادی کرتا ہے اگر اس نے زبان سے کوئی ایسا لفظ نہ کہا۔ پھر ابن عربی کہتے ہیں کہ میرے نزدیک نیت نکاح میں مؤثر نہیں کیونکہ اگر اپنے دل میں ابدی[1] نکاح کی نیت کو لازم قرار دے لیں تو یہ نصرانیوں کا نکاح ہو گا۔ تو جب اس نے کوئی لفظ نہیں بولا تو اس کی نیت اسے کچھ نقصان نہ دے گی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ انسان ابدی حسن معاشرت کی توقع پر نکاح کرتا ہے اگر اسے یہ میسر آجائے تو ٹھیک ورنہ جدائی اختیار کر لیتا ہے اسی طرح کوئی شخص عصمت کے حصول کے لئے شادی کرتا ہے اگر وہ شادمان ہو تو قائم رکھتا ہے اور اسے ناپسند کرے تو جدائی اختیار کر لیتا ہے۔ کتاب ناسخ و منسوخ میں اس نے ایسی ہی بحث کی ہے۔ اور لخمی نے مالک سے نقل کیا ہے کہ جس شخص نے اپنی غربت یا خواہش نفس کے لئے نکاح کیا تاکہ اپنی خواہش پوری کرے پھر جدائی کر لی تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

گویا ایسے مسائل اس مدلل قاعدہ کے، جو پہلے گزر چکا ہے کے خلاف پر دلالت کرتے ہیں۔ اور ان مسائل میں سب سے شدید[2] مسئلہ حل الیمین کا ہے۔ کیونکہ اس نکاح میں رغبت نہیں بلکہ صرف قسم پوری کرنے کا قصد ہوتا ہے۔ ایسے نکاح کو شریعت نے مشروع نہیں کیا۔ اور ایسی مثالیں بہت ہیں اور یہ

---

[1] اگر کوئی شخص ابدی نکاح کی نیت کرے اور جو ایک مدت کے لئے، جیسا کہ امام مالک نے شرط لگائی ہے نکاح کرے ان میں فرق۔ یہ مثال بھی اسی کی قائم مقام ہے کیونکہ وہ اس شرط پر ابدی نکاح کرتا ہے کہ حسن معاشرت دائم رہے اس میں مدت یقینی طور پر داخل نہیں۔ اور یہی نکاح متعہ ہے۔

[2] یہ اس لئے شدید ہے کہ اس نے قصد کیا کہ وہ اس میں داخل نہ ہو گا اور نہ اس کے سبب پر اس کے مسببات مطلقاً مترتب ہوتے ہیں اور وہ عقد ہے لیکن دوسری مثالوں میں سبب اور فائدہ اٹھانا مترتب ہوتا ہے۔ لیکن

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ)

ساری مثالیں شارع کے قصد کے مخالف ہونے کے باوجود درست ہیں - اس لئے کہ وہ اولاً نکاح ہی کا قصد کرنے والا ہے اور جدائی کا قصد دوسرے نمبر پر ہے -

اور وہ دونوں ایسے قصد ہیں جو ایک دوسرے کو لازم نہیں - اور اگر آپ انہیں پہلے[1] مسئلہ میں ایک دوسرے کے لئے لازم قرار دیں گے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے پر اثر انداز ہو تو یہ ان مسائل میں ایسا ہی ہو جائے گا اور اس صورت میں وہ سب کچھ باطل ہو جائے گا جو پہلے گزر چکا[2] لہٰذا مختصراً لازم آتا ہے کہ یا تو یہ سب کچھ باطل ہو اور یا جو پہلے گزر چکا ہے وہ باطل ہو -

اس کا جواب دو طرح سے ہے - پہلا اجمالی اور دوسرا تفصیلی - اجمالی یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں:

گزشتہ دلائل کے مطابق مسئلہ کی اصل درست ہے اور اس پر جو اعتراض کیا جاتا ہے - وہ نہ اس میں داخل ہے اور نہ اس سے ہے - جس کی دلیل اس کے جواز اور صحت کے متعلق ان کا قول ہے - تو جس وجہ سے علماء اس کے جواز پر متفق ہوئے وہ مسئلہ کی اصل کے مقتضیٰ سے اس کی سلامتی ہے اور جس وجہ سے انہوں نے اختلاف کیا وہ مانعین کے نزدیک اس کا اس کے تحت داخل ہونا اور مجوزین کے نزدیک اس کی سلامتی ہے - کیونکہ ان علماء کے کلام میں تناقض نہیں اور یہ مناسب نہیں کہ اسے اس پر محمول کیا جائے - جب کہ کوئی اور راہ مل رہی ہو - اور مقلد کے لئے یہ جواب کافی ہے جو کہ فقہ اور اصول فقہ میں ہے - اور عالم پر یہ جواب سلف صالحین سے حسن ظن رکھنے کی بنا پر وارد[3] ہوتا ہے - لہٰذا چاہیئے کہ وہ توقف اور تامل کرے اور اس کا مخرج تلاش کرے اور مطلقاً رد کر کے بے راہرو نہ ہو -

اور تفصیلی جواب یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ مسائل ماسبق کو مجروح نہیں بناتے - رہا قبل از نکاح

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) معروف شرعی طریق پر نہیں مثلاً نکاح میں - اور ظاہر ہے کہ بحث تو ان مثالوں میں ہے جو مصنف کے قول و فی مذهب مالك من هذا كثير - کے بعد ہیں اور یہ سابقہ مفضل علیہ (جس پر دوسرے کو فضیلت ہو) مسائل میں داخل نہیں جیسے حلف والی طلاق اور ایسی خرید جس پر اس کی آزادی معلق ہو - پس شدت میں افضلیت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اس کے برعکس کہا جاتا ہے - کیونکہ ایسا نکاح جس کا مقصود بہ قسم کا پورا کرنا ہو ممکن ہے کہ اس پر اس کی حکمت مترتب ہو اور اس سے تمسک کیا جائے بخلاف اس کی قسم والی طلاق کے -

[1] حلالہ نکالنے والے کے نکاح کا مسئلہ -

[2] اس اصل سے، جو یہ ہے کہ دلیل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ یہ سبب اختیار کرنا درست نہیں -

[3] یعنی مجتہد، یعنی اس پر پیش آتا ہے تاکہ اسے خبردار کرے - اور یہ اس کے ساتھ حسن ظن ہے -

طلاق میں تعلیق کا مسئلہ تو اس مسئلہ میں قرافی کہتے ہیں کہ: یہ مسئلہ دونوں اماموں پر مشکلات میں سے ہے۔ اور اگر کوئی شخص ملک سے پہلے تعلیق کی صورت میں نکاح کا قائل ہے تو اس نے اس کی مشروعیت کو بھی اور شرعی لحاظ سے اس کی حکمت معتبرہ کی نفی کو بھی لازم قرار دیا۔ قرافی کہتے ہیں: اور وہ یہ لازم قرار دیتا ہے کہ عورت پر عقد ہرگز درست نہیں جب کہ ایسا عقد اجماعاً صحیح ہے تو یہ بات عقد کی حکمت کے حصول میں طلاق کے لازم نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے: وہ کہتے ہیں: جب ہم اس کی مشروعیت پر متفق ہو گئے ہیں تو یہ بات اس کی حکمت کی بقا پر دلالت کرتی ہے اور وہ حکمت نکاح اور اس کے مقاصد پر مشتمل ہے: وہ کہتے ہیں کہ یہی مقام ہمارے اصحاب پر مشکل ہے۔ اور یہ سابقہ بیان کی تائید کر رہا ہے[1] لیکن اس میں غور و فکر ایک دوسری اصل کی طرف لوٹ جاتا ہے جسے ہم اس مسئلہ کے دوران اس کی ضرورت کے مطابق درج کر رہے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ:

تیرھواں مسئلہ

حکمت کے لحاظ سے مشروع سبب میں دو ہی باتیں ہوتی ہیں۔ یا تو اس کی حکمت کے وقوع کا علم یا ظن ہو سکے گا یا نہ ہو سکے گا۔ اگر اس کے متعلق علم یا ظن ہو تو اس کی مشروعیت میں کوئی اشکال نہیں۔ اور اگر علم یا ظن نہ ہو سکے تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں اس حکمت کو قبول کرنے کی فی نفسہٖ اہلیت نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ کسی خارجی امر کی وجہ سے نہ ہو۔

اگر پہلی بات ہو تو مشروعیت اصلاً ہی اٹھ جاتی ہے اور شرعاً اس سبب کا کچھ اثر نہیں رہتا۔ البتہ اس مقام کے لئے وہ اثر بالنسبت ہوتا ہے۔ جیسے کوئی غیر عاقل اگر گناہ کرے تو اسے ڈانٹنا، یا شراب اور خنزیر پر عقد یا کسی اجنبی[2] عورت کو طلاق دینا یا کسی دوسرے کی ملک[3] والے غلام کی آزادی بالنسبت ہے (یعنی ان کاموں کا کچھ اثر نہ ہو گا) اسی طرح عبادات اور غیر عاقل کے لئے بالنسبت تصرفات کے اطلاق

---

[1] کیونکہ اس میں بالآخر قاعدہ کو تسلیم کر لیا گیا ہے اور اشکال تو اس کے فرع بنانے میں ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے وکان یلزم الا یصح العقد اور کہا ہے وھذا موضع مشکل علی اصحابنا یعنی جب وہ اس کی تفریع کرتے ہیں تو وہ ایک ایسے قاعدہ کی جسے انہوں نے تسلیم کیا ہے نفی کر دیتا ہے۔

[2] [3] یعنی تعلیق کے بغیر۔

کا معاملہ ہے اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی بھی یہی صورت ہے۔ اور اس پر دو امور دلیل ہیں۔

پہلا یہ ہے کہ سبب کی اصل کے متعلق فرض کیا گیا ہے کہ وہ حکمت کے لئے ہے۔ جس کی بنیاد مصالح کے اثبات کے قاعدہ پر ہے جس حد تک کہ وہ اپنے مقام پر واضح کر دیا گیا ہے۔ اگر اس کی حکمت نہ ہونے کے باوجود مجموعی لحاظ سے اس کی مشروعیت جائز ہو، تو بھی اس کا مشروع ہونا درست نہیں حالانکہ ہم نے اسے مشروع فرض کر لیا ہے۔ یہ معاملہ برعکس ہو گیا۔

اور دوسرا یہ ہے کہ اگر وہ ایسا ہی ہو تو لازم آتا ہے کہ حدود زجر کے علاوہ کسی دوسرے مقصد کے لئے وضع کی گئی ہوں اور عبادات بھی اللہ کے لئے خضوع کے علاوہ کسی دوسرے مقصد کے لئے ہوں یہی باقی سب احکام کا حال ہے اور احکام کی علت بیان کرنے کے بارے میں یہ چیز باتفاق قائلین باطل ہے۔

اور اگر وہ اسباب جو کہ مسببات ہی ہیں ـــ کے حکم کے واقع ہونے میں رکاوٹ کوئی خارجی امر ہو۔ جبکہ وہ فی نفسہٖ قبول کا مقام ہو تو کیا یہ امر خارجی سبب کی شریعت میں اثر انداز ہو گا یا سبب اپنی مشروعیت کی اصل پر چلے گا؟ اس کا احتمال ہے اور اس میں بہت اختلاف ہے۔ اور اس کے قائلین درج ذیل امور سے اس پر استدلال پیش کرتے ہیں۔

پہلا یہ ہے کہ کسی قاعدہ کلیہ کو بڑوں کے فیصلے اور گاہے گاہے کے مستثنیات مجروح نہیں کرتے۔ اور عنقریب اس مفہوم کا ثبوت انشاء اللہ اپنے مقام پر[1] بیان ہو گا۔

دوسرا۔ جو اس بحث سے خاص مناسبت رکھتا ہے۔ یہ ہے کہ حکمت یا تو اپنے مقام پر اور فقط اپنے قابل قبول ہونے کی بنا پر معتبر ہوتی ہے یا اسے اپنے وجود میں ہی معتبر سمجھا جاتا ہے۔ اگر اسے فقط اپنے مقام پر قابل قبول سمجھا جائے تو یہی اصل دعویٰ ہے۔ اور تعلیق کے مسئلہ میں اپنی طلاق سے متعلق قسم اٹھائی گئی صورت اس عقد کے لئے قابل قبول ہوتی ہے جو حالف وغیرہ کی طرف سے ہو۔ اس کو منع کے بارے میں

---

[1] کتاب المقاصد کے دسویں مسئلہ میں۔ یعنی جہاں محل فی ذاتہٖ قبول کرنے والا ہو تو خارجی امر کی تخصیص کی بنا پر حکمت پیچھے رہ جائے گی جو حکم کے عام ہونے کو مضر نہیں۔ جیسے مثال کے طور پر خوشحال بادشاہ کہ اسے اپنے سفر میں کچھ مشقت نہیں۔ اس کے باوجود قصر اور روزہ چھوڑنے کے لحاظ سے سفر میں اس کے لئے بھی وہی عام حکم ہے۔ اسی لئے اس شخص کے بارے میں جس نے نکاح پر طلاق کو معلق کیا، کہا جاتا ہے کہ محل تو حکمت کو قبول کرنے والا ہے اور اس کا مانع خارجی امر ہے۔ لہٰذا سبب اپنانے کا کام اپنی اصل پر چلے گا۔

مسائل فقہیہ میں یہ عام دلیل ہے، جیسے حکمت کے پیچھے رہ جانے کے مقام اس سبب سے اسے خاص نہیں کرتے۔

کسی خاص دلیل سے ہی روکا جا سکتا ہے اور وہ غیر موجود ہے اور اگر اس[1] مقام پر اس کے وجود کا اعتبار کیا جائے تو منع میں مطلقاً اس کے نہ ہونے کا اعتبار لازم ہوگا خواہ اس کے لئے کوئی رکاوٹ ہو یا نہ ہو۔ جیسے کہ خوشحال بادشاہ کے لئے سفر میں کوئی مشقت نہیں یا مشقت نہ ہونے کا گمان موجود ہے تو اس کے حق میں نمازیں قصر اور روزے کا چھوڑنا ممنوع ہیں۔ اسی طرح درہم کو اس کے برابر یا دینار کو اس کے مثل سے بدلنا جب کہ اس عقد میں کچھ فائدہ بھی نہیں۔ اور اسی طرح کے دوسرے مسائل جن میں ہم حکم کو اس کی مشروعیت کی اصل پر جاری پاتے ہیں۔ اور حکمت موجود نہیں۔

یہ نہ کہا[2] جائے کہ سفر علی الاطلاق مشقت کا مظنہ ہے۔ اور درہموں کے درہموں سے بدلنے میں علی الاطلاق اغراض کے اختلاف کا گمان ہے۔ اسی طرح باقی سارے مسائل ہیں جو اس معنی میں ہیں۔ لہٰذا سبب اختیار کرنا علی الاطلاق جائز ہونا چاہیئے۔ بخلاف مطلقاً طلاق کے ساتھ نکاح محلوف کے کہ اس میں حکمت کا گمان نہیں، اور نہ ہی کسی حال میں پایا جانا ممکن ہے۔

کیونکہ ہم کہتے ہیں[3] کہ سفر کی مثال مطلق ہے اور اجنبیہ کا نکاح بھی مطلق ہے۔ اگر آپ کہیں کہ اس

---

[1] یعنی فعلاً۔

[2] یعنی محض موقعہ کے قابل قبول ہونے کے اعتبار کو رد کرتے ہوئے اور اس بات پر بھروسہ کرتے ہوئے کہ مسافر خوشحال بادشاہ کے مسئلہ میں حکمت بالفعل موجود نہیں ہے اسی طرح دینار کی تبدیلی اور دوسری مثالوں میں بھی۔ یعنی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہم خوشحال بادشاہ کے خصوص کو، طلاق کے ساتھ حلف والے نکاح کے ہم پلہ نہیں سمجھتے۔ لازم صرف یہ ہے کہ مطلق سفر طلاق کے ساتھ حلف والے نکاح کے ہم پلہ ہے۔ بعض سفر فی ذاتہ مشقت کا مظنہ ہے اگرچہ بعض افراد میں یہ چیز کم ہی پائی جائے۔ جیسے مثلاً بادشاہ میں۔ رہا طلاق کے ساتھ حلف والے نکاح کا مسئلہ تو اس طرح کے کسی نادر فرد میں بھی حکمت کا مظنہ موجود نہیں ہوتا۔ اس لئے اس مسئلہ کو اس باب سے متعلق کرنا درست نہیں۔ یعنی بالفرض اگر یہ حکمت قبول کرنے والا مقام ہو بھی تو ذہنی ہی ہو سکتا ہے جو تحقیق طلب ہے۔ بخلاف بادشاہ اور دینار کے مسئلہ کے کہ وہ حکمت کے قبول کرنے کے مقام ہیں اور مطلق سفر میں حکمت کا وجود ثابت شدہ ہے۔ کیونکہ مقیس علیہ مطلق سفر ہے اور اکثر مواقع پر اس میں حکمت مسلمہ امر ہے۔ مگر یہاں طلاق کے ساتھ حلف والے نکاح کے کسی ایک بھی فرد میں یہ حکمت متحقق نہیں ہے۔

[3] یعنی ایسا اتصال جو آپ کے ذہن میں ہے وہ غیر مستقیم ہے۔ کیونکہ اتصال کے لئے لازم ہے کہ مطلق کا مطلق سے ہو اور یہاں پہلے مطلق اجنبی عورت کا طلاق پر حلف والا نکاح ہے۔ یہی مثال ہے جیسے مطلق سفر سے متصل بنایا جاتا ہے تو

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

مقید مسئلہ میں مصلحت کے عدم وجود کے باوجود مطلق جواز کیسے ممکن ہے۔ پھر تو آپ کو طلاق کے ساتھ حلف والے نکاح کو بھی درست کہہ دینا چاہیئے کیونکہ وہ بھی اجنبی عورتوں سے نکاح کی مطلق صورت میں سے ایک مقیدہ صورت ہے بخلاف قریبی محرم عورتوں سے نکاح سے جیسے مثال کے طور ماں یا بیٹی سے نکاح کیونکہ وہ مطلقاً حرام ہے۔ لہٰذا وہ مطلقاً حکمت قبول کرنے کا محل نہیں۔ پس یہ مسئلہ پہلی قسم سے ہے۔ اور جب صورت حال ایسی نہ ہو[1] تو پھر ان مسائل میں کلام ضروری ہے۔ اور جب ایسی صورت ہو کہ بعض اسباب مشروع ہوتے ہیں اگرچہ ان میں حکمت یا اس کا مظنہ نہ پایا جاتا ہو مگر وہ فی نفسہٖ حکمت قبول کرنے کا محل ہوتے ہیں کیونکہ قبول کرنے کا محل ہونا بذات خود حکمت کا مظنہ ہے اگرچہ واقعتہً نہ بھی پائی جائے۔ اور یہ ہے بھی معقول بات۔

اور تیسرا امر یہ ہے۔ کسی خاص مقام میں حکمت کے وجود کا اعتبار کسی ضابطہ میں نہیں لایا جاسکتا۔ کیونکہ یہ حکمت سبب کے واقع ہونے کے بعد دوسرے نمبر پر ہی پائی جاتی ہے۔ سبب کے واقع ہونے سے پیشتر ہم اس حکمت کے وقوع یا عدم وقوع کے متعلق کچھ نہیں جانتے۔ کتنے ہی ایسے لوگ ہیں جنہوں نے نکاح کے فوراً بعد ہی طلاق دے ڈالی اور کتنے ہی نکاح ہیں جو کسی ہنگامی واقعہ یا کسی مانع کی رکاوٹ کی وجہ سے فسخ ہوئے۔ تو جب ہم حکمت کے واقع ہونے کو جان ہی نہیں سکتے تو ایسے سبب کے جواز پر توقف درست نہ ہوگا جس میں حکمت پائی جاتی ہو۔ کیونکہ حکمت سبب کے واقع ہونے کے بعد ہی سبب کا وقوع فرض کر چکے ہیں۔ اور یہ امر محال ہے۔ اندریں صورت یہ ضروری ہے کہ اجمالی[2] طور پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) جب آپ سفر کے بارے میں مطلق جواز کے قائل ہیں اگر بادشاہ والے مسئلہ کی مثال میں مشقت ثابت نہیں ہوئی تو پھر آپ کو اجنبیہ کی شادی کے بھی مطلق جواز کا قائل ہونا چاہیئے۔ کیونکہ ایسے نکاح میں جس میں طلاق پر قسم اٹھائی گئی ہو۔ حکمت ثابت نہیں ہوتی۔

[1] یعنی جب محل غیر قابل نہ ہو بلکہ حکمت کو قبول کرنے والا ہو۔ اور کوئی خارجی مانع اس سے روک دے تو سبب اپنانا درست ہے۔ اور اس پر پہلے بیان شدہ مسائل کو محمول کیا جاسکتا ہے جو قرافی کے لئے باعث اشکال بن گئے تھے اس طرح اشکال حل ہو جاتا ہے۔

[2] مصنف نے علی الجملہ کا لفظ استعمال کیا ہے تاکہ بات درست ہو اور مثلاً بادشاہ کا مسئلہ اور نکاح اجنبیہ میں طلاق پر حلف والا مسئلہ اس میں داخل ہو۔ اور تفصیلاً یہ ہے کہ اس کا اعتبار بہت سے ایسے مسائل کے خلاف ہے جن میں سبب کے عام استعمال کا حکم لگایا گیا ہے اور وہ ایسے ہیں کہ ان میں سے کسی خاص محل میں یہ مظنہ نہیں پایا جاتا۔ خواہ وہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

حکمت کے مظنہ کو قبول کرنے والے محل کا اعتبار کرتے ہوئے اسے کافی سمجھا جائے۔
اور مانع کے لئے بھی تین وجوہ سے استدلال کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ فقہاء اس طرف گئے ہیں :-
پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ یا تو شرعی لحاظ سے محل قبول ہوگا۔ بالخصوص[۱] ذہنی طور پر قبول کرنے

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) قبول کرنے والا ہو اور اس کا مانع کسی امر خارجی سے آیا ہو۔
لیکن اس معنی کی تحدید میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے جسے تیسری دلیل فائدہ دیتی ہے اور غور کرنے سے ہمیں اس کی عدم صحت پر ایک دوسری دلیل مل جاتی ہے جو اس مقام پر حکمت کے وجود کے اعتبار سے متعلق ہے۔ اور پہلے اس پر دلیل لائی جا چکی ہے کہ وہ باطل کو لازم بناتی ہے۔ اور وہ ہے مذکورہ مسائل کا شرعی ہونا جیسے بادشاہ کے قصر اور فطر کا مسئلہ اور درہموں کی باہمی تبدیلی باطل ہیں حالانکہ ان پر سب متفق ہیں۔ پھر یہاں مصنف نے ایک عقلی دلیل سے استدلال کیا ہے جو یہ ہے کہ حکمت سبب کے واقع ہونے کے بعد ہی پائی جا سکتی ہے جب کہ ہم سبب کے واقع ہونے کو حکمت کے باوجود کے بعد قرار دے چکے ہیں۔ اور یہ دور باطل ہے۔ پس جو چیز اس طرف لے جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اس مقام پر اس حکمت کے وجود کا اعتبار باطل ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اجمالاً اس مظنہ کا اعتبار کیا جائے کہ یہ مقام حکمت کو قبول کرنے والا ہے۔ اور جو بات مصنف کے ذمہ ہے وہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ اصل موضوع پر تیسری دلیل ہے کہ اگر قبول محل کے اعتبار سے وہ حکمت سے خالی ہو تو وہ کوئی خارجی امر ہوتا ہے۔ لیکن وہ اس فرض میں دلیل ثانی کے ساتھ مشترک ہے۔ جس پر دونوں کی بنیاد ہے اور وہ یہ کہ محل میں حکمت کا اعتبار کیا جائے۔ اور یہ فرض ان دونوں فرضوں میں سے ایک ہے۔ جسے مصنف نے اپنے قول والدلیل الثانی کے تحت درج کیا ہے۔ مصنف کے اس کلام سے اس کا اس تیسری دلیل کی وضع اور توجیہہ میں چشم پوشی کرجانا حاصل ہوتا ہے تو جس چیز کو اس نے دلیل ثانی بنایا ہے فی الحقیقت دلیل ثانی اور دلیل ثالث دونوں اس کے تحت ہیں۔
ایک چیز باقی رہ گئی اور وہ ہے مصنف کا قول: "ہم حکمت کے وجود کے بعد ہی سبب کا واقع ہونا فرض کر چکے ہیں۔"
یہ بات ظاہر نہیں کیونکہ مفروضہ تو یہ ہے کہ سبب کا اعتبار حکمت کے وجود کے بعد ہوتا ہے نہ کہ اس کے اپنے وجود کے بعد۔ اور یہ دَور باطل نہ ہوا۔ الا یہ کہ اسے اس پر بنا کیا جائے جو مؤلف نے ہر دو وجودوں کا پچھلے پر توقف فرض کیا ہے۔ کیونکہ توقف مسبب کے واقع ہونے پر حکمت کا وجود ہے پھر توقف حکمت کے وجود پر سبب اور اس کی مشروعیت کا اعتبار ہے جس میں کوئی دور نہیں۔ جب اس میں دور کا لحاظ رکھا جائے تو یہ دلیل پوری نہیں ہوتی۔ لیکن اس لحاظ سے اس دلیل کا پورا ہونا ممکن ہے جو مؤلف نے دور کے مقدمات میں بحث سے پہلے کہا ہے۔
[۱] جیسے طلاق مثلاً کے ساتھ حلف والانکاح۔ اگر ہم اس تعلیق کے باوجود عقلاً حکمت کا حصول فرض کرلیں تو یہ محال نہیں۔

کے لئے۔ اور اگر خارج میں قبول نہ کرنے والا فرض کیا جائے تو جو چیز قبول کرنے والی نہ ہو شرعاً[1] اسے سبب بنانا درست نہیں۔ یا پھر خارج میں اس کی حکمت پائی جاتی ہوگی۔ اور جس چیز کی خارج میں حکمت نہ پائی جائے وہ شرع میں اصل نہیں بن سکتی خواہ فی نفسہٖ وہ ذہنی طور پر اسے قبول کرنے والی ہو یا نہ ہو۔ اگر پہلی صورت ہو تو وہ درست نہیں کیونکہ مشروع اسباب صرف بندوں کی مصلحت کے لئے بنائے گئے ہیں اور مشروعیت کا یہی حکم ہے گویا جس چیز میں نہ مصلحت ہو نہ اس کا مظنہ ہو وہ خارج میں ہی موجود ہو سکتی ہے۔ گویا شرعی مقصد کے لحاظ سے وہ چیز جو ذہنی طور پر مصلحت قبول[2] نہیں کرتی اور جو چیز خارج میں قبول نہیں کرتی، برابر ہو گئے۔ اور جب دونوں برابر ہو گئے تو دونوں منع ہوں گے یا جائز ہوں گے لیکن ان کا جواز اس جواز کی طرف لے جاتا ہے جس کے منع ہونے پر اتفاق ہو چکا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں کا مطلقاً منع ہونا ضروری ہے۔ اور یہی مطلوب ہے۔

دوسری وجہ۔ یہ جاننے کے باوجود کہ اس سبب سے نہ مصلحت پیدا ہوتی ہے نہ ہی اس میں پائی جاتی ہے۔ اگر ہم اس سبب کو عامل بنائیں تو یہ حکم کی مشروعیت میں شارع کے قصد کی ضد ہوگا۔ کیونکہ یہاں سبب اختیار کرنا بے کار ہو جاتا ہے۔ اور عبث کام مشروع نہیں اور اس کی بنا پر یہ قول ہے کہ شرعی احکام مصلحت پر مبنی ہیں۔ لہٰذا پہلی اور دوسری قسم میں کچھ فرق نہیں اور قرافی کے کلام کا یہی مفہوم ہے[3]۔

تیسری وجہ۔ ان مسائل سے جس چیز کا جواز ثابت ہوتا ہے وہ صرف حکمت کے موجود ہونے کے اعتبار[4] سے ہے۔ کیونکہ خوشحال بادشاہ کے بارے میں مشقت کا نہ ہونا غیر یقینی بات ہے بلکہ اس کی موجودگی کا ظن غالب ہے۔ بات صرف اتنی ہے کہ لوگوں کے اختلاف سے مشقت بھی مختلف ہو جاتی ہے جو ضابطہ میں نہیں لائی جا سکتی۔ لہٰذا شارع نے شرعی قوانین کو ضبط میں لانے کے لئے حکمت کی جگہ مظنہ قرار دیا۔ جیسا کہ شرمگاہوں کے ملنے کو اس کا سبب معلوم کرنے کا ضابطہ بنایا، اگرچہ مرد سے پانی نہ نکلے، کیونکہ وہ مظنہ ہے۔ یا جیسے احتلام کو عقل کے حصول کا مظنہ بنایا تاکہ معلوم ہو کہ وہ شخص اب تکلیف کے قابل

---

[1] یعنی ذہنی طور پر۔ اور جو چیز قابل قبول ہو خواہ وہ صرف ذہنی ہو تو ایسے سبب کو اختیار کرنا مشروع ہوتا ہے۔

[2] اور یہ قریبی محرم کے نکاح کی طرح ہے جس کا ممنوع ہونا متفق علیہ ہے۔

[3] یعنی مصنف کے قول و کان ملزم الا بھیہ العقد الیہ ۔۔ میں۔

[4] یعنی تفصیل سے حکمت کے مظنہ کا پایا جانا ضروری ہے۔ اسی طرح وہ بادشاہ کے مسئلہ میں اور اشخاص و احوال کے تفاوت کے تناسب سے دوسری مشقتوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ بادشاہ کو بھی اسی تناسب سے سفر میں مشقت حاصل

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ہے کیونکہ عقل کا حصول فی نفسہ کسی ضابطہ میں نہیں آسکتا۔ اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ رہا درہم کا اس کے مثل سے تبدیل کرنا۔ تو عقلی طور پر من کل الوجوہ مماثلت کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ کسی بھی دو مماثل چیزوں میں کوئی بھی ایسی نہیں مگر ان میں کچھ نہ کچھ فرق ضرور ہوگا۔ جیسے کہ دو مختلف چیزوں میں مشابہت کا کوئی نہ کوئی پہلو ضرور نکل آتا ہے جو ان کے سوا دوسری چیزوں میں نہیں ہوتا۔ اگر کہیں مماثلت پائی بھی جائے تو وہ نادر ہے اور ایسی چیزوں کا اعتبار نہیں ہوگا۔ دو درہموں[1] اور دو دیناروں کا اختلاف بھی عموماً ایسا ہی حال ہے۔ لہٰذا اس کا جواز عام ہے۔ اور جب معاملہ ایسا ہی ہو تو ہمارے اس مسئلہ میں ان مسائل کے لئے کوئی دلیل نہیں۔

فصل

اس مسئلہ کے ضمن[2] میں تعلیق کے مسئلہ کا جواب بھی حاصل ہوگیا۔ رہا قسم پوری کرنے کے لئے نکاح کا مسئلہ اور جو کچھ اس کے ساتھ مذکور[3] ہے تو اس میں اختلاف کے احتمال کی گنجائش ہے اگرچہ اس میں بحث کا پہلو ہی مضبوط ہے تو جس شخص نے اس طرف نظر کی کہ وہ نکاح اس کے اہل سے صادر ہوا اور اس محل پر ہوا جو اس کے قابل تھا، جیسا کہ اس سے پہلے تفصیلاً گزر چکا ہے تو یہ جائز ہوگا۔ اور جس نے اس طرف دیکھا کہ جب نیت ہی جدائی کی تھی اور اس کا مظنہ موجود تھا تو یہ نکاح موقت کے مشابہ ہوگیا لہٰذا یہ جائز نہیں اور یہی صحیح بات ہے اگرچہ ابن القاسم نے نکاح البر (فی الیمین) کے مسئلہ میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا تاہم اس نے بھی اور اس کے علاوہ دوسروں نے بھی اس طرف اشارہ کر دیا ہے کہ ایسے نکاح سے احسان

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ہوتی ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اسے سفر میں مشقت نہیں ہوتی تو بھی کچھ نقصان نہیں۔ کیونکہ ضابطہ تو مظنہ ہے اور وہ اس میں بھی یقیناً موجود ہے۔ البتہ مسائل نکاح اور عتق میں نہیں جو پہلے گزر چکے ہیں۔ کیونکہ ان میں مطلقاً حکمت کا مظنہ نہیں پایا جاتا۔ بلکہ حکمت پر مترتب نہ ہونے کی وجہ سے ان میں ندارد ہے۔

[1] یعنی وہ شبہ سے پاک ہے یا نہیں۔ یعنی اگر ان دو درہموں کی ذات یا اوصاف میں اختلاف نہ بھی پایا جائے تو بھی ان کے دوسرے لاحقہ اوصاف میں اختلاف پایا جائے گا۔ جیسا کہ مصنف نے اس طرف اشارہ کیا ہے۔

[2] اس کی بنا اس قول پر ہے کہ سبب اپنی اصل پر چلتا ہے اگرچہ اس میں بالفعل حکمت نہ پائی جائے جب تک کہ محل فی نفسہ حکمت کو قبول کرنے والا ہو اور اس کا مانع اس سے خارج ہو۔ (بقیہ اگلے صفحہ پر)

(عورت کی پاکدامنی) واقع نہ ہو گی۔ اس میں جو شبہ ہے اس کے ثبوت کے لئے یہی بات کافی ہے۔
پس یہ مقام مجتہدین کے فکر کی جولانگاہ ہے اور جب ہم امام مالک کے مذہب کی طرف دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ نکاح البر (فی الیمین) سے ایسا نکاح مقصود تھا جو اس شخص نے اپنی مقصودہ غرض کے لئے کیا۔ لیکن اس لحاظ سے کہ اس سے قسم کا حکم اٹھ جاتا ہے اور اس کا مقصود بھی قسم کے حکم کا اٹھنا ہی تھا۔ تو یہ مشروع نکاح کے لئے کافی ہے جس سے عورت استمتاع (صحبت) اور نکاح کے دوسرے مقاصد کے لئے حلال ہو جاتی ہے۔ الا یہ کہ ایسا نکاح قسم کے پوری ہونے کو متضمن ہے اور یہ بات نکاح کو مجروح نہیں کرتی۔ اسی طرح وہ نکاح بھی ہے جس سے مقصود خواہش کو پورا کرنا ہو۔ کیونکہ خواہش کو پورا کرنا بھی ہر لحاظ سے نکاح کے مقاصد میں سے ہے۔ اور جدائی کی نیت تو بعد کا خارجی امر ہے حتیٰ کہ اسے طلاق کا بھی اختیار ہے جسے شارع نے اس کے لئے بنایا ہے اور کبھی اس کی رائے بدل جاتی ہے تو وہ طلاق نہیں دیتا۔ یہی وہ فرق ہے جو اس نکاح متعہ میں ہے۔ کیونکہ نکاح متعہ وقت کی تحدید کی شرط پر ہوتا ہے۔
اسی طرح نکاح حلالہ کا بھی وہ مقصد نہیں جو نکاح کا ہوتا ہے۔ اس کا مقصد تو صرف پہلے طلاق دینے والے شوہر کے لئے اس عورت کو دوسرے مرد سے نکاح کر کے حلال بنانا ہے، حقیقتاً یہ نکاح نہیں ہوتا۔ یہ غرض ان اغراض میں شامل نہیں جو شرع نے نکاح کے لئے بنائی ہیں۔ علاوہ ازیں یہ نکاح چونکہ دوسرے کے لئے ہوتا ہے۔ اس لئے اس میں اس عورت کے ساتھ عرفاً یا شرطاً بقا ممکن نہیں نہ ہی

پچھلے صفحہ کا بقیہ:
ہے یہ مسائل تعلیق کے مسئلہ سے بہت آسان ہیں۔ کیونکہ تعلیق کے مسئلہ میں کسی بھی وجہ سے حکمت کی تحقیق نہیں ہوتی۔ جبکہ ان مسائل میں حکمت کے ثبوت سے کوئی چیز مانع نہیں۔ نہ ہی نکاح کے شرعی مقاصد اور اس کے فوائد کی موجودگی سے کوئی چیز مانع ہے۔ انتہا یہ ہے کہ نکاح لذت کو پورا کرنے کے قصد کو پورا کرنے والا ہے اگرچہ مرد نے عورت کے تمسک کی نیت نہ کی ہو۔ یا حل الیمین کے مسئلہ میں بھی غالب خیال یہی ہے کہ اس میں بھی مرد تمسک نہیں کرتا۔ یا وہ سفر میں اقامت کے دوران اپنی شہوت پوری کرنے کے لئے نکاح کرتا ہے پھر جب سفر کرتا ہے جو جدائی کر دیتا ہے۔ اور ایسے ہی وہ مقاصد ہیں جو زوجیت کے لئے مناسب نہیں یا ان کے معتبر ہونے پر اتفاق نہیں اور یہ تمام باتیں نکاح کے مشروعہ مقاصد کے ثبوت کے منافی نہیں۔ فرق صرف یہ رہ جاتا ہے کہ یہ تمام مسائل تعلیق سے متعلق ہوں یا دوسرے ہوں سب کے سب حکمت کے حصول کو قبول کرنے کے محل ہیں۔ لیکن پہلے میں حکمت کے حصول کا مانع موجود ہے جبکہ ان مسائل میں کوئی مانع نہیں۔

اس نکاح میں پائیداری ہوتی ہے۔ نیز اس کے لئے سختی سے ممانعت منصوص[1] ہے۔ لہٰذا اس سے رک جانا چاہیئے۔ کیونکہ اس میں حلالہ نکالنے والے کی نہ رضامندی ہوتی ہے اور نہ شرط۔ اور خاوند ہی اس نکاح کا قصد کرنے والا ہوتا ہے۔ بیشک بعض علماء نے اسے اس لحاظ سے صحیح کہا ہے کہ حلالہ نکالنے والا بہرحال عورت سے استمتاع (صحبت) کا ارادہ رکھتا ہے۔ پھر طلاق کا۔ تو گویا اس سے مجملاً وہی قصد کیا جو نکاح کی مقصودہ اغراض کا مقصد ہوتا ہے۔ اور اس نکاح میں، اگر حلالہ نکالنے والا متفق ہو جائے تو، عورت کو پہلے خاوند کی طرف لوٹانا بھی بعض کے نزدیک شامل[2] ہوتا ہے اور بعض کے نزدیک نہیں ہوتا۔ اور یہ حکم تابع حکم ہے۔ اگرچہ یہ اقوال مجروح ہیں اور کسی نہ کسی پہلو سے محل نظر بھی ہیں۔

---

[1] لعن اللہ المحلل والمحلل لہ (اللہ تعالیٰ نے حلالہ نکالنے اور نکلوانے والے دونوں پر لعنت کی ہے) اور شاید یہی بڑی وجہ ہے۔ ورنہ تعلیق سبب اپنانے کی صحت کے لحاظ سے اس سے بھی بعید ہے۔ کیونکہ اس پر مقاصد نکاح میں سے کوئی مقصد بھی مترتب نہیں ہوتا۔ بخلاف نکاح حلالہ کے کہ اس میں صحبت ضروری ہوتی ہے اور حلالہ نکالنے والا کبھی اس نکاح کو جاری رکھتا ہے اور طلاق نہیں دیتا۔ جیسے کہ ایسے بھی بہت واقعات ہیں تو یہ معاملہ خواہش پوری کرنے کی طرح ہو جاتا ہے لیکن اس خاص معنی میں اس کی خصوصیت کی وجہ سے نص وارد ہے اور وہ اخلاق مفسدہ ہے جسے شارع نے اس نکاح کو حرام کر کے اسے دور کرنا مناسب سمجھا اور آپ جب مصنف کے بعد کے قول اذا لم یکن تواطؤ ولا شرط وکان الذوج ھو القاصد فان بعض العلماء یصحح النکاح اعتباراً بانہ الخ (جب اس میں نہ باہمی رضامندی ہو اور نہ شرط اور خاوند ہی قصد کرنے والا ہو تو بعض علماء اس اعتبار سے اس کی صحت کے قائل ہیں کہ:) پر غور کریں گے تو آپ کو وجہ معلوم ہو جائے گی جو ہم نے کہا ہے۔ اور منع کا مسئلہ شرعی نکاح کے فوائد کے نہ ہونے کی طرف نہیں لوٹتا، کیونکہ یہ مجموعی طور پر ماحصل ہے۔ اور نہ ہی قصد کی طرف لوٹتا ہے کیونکہ وہ تو زوج کے قصد سے حاصل ہو جاتا ہے اور وہ درست نکاح والا ہے اب اس میں بحث زوج اور زوجہ کی ذلت آمیز باہمی رضامندی ہے اور حلالہ نکالنے والا اخلاقی انحطاط اور ہر زنا سے مشابہ بات کو قبول کرنے کی طرف جا پہنچتا ہے۔ اس اعتبار سے کہ پہلے مرد کے ساتھ زندگی گزارے جو ان کے خیال کے مطابق اس وقت تک ان کے لئے حرام تھی۔ اور اس امر کی صحت معلوم کرنے کے لئے وجدان کی طرف رجوع کرنا چاہیئے تاکہ اس کی وجہ سے اس بزرگی اور عزت نفس کی مقدار معلوم ہو جو اسے پہنچی ہے۔

[2] یعنی حلالہ کے نکاح کا اصلی نکاح کے مقاصد کے ساتھ ساتھ یہ قصد بھی ہوتا ہے کہ عورت کو پہلے خاوند کی طرف لوٹائے۔ اگر ان باتوں پر اتفاق اور شرط ہو۔ اور بعض کہتے ہیں: کہ ایسا نکاح شرط کے ساتھ ہی منعقد ہوتا ہے، اور یہ محض تبعی ہے مقصود اصلی نہیں لہٰذا عقد صحت کو نہیں روکتا۔

اور قسم پوری کرنے والے نکاح پر، جب کوئی شخص اس نکاح کا ارادہ کرے اور اسے مجروح نہ بنائے، جو چیز دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ایسے فعل پر نذر مانے یا قسم اٹھائے جس سے قربت الٰہی حاصل ہو جیسے عبادات میں نماز یا حج یا عمرہ یا روزہ یا ایسی ہی عبادات سے اور وہ اسے سر انجام دیتا ہے تو ان سے اس کی قربت درست ہے۔ یہ اور ایسی ہی دوسری چیزیں ہیں۔ پھر اگر قسم اور اس کے مشابہ کوئی چیز عقد کی اصل کو مجروح کرتی ہے تو پھر اسے عبادت کی اصل کو بھی مجروح کرنا چاہیئے۔ کیونکہ عبادت کی شرط معبود کی طرف ایسی توجہ ہے جس سے وہ معبود کی طرف تقرب کا قصد کر رہا ہے تو جیسے نذر مانی ہوئی اور قسم اٹھائی ہوئی عبادات درست ہیں۔ اور ان کا مقصد قسم پوری کرنا ہے۔ اگر وہ ادا نہ کی جائیں تو قسم پوری نہیں ہوتی ــــــ تو یہاں بھی یہی معاملہ ہے، بلکہ اس سے بہتر ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی مملوکہ چیز کو بیچنے کی قسم اٹھائے تو اس بیع کا عقد درست ہو گا۔ اگرچہ اس کا مقصد صرف قسم پوری کرنا ہو۔ اور اسی طرح اگر کوئی شخص شکار کرنے یا بھیڑ کو ذبح کرنے یا اس سے ملتی جلتی چیز کی قسم اٹھاتا ہے تو اس کا بھی یہی معاملہ ہے۔

اور یہ سب کچھ دو اصلوں کی طرف راجع ہے۔

پہلی اصل۔ مشروع احکام مصالح کے لئے ہوتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ اس میدان کے تمام افراد کے ایک ایک فرد میں یہ مصلحت پائی جاتی ہو۔ ان میں صرف مصلحت کے مظنہ[1] کا ہونا ہی معتبر ہو گا۔

دوسری اصل۔ عادی امور کی صحت میں صرف اس بات کا اعتبار ہو گا کہ وہ شارع کے قصد کے نقیض نہ ہوں، موافقت شرط نہیں۔

اور ان دونوں اصلوں کا انشاء اللہ جلد ہی ذکر آئے گا۔

---

[1] یعنی مجموعی طور پر۔ مگر نکاح حل الیمین ایسا مظنہ ہے جس پر نکاح کے مذکورہ مقاصد، جیسا کہ وہ اور ان کی مثالیں گزر چکی ہیں، میں سے کوئی چیز اس پر مترتب نہیں ہوتی۔ اگرچہ کبھی مترتب ہو بھی جائے۔ اور ہم نے علی الجملة کہا ہے کہ وہ مطلق اجنبیہ کا نکاح ہے۔ جو تمام ارکان و شروط پورے کر رہا ہے۔ اور مصنف کا قول خاصہ اس حصر کے لئے تاکید ہے جو اِنّما سے مستفاد ہے۔

فصل

اور پہلی قسم سے تیسری قسم[1] یہ ہے کہ وہ سبب کے ساتھ ایسے مسبب کا قصد کرے جس کے متعلق اسے نہ علم ہو اور نہ ظن کہ وہ شارع کا مقصود ہے یا اس سبب کے لئے غیر مقصود ہے اور یہ بات محل نظر بھی ہے اور اشکال و اشتباہ بھی۔ یہ اس لئے کہ اگر ہم سبب اپنائیں تو ممکن ہے یہ سبب اس مفروضہ مسبب کے لئے نہ بنایا گیا ہو، جیسا کہ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس کے لئے بنایا گیا ہو اور کبھی کسی دوسرے مسبب کے لئے بھی ہو۔ پہلی صورت میں تو سبب اختیار کرنا غیر مشروع ہوگا اور دوسری صورت میں مشروع اور جب عمل اس کے مشروع اور غیر مشروع ہونے کے درمیان گھومے گا تو سبب اپنانے کا اقدام غیر مشروع ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مسبب تو بہر حال مشروع ہے، اسے کیوں نہ اختیار کیا جائے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی معین مفروض اور معلوم کی طرف سبب اختیار کرنا صرف بالنسبت ہے نہ کہ مطلقاً۔ سبب کو علی الاطلاق اختیار کرنا تو صرف اس صورت میں صحیح ہوتا ہے جب اس کے مسبب کا علی الاطلاق والعموم علم ہو جائے اور ہم نے اس بحث میں ایسا فرض نہیں کیا۔ بلکہ ہم تو یہ جانتے ہیں کہ بہت سے اسباب ان امور کے لئے جائز کئے گئے ہیں جو ان سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور کئی امور کے لئے اسباب جائز نہیں کئے گئے حالانکہ وہ انہی اسباب سے پیدا ہوتے اور انہی پر ترتیب پاتے ہیں جیسے نکاح جو تناسل اور اس کے توابع کے لئے مشروع ہے۔ اور حلالہ اور اس سے ملتے جلتے امور کے لئے جمہور کے نزدیک مشروع نہیں۔ تو جب ہم جانتے ہیں کہ اسباب مخصوص امور کے لئے مشروع ہیں تو جو امور مجہول ہوں گے تو ان کا مشروع ہونا بھی مجہول الحکم ہوگا، لہٰذا جب تک حکم معلوم نہ ہو جواز پر دلیری کرنا درست نہ ہوگا۔

یہ نہ کہا جائے کہ اس کا اصل جواز ہے۔

کیونکہ یہ جواز علی الاطلاق نہیں۔ شرمگاہوں کے معاملہ میں اصل تو منع ہے مگر اسباب مشروعہ سے وہ حلال ہیں۔ اور حیوانات کھانے کی اصل کے لحاظ سے منع ہیں تاآنکہ انہیں شرعی طور پر ذبح نہ کر لیا

---

[1] معلوم ہوتا ہے کہ یہ مقام امور مشتبہات کے قاعدہ کے تحت داخل ہے۔

جائے۔ اسی طرح دوسرے مشروع امور میں اشیا کے حصول کے بعد ہی حکم لگتا ہے۔ وہ مطلقاً نہیں ہوتا۔ توجب یہ ثابت ہوگیا اور واضح ہوگیا کہ مسبب کو ہم نہیں جان سکتے کہ آیا وہ ان مشروعہ اسباب سے ہے جن کا شارع نے قصد کیا یا نہیں تو جب تک اس کا حکم معلوم نہ ہو۔ توقف واجب ہے۔ گویا یہ ایسا قاعدہ ہے جو یہ وضاحت کرتا ہے کہ اسباب کے مسببات سے شارع کا مقصود کیا ہے اور کیا کچھ مشروع نہیں۔ اور یہ سب کچھ کتاب المقاصد میں مذکور ہے۔

چودھواں مسئلہ

جیسے مشروع اسباب پر ضمناً احکام ترتیب پاتے ہیں اسی طرح غیر مشروع اسباب پر بھی ضمنی احکام ترتیب پاتے ہیں۔ جیسے قتل پر قصاص مترتب ہوتا ہے، اور دیت مجرم یا عاقلہ کے مال میں، اور اگر مقتول غلام ہو تو قیمت کا تاوان اور کفارہ مترتب ہوتا ہے۔ اور جیسے ظلم پر بھرت اور سزا ترتیب پاتی ہے۔ اور سرقہ پر بھرت اور قطع ید، اور جو تکلیف کے حکم میں اسباب ممنوعہ سے ایسے ملتے جلتے امور ہیں وہ تکلیف کے حکم میں ہیں۔ اور ان اسباب کے مسببات وضع کے حکم میں ہوتے ہیں۔

اور کبھی یہ ممنوع سبب کسی دوسرے پہلو سے مصلحت[1] کی بنا پر اس میں سبب نہیں رہتا۔ جیسے قتل پر زنا کی میراث، وصیتوں کا نفاذ، مدبر غلاموں کی آزادی، امہات الاولاد (ایسی لونڈیاں جن کی ان کے آقا سے اولاد ہو چکی ہو) اور اولاد کی آزادی ترتیب پاتی ہے۔ اسی طرح ظلم سے تلف کرنے پر ظلم سے تلف شدہ چیز کی ملکیت اور بالتبع اس کی قیمت کی بھرت، اور غصب پر مغصوبہ چیز کی ملکیت جبکہ وہ چیز اس کے ہاتھ معلومہ تفصیل کے مطابق متغیر ہو جائے تو اس کی بھرت کے طور پر ترتیب پاتی ہیں۔ اور اس سے ملتے جلتے امور میں بھی یہی صورت ہے۔

---

[1] یعنی اس پر ایسا امر ترتیب پاتا ہے جس کے احکام اور توابع شرعاً قابل اعتبار ہیں۔ اگرچہ یہ ممنوع سبب ہو جس کا شارع کی نظر میں قصد نہ کیا گیا ہو۔ جیسا کہ پہلے نکاح کے بارے میں گزر چکا ہے کہ اس پر طلاق مترتب ہوتی ہے۔ اگرچہ یہ نکاح کے مقاصد سے نہیں۔ کیونکہ جب تک عورت ملک میں نہ ہو طلاق نہیں ہو سکتی۔ الا یہ کہ ہر اس چیز کے بارے میں جسے ممنوع اسباب شامل کر لیتے ہیں ایسا کہنا ممکن ہے کیونکہ وہ سبب اختیار کرنے کا مقصود نہیں ہیں۔ بخلاف مشروعہ اسباب کے، جن میں بعض ایسے ہیں کہ سبب اختیار کرنے سے ان پر مقصود کی بنیاد پڑتی ہے۔

پہلی قسم کا معاملہ یوں ہے کہ کوئی اس کی طرف سبب اختیار کرنے کا قصد نہیں کرتا کیونکہ وہ عین مفسدہ ہے جس میں کوئی مصلحت نہیں۔ اور جس کی طرف قصد کرنا مناسب ہے وہ صرف دوسری قسم ہے تو جب کوئی شخص اس کا ارادہ کرے گا تو وہ دو وجوہ سے ہوگا۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ ایسے مسبب کا قصد کرے جس سے اس کے ایسا مسبب ہونے کی بنا پر منع کیا گیا ہو کسی دوسری وجہ سے نہیں، جیسے قتل میں تسکین [1] حاصل کرنا اور مغصوبہ اور مسروقہ مال سے مطلق انتفاع۔ ایسا قصد مصلحت والے تبعی احکام کے ترتیب پانے کو مجروح نہیں بناتا۔ کیونکہ ان کے اسباب جب حاصل ہو جائیں تو ان کے مسببات حاصل ہو جاتے ہیں۔ الّا یہ کہ احتیاطی تدابیر کے باب سے ہو۔ جیسے قاتل کو محروم کرتے ہیں، اگرچہ اس کا قصد تشفی کے سوا کچھ نہ تھا۔ یا جیسے قتل خطا میں اس کے نزدیک جو اس کی محرومی کا قائل ہے یہی ہے۔ لیکن [2] علماء کہتے ہیں کہ مغصوبہ چیز جب غاصب کے ہاتھ میں متغیر ہو جائے یا وہ اسے تلف کر دے کیونکہ تغیر کے احکام میں سے ایک یہ ہے کہ اگر یہ تغیر زیادہ

---

[1] جس شخص نے غصہ دلایا تو قاتل کو اس قتل کے ذریعہ اپنے غصہ سے جو دلی شفا ملتی ہے کیا اسے مصلحت قرار دینا معتبر ہے؟ اسی طرح مسروقہ یا مغصوبہ چیز سے علی الاطلاق انتفاع مصلحت ہے قطع نظر اس سے کہ ملک سے جو کچھ ان پر مترتب ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے کسی کو بھی مصلحت کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ یعنی ایسا امر جو شرعاً قابل اعتناء ہو اس کے احکام ہوتے ہیں جیسے ملک مصلحت ہے جس کے بہت سے توابع ہیں۔ یہ وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ مصنف نے اسے ضرب ثانی (دوسری قسم) میں کیوں درج کیا ہے جس پر مصلحت مترتب ہوتی ہے۔ اسے چاہیئے تھا کہ وہ اس کو ان مذکورہ دو قسموں کے علاوہ تیسری قسم بنا دیتا۔ وہ آپ کو ہدایت دیتا ہے کہ ایسی تشفی اور جو کچھ اس کے ساتھ ہے مصلحت بالمعنی نہیں جو مصنف کے قول فھذا القصد غیر قادح فی ترتیب الاحکام المصلحیۃ کا مقصود ہے۔ یعنی جیسے مغصوبہ چیز اس سے مصنف یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ایسی تشفی کوئی مصلحت کا حکم نہیں۔

[2] غور کرنے سے قتل اور غصب کے درمیان فرق معلوم کیا جا سکتا ہے جبکہ علماء نے دوسرے کو چھوڑ کر پہلے کے لئے سد ذرائع کا قاعدہ جاری کیا۔ ضروریات کی حفاظت میں جو مرتبہ نفس کا ہے وہ مال کا نہیں۔ علاوہ ازیں غصب کے معاملہ میں مغصوب منہ (جس سے کچھ چھینا گیا ہو) سے کوئی چیز ضائع نہیں ہوتی، اس کے مال کی حفاظت کا قیمت سے تدارک ممکن ہے جبکہ قتل کے بعد نفس کے لئے یہ چیز ممکن نہیں۔ اور ہو سکتا ہے کہ ہر قاتل تشفی کے قصد کا دعویٰ کرے حالانکہ وہ توابع جیسے میراث کا قصد رکھتا ہو۔ کیونکہ یہ چیز تو ہم سے پوشیدہ ہے۔ اگر اس سے یہی قصد سمجھا جائے تو اسی قصد کے پردے پیچھے جانیں ہلاک ہو جائیں اور خون بہائے جائیں۔

ہو تو غاصب کچھ اختیار باقی نہیں رہتا۔ غاصب[1] کے لئے قیمت کی بھرت کے بدلے اس متغیر چیز سے، فائدہ اٹھانا جائز ہو جاتا ہے۔ یہ حکم بعض علماء کے نزدیک مکروہ ہے۔ البتہ متاخرین اسے مکروہ نہیں سمجھتے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس سبب اپنانے والے کا قصد ان احکام کے مرتب ہونے میں شارع کے قصد کا کاٹ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ احکام قیمت کی بھرت پر یا تغیر یا ان دونوں کے مجموعے پر ترتیب پاتے ہیں اور ان کا ناقص تو صرف منہی عنہ سبب کے واقع کرنے میں ہے۔ اور بعینہٖ سبب کی طرف قصد تاکہ اس سے مطلق غرض حاصل ہو، بعینہٖ اس مسبب کی طرف قصد نہیں جو بھرت یا قیمت یا ان دونوں کے مجموعے سے پیدا ہوتا ہے۔ اور ان دونوں میں جو فرق ہے وہ یہ ہے کہ غصب کے بعد مغصوبہ چیز کے تغیر کی صورت میں ضمان (بھرت) لازم ہے۔ لہٰذا غصب سے پیدا ہونے والے تغیر کی وجہ سے قیمت واجب ہو جاتی ہے۔ اور جب قیمت واجب ہو گئی اور اس کی تعیین ہو گئی تو مغصوبہ چیز اس پہلو سے غاصب کی ملکیت بن گئی تاکہ غاصب کے مال کی علی الاطلاق باطل طور پر نکل جانے سے حفاظت ہو سکے۔ غاصب اس چیز کا بالتبع مالک بنا ہے۔ اس پر قیمت واجب ہونے سے نہیں اور نہ ہی غصب کے سبب سے بنا ہے۔ لہٰذا اس سے دونوں قصد الگ ہو گئے۔ گویا قاتل کا قصد تشفی تھا، حصول میراث کا نہ تھا۔ غاصب کا قصد فائدہ اٹھانا تھا قیمت کی بھرت کا نہ تھا اور نہ ہی مغصوبہ چیز کا اصلی مالک کو

---

[1] یعنی غاصب کا غصب سے ملک سے قطع نظر محض انتفاع کا قصد اس قصد کے علاوہ ہے۔ جو غاصب کا غصب سے ملک کے لئے ہوتا ہے اور جب دوسرا قصد اس سے حاصل نہ ہو تو یہ نہ کہا جائے کہ وہ غصب کے ذریعہ کیسے مالک بن سکتا ہے جبکہ یہ شارع کے قصد کے خلاف ہے۔ اور شارع نے ملک کے لئے قصد کو سبب نہیں بنایا؟ کیونکہ ناقص تو ممنوع سبب کا فاعل ہے اور اس مقام پر ملک کا سبب ممنوع غصب نہیں بلکہ تغیر اور ضمان ہے اگرچہ وہ اسی پر ترتیب پاتے ہیں اور املاک تو شارع کے قصد کے ناقص سبب پر بنا نہیں کیا جا سکتا۔

ب اس میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ اگر وہ غصب سے مالک بننے کا قصد کرے اور اس چیز میں خود تغیر نہ کرے بلکہ اس کے ارادہ کے بغیر مغصوبہ چیز متغیر یا غائب ہو جائے تو کیا پھر بھی قیمت کے ساتھ ملکیت کی صحت کا حکم ہو گا یا نہیں؟ علماء نے فروع میں ان دونوں قصدوں کے درمیان فرق نہیں کیا تاکہ فوت کی صورت میں واجب کرنے والی چیز حاصل ہو۔ جیسا کہ انہوں نے قتل عمد کے دونوں قصدوں میں فرق نہیں کیا یعنی تشفی کیلئے اور اس کے علاوہ محروم کرنے کے لئے۔ یہ ایسے مانع سبب ہیں جو قاتل پر معصیت کے ساتھ آتے ہیں۔

اس کی ملکیت سے نکالنا تھا۔ جب یہ صورت ہو تو حسب دستور وہ تابع حکم جاری ہوگا جس کا قاتل اور غاصب نے قصد نہیں کیا تھا اور اس کے مقصود کا نقیض [1] ترتیب پائے گا جس میں اس نے اس کی مخالفت کا قصد کیا تھا۔ اور یہ اس کی سزا ہے اور یہ بھی کہ مغصوبہ چیز یا اس کی قیمت لی جائے اور یہ ظاہر ہے الآیہ کہ یہ سب کچھ اس میں سد ذریعہ کے طور پر ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ توابع سبب کا قصد کرے اور توابع سبب وہ ہیں جن پر مصلحت ضمناً لوٹتی ہے۔ جیسے وارث موروث کو اس لئے قتل کرے کہ اسے میراث مل جائے یا مُوصیٰ لہٗ (جس کے حق میں وصیت کی جائے) وصیت کرنے والے کو اس لئے قتل کرے کہ اسے وصیت کردہ چیز مل جائے، یا غاصب مغصوبہ چیز کی ملکیت کا قصد کرے اور اس کی ہیئت تبدیل کر دے تاکہ اس کی قیمت ادا کرکے اس کا مالک بن جائے۔ اور اسی سے ملتی جلتی دوسری مثالیں ہیں۔ ایسا سبب اپنانا باطل ہے۔ کیونکہ شارع نے تکلیف کے حکم میں ان اشیاء سے منع نہیں گیا تاکہ وہ ان سے وضع کے حکم میں مصلحۃً مل جائیں۔ اندریں صورت ایسا سبب اپنانا مشروع نہیں۔ لیکن یہ سوچ باقی رہ جاتی ہے کہ: آیا اس میں ایسے مخصوص سبب کو اپنانے کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ وہ قصد میں شارع کے قصد کے عین مخالف ہے؟ حتیٰ کہ سبب اختیار کرنے والے نے جو قصد کیا وہ بھی اس پر ترتیب نہیں پاتا اور اسی مقام سے یہ قاعدہ (مقصود کے نقیض کے ساتھ معاملہ) پیدا ہوتا ہے اور جب اس مفروضہ قصد کا تعین ہو جائے تو اس کے اعتبار سے حکم مطلق ہوتا ہے۔ اور اس کا مقتضیٰ [2] وہ حدیث ہے جو قاتل کو میراث سے محروم کرتی ہے۔ اس مفہوم کا مقتضیٰ اس حدیث [3] میں بھی ہے جس میں زکوٰۃ سے بچنے کی خاطر بکھری

---

[1] اور وہ مطلق اور صرف انتفاع ہے۔

[2] اس نے بعینہٖ سبب سے بعینہٖ سبب کا قصد کیا جسے شارع نے سبب نہیں بنایا۔ مثال کے طور پر غصب اور چوری شارع کی نظر میں ملک کے اسباب نہیں ہیں۔ لیکن اس نے اسکا قصد کیا۔ گویا اسکا قصد شارع کے بعینہٖ قصد کے بعینہٖ متناقض ہے۔

[3] اگرچہ یہ حدیث قصد کا فرق بیان نہیں کرتی۔ بلکہ آپ نے فرمایا المقاتل لا یرث (قاتل وارث نہیں ہوتا) تو اگر وہ قتل سے میراث کا قصد رکھتا ہے تو ظاہر ہے اور اگر اس کا قصد ظاہر نہ ہو تو اس سے بھی سد ذریعہ کا معاملہ کیا جائے گا۔ اور اگر مصنف مقتضی الفقد فی الحدیثین کہتا تو بہتر تھا۔

[4] یہ ایک لمبی حدیث ہے جو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کو لکھ کر دی جب آپ نے انہیں بحرین کی طرف بھیجا۔ اس میں ہے:-

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ہوئی چیزوں کو اکٹھا کرنے اور اکٹھی چیزوں کو بکھیرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اسی طرح مرض میں جدا کی ہوئی میراث کا معاملہ ہے یا جس نے عدت میں نکاح کیا اس کی ابدی تحریم کا بھی۔ اور ایسی بہت مثالیں ہیں۔ یا اس مترتب مصلحت کے لئے شارع کا اسے سبب بنانے کا اعتبار کیا جائے گا اور اس میں قصد کرنے والے کے قصد کو ترجیح نہیں دی جائے گی۔ تو کیا یہ حکم میں پہلے کے ساتھ برابر ہے؟ مجتہدین کے لئے یہی وہ مقام ہے جس میں وسعتِ نظر درکار ہے۔ اور ان دونوں امور میں کسی ایک کے متعلق یقینی فیصلہ کی کوئی صورت نہیں لہٰذا ہم یہ بحث ختم کرتے ہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) لا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع خشیۃ الصدقۃ } زکوٰۃ کے ڈر سے بکھرے ہوئے جانوروں کو اکٹھا نہ کیا جائے اور اکٹھے جانوروں کو الگ الگ نہ کیا جائے۔

اسے بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے نکالا۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ جس شخص کے قصد میں شرعاً سبب اختیار کرنے کی مخالفت ہو اس سے مقصود کے الٹ معاملہ کیا جا سکتا ہے۔

النوع الثانی

دوسری قسم

شرائط کا بیان اور اس میں کئی مسائل زیر بحث آئیں گے

پہلا مسئلہ

اس کتاب میں شرط[1] سے مراد ایسا وصف ہے جو اپنے مشروط کو پورا کرنے والا ہو، جیسا کہ اس مشروط کو درکار ہو۔ یا جیسا کہ اس میں حکم کا تقاضا ہو۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ سال گزرنے کا عرصہ یا خوشحالی

[1] ابن حاجب کی شرح میں ہے کہ جس طرح مانع کی دو قسمیں ہیں، مانع سبب کے لئے اور مانع حکم کے لئے، اسی طرح شرط سبب کے لئے بھی ہوتی ہے اور حکم کے لئے بھی۔ مطلق شرط درحقیقت اس طرف لوٹتی ہے کہ اس کا کوئی مانع ہے لیکن وہ عدم کے پہلو سے ہوتا ہے اور مانع اس لئے نام رکھا گیا ہے کہ اس کا منع ہونا اس کے وجود کے پہلو سے ہے۔ اور مسبب کی شرط اس کے عدم کو ایسے امر کے لئے ہوتی ہے جو سبب کی حکمت کی نفی کرتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ بیع ملک کے ثبوت میں سبب ہے اور اس کی حکمت انتفاع کا حلال ہونا ہے۔ اور فائدہ اٹھانے کی شرط خرید کردہ چیز پر قدرت ہے کیونکہ قدرت کا نہ ہونا فائدہ اٹھانے سے عاجز ہونے کا مقتضی ہے۔ عدم قدرت انتفاع کے حلال ہونے کی حکمت کو جدا کر دیتی ہے۔ اور حکم کی شرط میں علماء کا اختلاف ہے۔ کسی نے کہا کہ اس کا عدم ایسی حکمت کا تقاضا کرتا ہے جو حکم کی حکمت کے منافی ہو۔ اور اس کی تطبیق کے دوران دو کثیر الاستعمال اور ایک دوسرے کی نفی کرنے والی حکمتوں کا وجود دشواری پیدا کر دیتا ہے۔ اسی لئے کسی دوسرے نے کہا: حکم کی شرط اپنے ایسے عدم پر مشتمل ہوتی ہے جس کی حکمت نفس حکم کے منافی ہوتی ہے انہوں نے اس کی مثال نماز سے دی ہے جو حکم کے لئے سبب ہے، اور وہ ثواب اور عدم عقاب پر ترتیب پاتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

کا امکان، ملک کے یا غنی ہونے کی حکمت کے مقتضی کو پورا کرنے والا ہے۔ اور احصان (عورت کی پاک دامنی) زنا کے وصف کے لئے رجم کے تقاضا کو پورا کرنے والا ہے۔ اور حقوق میں مساوات قصاص کے تقاضا یا روکنے کی حکمت کو پورا کرنے والی ہے۔ اور طہارت، قبلہ رخ ہونا اور ستر ڈھانپنا نماز کے فعل کو یا مناجات اور عاجزی کے لئے کھڑا ہونے کی حکمت کو پورا کرنے والے ہیں۔ اور ایسی

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) اور نماز کی حکمت بارگاہِ قدس کی طرف توجہ ہے اور اس کی شرط طہارت ہے۔ گویا عدم طہارت ایسے امر پر مشتمل ہے جو شارع کے طہارت کو ثواب کے لئے شرط بنانے کے مخالف ہے۔ اور یہ حکم کی نفی کرتا ہے جو حصول ثواب اور عدم عقاب ہے۔ اور اگر نماز کی حکمت مطلق توجہ الی اللہ ہوتی تو وہ اس چیز میں موجود ہوتی جس کا نام نماز رکھا گیا ہے، خواہ یہ بغیر طہارت کے ہوتی۔ اور مکلف پر یہ خیال رکھنا لازم ہے کہ سبب کی شرط (مثلاً طہارت) کا نہ ہونا سبب کی حکمت یعنی (توجہ الی اللہ) کو خالی کر دیتا ہے پھر وہ حکم کا سبب نماز اپنانے کو بھی بے کار بنا دیتا ہے۔

پس ہمیں چاہیئے کہ مولف کے کلام کے بیان اور اس کے قریب قریب جو کچھ دوسروں نے کہا ہے، کی طرف لوٹیں: مؤلف کہتا ہے کہ شرط وہ ہے جو مشروط کے تقاضوں کے مطابق اسے مکمل کرنے والی ہو۔ یعنی جس میں مشروط پر حکمت ترتیب پاتی ہو یعنی جب وہ مشروط کو اپنی حکمت میں مکمل کرنے والی ہو۔ تو عدم شرط اس کی حکمت کو جدا کر دیتی ہے۔ مخفی نہ رہے کہ یہی سبب کی شرط ہے۔ پھر مؤلف نے کہا: (وفیما اقتضاء الحکم فیہ یعنی شرط مشروط کے لئے مکمل کرنے والی ہو، اس کی اپنی حکمت میں نہیں بلکہ اس حکمت میں جو اس مشروط کی بنا پر حاصل شدہ حکم کا تقاضا ہو۔ اور جب یہ صورت ہو تو اس کا عدم ایسی حکمت کا تقاضا کرتا ہے جو حکم کی حکمت سے الگ ہوتی ہے۔ مخفی نہ رہے کہ پہلی رائے کے مطابق یہی وہ حکم کی شرط ہے جس کے متعلق اعتراض کیا گیا ہے کہ حکم کے لئے ہر شرط پر اس کی تطبیق دشوار ہوتی ہے۔ کیونکہ ان دونوں ایک دوسرے کی نفی کرنے والی حکمتوں کو لازم سمجھا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک عدم شرط میں ہے اور دوسری حکم میں۔ اور ان کی مثالوں کا انہوں نے ذکر نہیں کیا نہ ان کے باہم مماثل ہونے کا ذکر کیا ہے۔

دوسری رائے کے مطابق مجھے اس کی مثال مل گئی اور وہاں دونوں قسموں کو ایک تعریف میں پیوست کر کے شرط کی ایک ہی قسم بنانا ہے۔ جیسا کہ مؤلف بھی مانع میں اس کا ذکر کرے گا اور اسے اپنی اصطلاح بنائے گا۔ رہی اس کی مثالوں کی بات تو پہلی مثال سبب کی شرط کے لئے ہے۔ کیونکہ نصاب کی ملک زکوٰۃ کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ اور اس کی حکمت جس چیز کا تقاضا کرتی ہے وہ غنی ہونے کا وصف ہے اور اس حکمت میں جو شرط اس سبب کو پورا کرنے والی ہے۔ وہ سال کا گزرنا ہے بالفاظ دیگر اگر خوشحالی کا امکان ہے کیونکہ ملک کا حکم اسی صورت میں درست ہوگا کہ مصالح کے حصول کے لئے اس چیز سے فائدہ اٹھانے کی قدرت بھی ہو۔ ایک سال کے قبضہ نے اسے اس قدرت

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ہی دوسری مثالیں ہیں ہمیں اس سے[1] کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ وصف سبب کے لئے ہو یا علت کے لئے ہو یا معلول کے لئے یا ان کے جائے وقوع کے لئے ہو یا اس کے غیر کے لئے ہو۔ جو شرعی حکم

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کی علامت بنا دیا جس سے اس کا غنی ہونا ظاہر ہے۔ گویا عدم شرط جو کہ قدرت ہے سبب کی حکمت کی، جو کہ غنا ہے، نفی کر دیتی ہے۔ اور جب تک اس پر سبب کی حکمت عدم شرط کی (یعنی غنی پر قدرت کی) محتاج رہے گی تو حکم بھی مترتب نہ ہوگا۔ مصنف کا قول اولحکمۃ الغنی بتوسیع فی العبارۃ یعنی ملک چیز کا تقاضا کرتی ہے وہ حکمت ہے جس کا وصف غنی ہوتا ہے۔ لعد میں آنے والی مثالوں میں بھی یہی کچھ کہا جا سکتا ہے۔

اور اس کی دوسری مثال حکم کی شرط ہے جو زنا ہے جو حکم کے لئے سبب ہے وہ رجم ہے اور اس حکمت نسل کی حفاظت اور نوع انسانی کی بقا ہے۔ یعنی حکم، حکمت اور اس کی شرعیت پر مترتب ہوتا ہے جو اس کے نزدیک نسل کی حفاظت اور احصان کی شرط ہے تو جب احصان نہ ہوگا وہ معذور ہوگا اور حکم نہ رہے گا جو کہ رجم بمعہ سبب کی حکمت کا باقی رہنا ہے اور وہ نسل کی حفاظت ہے کیونکہ نسل کی حفاظت محصن اور غیر محصن کے رجم سے حاصل ہوتی ہے۔ مخفی نہ رہے کہ وہ اس مثال سے ظاہر نہیں ہوتی۔ اس کی تطبیق اس طور پر ہوگی کہ حکم کی شرط اس حکم مقتضی حکمت کو پورا کرنے والی ہے۔ کیونکہ اس میں عدم شرط اور حکم ایک دوسرے کی نفی کرنے والی دو حکمتیں نہیں پائی جاتیں۔ البتہ دوسری رائے کے مطابق یہ ظاہر ہے جیسا کہ ہم نے اسے خیال کیا ہے

اور اس کی تیسری مثال سبب کی شرط سے متعلق ہے۔ سرکشی سے دانستہ قتل قصاص کا سبب ہے۔ اور اس کی شرعیت پر جو حکمت مترتب ہوتی ہے وہ اس کے نزدیک قتل سے روکاوٹ اور امن کی بحالی ہے۔ اور اس کی شرط مساوات ہے اس طرح کہ کوئی اعلیٰ ادنیٰ کو قتل نہ کرے تو جب شرط جو کہ مساوات ہے کا نہ ہونا سبب کی حکمت، جو کہ قتل سے رکاوٹ اور بحالی امن ہے، کو خلل میں ڈال دے، کیونکہ اعلیٰ کے ادنیٰ کو قتل کرنے سے مفسدہ اور ہرج مترتب ہوتا ہے۔ اور اسے نفوس قبول نہیں کرتے۔ گویا عدم شرط سبب کی حکمت میں مخل ہوتی ہے لہٰذا حکم بھی نہیں رہتا۔

اور اس کی چوتھی مثال بھی سبب کی شرط سے متعلق ہے۔ نماز ثواب کا سبب ہے، اور اس کی حکمت اللہ کے حضور مناجات کے لئے خضوع اور ادب کے ساتھ کھڑا ہوتا ہے اور اس کی شرط طہارت ہے۔ اور عدم طہارت خضوع اور ادب کی حکمت کی نفی کر دیتی ہے لہٰذا اس پر حکم، یعنی ثواب، مترتب نہیں ہوتا۔

[1] مصنف کا قول۔ سواء علینا .. الخ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے جو علمائے اصول نے حکم وضعی کی تقسیم کے بارے میں کہا ہے کہ شارع نے اسے نہ علت بنایا ہے نہ سبب۔ نہ علامت اور نہ رکن الخ جیسا کہ کمال میں آیا ہے اور اس کی شرح یہ ہے کہ جس چیز کو شارع نے حکم کے لئے وضع کیا ہے تو اگر اس وضع اور مشروع حکم میں مناسبت ظاہر ہو تو اس موضوع

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

کے مقتضیٰ سے متعلق ہو۔ تو وہ اس مشروط کے اوصاف میں سے ایک وصف ہی ہوگا۔ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ اس مشروط کا غیر ہو۔ اس حیثیت سے شرائط میں غفلت کے باوجود مشروط

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کے لئے یہ حکم موقوف علیہ ہوگا، اس حیثیت سے کہ عقول سلیمہ اسے تسلیم اور قبول کرتی ہیں اور عقلی لحاظ سے یہ حکم اس پر ترتیب پا سکتا ہے۔ لہٰذا اس کا نام وضع العلت رکھا۔ جیسے سرکشی سے قتل عمد سرکشی کو پھیلانے کا موجب ہوتا ہے اور شارع نے اسے قصاص کے لئے علت بنایا ہے تاکہ مذکورہ قتل کے انتشار کو باطل کیا جائے۔ گویا سلیم عقلیں اس علت پر اس حکم کو ترتیب دیتی ہیں کیونکہ اس کی درستی ظاہر ہے۔ اگرچہ یہ مناسبت واسطوں کے سوا اور بہ حال غیر ظاہر ہوتی ہے اسی لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ یہ موقوف علیہ بہر حال حکم کی طرف لے جاتا ہے تو اس کا نام وضع السبب ہوا۔ جیسے نصاب کی ملکیت کیونکہ وہ بہر طور غنیٰ کی طرف لے جاتی ہے اور وہ زکوٰۃ کی طلب کی طرف۔ اور اگر شارع نے اسے حکم پر دلالت بنایا ہوتا اور نہ اس میں ظاہری مناسبت ہوتی اور نہ وسعت تو وہ علامت کی وضع ہے، جیسے نماز کے اوقات الخ جو اس نے کہا۔ پس مؤلف کہتا ہے کہ شرط میں قابل توجہ صرف یہ چیز ہوتی ہے کہ وہ مشروط کو پورا کرنے والی ہو۔ یہ بات برابر ہے کہ وہ شرط سبب کے لئے ہو۔ جیسے دوسری مثال جو کہ نصاب کی ملکیت ہے تو شرط جو خوشحالی پر قدرت ہے اس کا وصف ہے۔ آپ کہتے ہیں کہ نصاب میں یہ شرط ہے کہ وہ اپنی آسودگی میں مضبوط ہو اور جیسا کہ آپ کہتے ہیں ملک میں شرط ہے کہ وہ مکمل ہو۔

یا پھر شرط اس چیز کا وصف ہو جسے علت کہتے ہیں جیسے قتل عمد میں مساوات شرط ہے تو آپ قتل عمد میں شرط کو لازم ٹھہراتے ہیں تاکہ قصاص مرتکب کے معقول کے لئے مساوات حاصل ہو۔ یا وہ اس چیز کے لئے وصف ہو جسے مسبب کہتے ہیں۔ جیسے آپ بیع کے معاملہ میں طرفین کی رضامندی کی بناء پر مسبب کے لئے ملک میں شرط لازم قرار دیتے ہیں۔ یا وہ اس چیز کا وصف ہوتی ہے جسے معلول کہتے ہیں۔ جیسے آپ قتل عمد کے لئے معلول کے قصاص میں شرط کو لازم ٹھہراتے ہیں کہ وہ حاکم یا مسلمانوں کی جماعت کی طرف سے ہوتا ہے۔ یا وہ اپنی کیفیت کے لئے وصف ہو جیسے آپ اس قتل کے بارے میں جو موجب قصاص ہو، اس قتل کے صدور کے لئے عاقل ہونے کی شرط لگاتے ہیں تو وہ قتل کی کیفیت کا وصف ہے جو کہ ثابت ہے۔ یا وہ مسبب کی کیفیت کا وصف ہوتی ہے۔ جیسے آپ عقد سے فروخت شدہ چیز میں ملک کی شرط لگاتے ہیں کہ اس سے فائدہ بھی اٹھایا جا سکے۔ گویا اس سے فائدہ کا حصول فروخت شدہ چیز سے ملک کے تعلق سے قائم ہوتا ہے یعنی اس کا مدار اس بات پر ہے شرط مشروط کو اپنی حکمت میں یا اس حکم کی حکمت میں پورا کرنے والی ہو جو اس پر مرتب ہوتا ہے اور یہ تمام شرطوں کو شامل ہے۔ خواہ آپ مذکورہ انواع میں سے کسی بھی چیز کا وصف قرار دے کر اس کی طرف نظر کریں جیسے کہ وہ ان شرطوں کو بھی شامل ہے جو حقیقی اوصاف ہیں۔ جیسا کہ آپ نماز کے وجوب میں عاقل اور بالغ ہونے کی یا اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

محفوظ ہو جاتا ہے، اگرچہ اس کا الٹ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ موصوفات کے ساتھ تمام اوصاف خواہ وہ حقیقی ہوں یا اعتباری۔ اور یہاں اس بحث کو طول دینے کا فائدہ نہیں۔ کیونکہ اصطلاحی معنی ہی ثابت کرنا مقصود ہے۔

دوسرا مسئلہ

اور جب اس کتاب میں شرط کے بارے میں اصطلاح کا ذکر ہوا ہے تو سبب، علت

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کے اعتباری ہونے کی شرط لگاتے ہیں یا جیسے کہ آپ نماز کی صحت کے لئے حدث سے طہارت کی اور شہادت کی لئے آزادی کی شرط لگاتے ہیں۔ پہلے دونوں وصف حقیقی ہیں اور آخری دونوں اعتباری اور اس کا ثبوت محض شارع کا اعتبار ہے۔

اس بیان سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ان علماء کی اصطلاحوں میں محض عبارت کا اختلاف ہے اور انہوں نے شرط کے لئے جو دو قسمیں بنائی ہیں وہ ایک ہی عبارت کی ضمن میں مندرج ہیں۔ معہٰذا آپ اس میں دو واضح قسمیں دیکھتے ہیں۔ لیکن مصنف یہ چاہتا ہے کہ شرط کو مطلق سبب کے لئے شرط بنائے الآیہ کہ کبھی تو وہ اپنی حکمت کو پورا کرنے والی ہو، یا حکم کی حکمت کو جس پر وہ مرتب ہوتی ہے اور نتیجہ دونوں کا ایک ہے۔ اور عنقریب مانع میں مصنف کا بیان آئے گا۔ جہاں اس نے ایک ہی قسم بنائی ہے اور وہ فقط سبب کا مانع ہے جیسا کہ وہ اپنی تعریف میں صریح ہے اور مصنف نے جو مثالیں درج کی ہیں وہ ایسی ہیں جنہیں علماء نے اس کے تحت دو قسموں میں ذکر کیا ہے اور اس بارے میں عنقریب مصنف بحث کرے گا۔

یہ نہ کہا جائے کہ مصنف نے شرط کے بیان میں یہ ذکر نہیں کیا کہ اس کا عدم منافی ہوتا ہے یا نہیں اعتبار صرف اس بات کا ہوتا ہے کہ وہ پورا کرنے والا ہو، علماء نے اس میں منافات کا اعتبار کیا ہے۔ لہٰذا مصنف کی اصطلاح ان علماء کی اصطلاح سے بعید ہے۔

کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں۔ اولاً: پورا کرنے والا نہ ہونا پورا ہونے والے کے کمال کی نفی کرتا ہے خواہ یہ سبب کے طور پر ہو یا حکم کے طور پر کیونکہ وہ ان علماء کے کلام کی طرف ہی لوٹنے والا ہے۔ ثانیاً: شرط اور مانع ایک ہی قبیل سے ہیں ان دونوں میں کلام مانع ہی شمار ہوتا ہے اور ان میں کوئی فرق نہیں الآیہ کہ مانع اس کے عدم کے پہلو سے ہوتا ہے اور مصنف نے مانع کے بیان میں مانع کے مقتضی اور حکم کی علت کے مقتضی کے درمیان منافات کی صراحت کر

اور مانع کے بارے میں اس کی اصطلاح کا ذکر ہونا چاہیئے۔

سبب سے مراد وہ چیز ہے جو کسی شرعی حکم کے لئے اس حکم کے متقاضی حکمت کے لئے وضع[1] کی گئی ہو۔ جیسے نصاب کا حصول زکوٰۃ کے واجب ہونے میں سبب ہے۔ اور زوال کا وقت نماز ظہر کے واجب ہونے میں سبب ہے۔ اور چوری ہاتھ کاٹنے کے وجوب میں سبب ہے اور معاہدات انتفاع کے جواز میں اور املاک کے انتقال میں اور ایسی ہی ملتی جلتی چیزوں میں اسباب ہیں۔

علت سے مراد وہ حکمتیں اور مصالح ہیں۔ جو اوامر یا اباحت متعلق ہیں[2] اور وہ مفاسد ہیں جن سے نواہی کا تعلق ہے۔ سفر کے دوران نمازوں کی قصر اور روزے چھوڑنے کی اباحت میں مشقت علت ہے۔ اور سفر ایسا سبب ہے جو اباحت قصر و فطرت کے لئے سبب موضوعہ ہے۔ مختصراً یہ کہ علت ہی فی نفسہٖ مصلحت یا مفسدہ ہے۔ مظنہ[3] نہیں۔ خواہ یہ علت ظاہر ہو یا نہ ہو، منضبط ہو یا نہ ہو۔ اسی طرح ہم رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے متعلق کہتے ہیں۔

لا یقضی القاضی وھو غضبان[4]	جب قاضی غصہ کی حالت میں ہو تو اس وقت فیصلہ نہ کرے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) دی ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے۔ لہٰذا ان دونوں مانعوں میں سے کسی ایک کی دوسرے سے منافات کے اعتبار کے کچھ معنی نہیں۔ مختصراً یہ کہ مصنف نے ان کی اصطلاح کی مخالفت کا ارادہ کیا ہے۔ جیسا کہ وہ کہتا ہے۔ اور اتنا مختصر کیا کہ بحث پیچ دار ہو گئی ــــــ لہٰذا ہمیں یہ تفصیل دینا پڑی۔ واللہ اعلم

[1] یعنی ظاہری وصف جو ضبط میں لایا گیا ہو۔ بخلاف علت کے کہ اس میں دو وصف لازم نہیں ہوتے جیسا کہ عنقریب مصنف بیان کریں گے اور اس کا قول لحکم (حکم کے لئے) یعنی حکم وضعی ہو یا تکلیفی۔ فائدہ اٹھانے کی اباحت تو حکم تکلیفی ہے اور املاک کا انتقال حکم وضعی۔

[2] یعنی ان حکمتوں یا مصالح کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔ بظاہر مصنف کا کلام قصر سے ہے جو حکم تکلیفی سے متعلق ہے جب کہ واقع یہ ہے کہ علت عام ہے۔ جس سے لین دین کرنے کے عقد کرنے والوں کی تنگی دور ہو جاتی ہے مثال کے طور پر نکامت جس کا تعلق ملک کے انتقال سے ہے۔

[3] مظنہ وہ ہے جسے شارع نے اس حیثیت سے حکم کے لئے سبب بنایا ہو کہ وہ اس سے منضبط ہے جیسے مثال کے طور پر سفر۔

[4] یہ حدیث ص ۲۰۰ پر گزر چکی ہے۔

گویا غضب سبب ہے اور دلائل کے پورا سننے میں دل کی تشویش علت ہے[1]۔ اسی بناپر اس مقام پر سبب اور علت کے باہمی ربط کی وجہ سے نفس علت پر لفظ سبب کا اطلاق ہوتا ہے اور اس اصطلاح سے کسی کو انکار نہیں۔

اور مانع ایسا سبب ہے جو کسی ممنوعہ چیز کی علت کے منافی علت کا مقتضی ہوتا ہے[2] کیونکہ وہ تو صرف سبب کی طرف بالغیت چلتا ہے جو اس میں حکم کی علت کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر جب کوئی مانع پیش آجائے جو ایسی علت کا تقاضا کرتا ہو جو اس علت کے منافی ہو[3] تو یہ حکم اٹھ جائے گا۔ اور یہ

---

[1] اور جب اضطراب غیر منضبط وصف ہو اور غصہ اس کا مظنہ ہو اور ظاہری وصف اس سے منضبط ہو اور وہ اسے سبب بنائے۔

[2] اسی پر یہ قاعدہ چلتا ہے کہ مانع کو علی الاطلاق ایسی علت درکار ہوتی ہے جو سبب کی علت کی نفی کر دے حتیٰ کہ اصولیوں نے اس کا نام مانع الحکم (حکم کا مانع) رکھا ہے۔ جیسا کہ آپ اسے اس کی تعریف اور باقی سارے بیان میں دیکھیں گے۔ اور وہ اس کے لئے اصطلاح ہے جیسا کہ ابتدائے مسئلہ میں گزر چکا ہے کہ اس اصطلاح میں کسی کو انکار نہیں لیکن جبکہ وہ کسی امر معقول پر مبنی ہو۔ اور عنقریب اس امر میں اس کا مباحثہ آرہا ہے۔

[3] مانع میں یہ قاعدہ چلتا ہے کہ اس میں ایسی علت کا ہونا ضروری ہے جو سبب کی علت کے منافی ہو۔ مصنف نے اسے ایک ہی قسم بنایا ہے اور اسے مانع سبب میں مانع الحکم کے تحت درج کیا ہے اور مانع سبب کی دو مثالیں دی ہیں۔ جن میں سے پہلی کو علماء نے مانع سبب کی اور دوسری کو مانع حکم کی مثال بنایا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ الوُّت (باپ ہونا) کی مثال جسے لوگوں نے مانع حکم کی مثال بنایا ہے، اس میں مانع کی حکمت ہے۔ اور وہ ہے بیٹے کے وجود کے لئے باپ کا سبب ہونا۔ اور یہ سبب کی حکمت کے ثبوت سے خالی نہیں اور وہ رکاوٹ ہے۔ جبکہ رکاوٹ باز رہنا اور امن کی بحالی کی ضرورت ہمیشہ قائم رہے گی جب وہ والد سے قصاص لے گا۔ لہٰذا الوت کی حکمت بحال رہے گی تا آنکہ کوئی ایسی بات آجائے جو سبب کی حکمت سے خالی ہو۔ جیسا کہ مصنف چاہتا ہے۔ بلکہ اس میں دو سببوں کا تعارض ہے۔ مانع میں اس تعارض کی موجودگی اس بات کی مقتضی ہے کہ الوت کو مانع نہ شمار کیا جائے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ مصنف نے مانع کو اتنا چھوٹا بنا دیا ہے کہ اس کی حکمت نے سبب کی حکمت کی نفی کر کے مانع کی اس نوع سے نکال دیا ہے اور مانع کی تعریف چھوٹی ہو گئی ہے اور یہ ثابت کرنا مصنف کے ذمہ ہے کہ اس کی اصطلاح کثرت استعمال پر مبنی ہے کہ ہر مانع میں ایسی علت ہوتی ہے جو سبب کی علت کی نفی کر دیتی ہے۔ اس کی تحقیق مصنف کے ذمے ہے اور جب تک اس کی تحقیق نہ ہو، اصولیوں کے مانع کو دو قسمیں بنانے کی بحث سے انکار کی یہاں کوئی وجہ نہیں۔

دلیل باطل ہو جائے گی۔ لیکن جو شرط مانع بن کر ایسے سبب کی علت میں مخل ہو جسے مانع سے نسبت ہو تو وہ اس کے حکم کو اٹھا دینے والی ہو گی۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو اس کی اپنے مانع کے ساتھ موجودگی دو مقابلے کے اسباب یا احکام میں تعارض کے باب سے ہو گی۔ اور اس کا باب "کتاب التعارض والترجیح" ہے۔ تو جب ہم کہتے ہیں کہ قرضہ زکوٰۃ سے مانع ہے تو اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ وہ ایسا سبب ہے جو مقروض کی احتیاج کا اس شخص کی طرف مقتضی ہے جو اس کا قرضہ ادا کر دے۔ اور نصاب سے جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے اس کی تعیین ہو جاتی ہے۔ اور جب مقروضوں کے حقوق متعلق ہو جائیں تو نصاب کے وجود کی حکمت کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور وہ غنی ہے جو زکوٰۃ کے وجوب کی علت ہے وہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ اُبوّت (باپ ہونا) قصاص سے مانع ہے کیونکہ وہ ایسی علت کو لئے ہوئے ہے جو سرکشی سے قتل عمد کی حکمت سے خالی ہوتی ہے۔ اور اس سے ملتی جلتی مثالیں بہت ہیں۔

تیسرا مسئلہ

شروط کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) عقلیہ جیسے علم میں زندگی، اور تکلیف میں فہم۔ (۲) عادیہ جیسے جلانے کے عمل میں آگ کا جلنے والے جسم سے چمٹ جانا۔ اور دیکھنے والے کا مرئی چیز کے مقابل ہونا اور آنکھوں میں موجود شفاف جسم میں اس کی شکل کا بیٹھ جانا۔ اور اسی طرح کی دوسری مثالیں۔ (۳) شرعیہ۔ جیسے نماز میں طہارت اور زکوٰۃ میں سال کا عرصہ اور زنا میں شادی شدہ ہونا۔ یہاں اسی تیسری قسم کا ذکر مقصود ہے۔ اگر اس شرط سے پہلی دو شرطوں کا ٹکراؤ ہو جائے تو پھر حکم شرعی کا خواہ وہ وضعی ہو یا تکلیفی اس سے تعلق دیکھا جائے گا۔ اس اعتبار سے وہ شرعی بن جائے گا۔ اور تیسری قسم میں داخل ہو گا۔

چوتھا مسئلہ

ہمارے لئے یہ وضاحت ضروری ہے کہ شرط کا اپنے مشروط سے وہی تعلق ہے جو صفت کا موصوف سے ہوتا ہے اور یہ شرط مشروط کا جزء نہیں ہوتی۔ مشروط شرعیہ میں اس بات کے بارے

میں استقراء پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سال کا عرصہ ہی نصاب کے حصول کی حکمت کو، جو کہ غنیٰ ہے، مکمل کرنے والا ہے کیونکہ اگر وہ صرف مالک ہوگا تو اس پر اس کا حکم برقرار نہ رہ سکے گا الا یہ کہ اسے مصالح کی وجوہ میں اس سے فائدہ اٹھانے کی قدرت حاصل ہو۔ گویا شارع نے اس ایک سال کے عرصہ کو اس کی قدرت کی علامت قرار دیا ہے۔ ایسی قدرت جو اس کے غنی کو ظاہر کرے۔ اور قسم کا توڑنا اپنے مقتضا کو پورا کرنے والا ہے۔ شارع نے اس کا کفارہ مقرر نہیں کیا۔ الّا یہ کہ اگر یہ قسم اللہ کے نام پر ہو تو اس پر آگے بڑھنے میں گناہ ہے۔ اگرچہ اس کے برقرار رہنے میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ لہٰذا قسم توڑنے کے وقت کے علاوہ کسی صورت میں بھی گناہ کا مقتضیٰ ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ اس وقت قسم کا مقتضیٰ پورا ہو جاتا ہے اور روح کا نکل جانا بھی، ایسے جنگ کرنے والے کے لئے جس پر قصاص[1] یا دیت واجب ہو۔ دیت و قصاص نافذ کرنے کے مقتضیٰ کو پورا کرنے والا ہے اور ایسا مرض جس میں موت کا خطرہ[2] ہو، مریض کے مال میں وارثوں کے حقوق کی بحالی کو مکمل کرنے والا ہے۔ اور احصان (شادی شدہ ہونا) ایسے زنا کے گناہ کے مقتضیٰ کو پورا کرنے والا ہے جو رجم کو واجب کرنے والا ہو۔ یہی صورت حال تمام شرعی شرائط کی اپنے مشروطات سے ہے۔

اس بیان میں کبھی اس ذکر سے اشکال پڑ جاتا ہے کہ عقل تکلیف کے لئے شرط ہے اور ایمان عبادات و نوافل کی صحت میں شرط ہے کیونکہ اگر عقل نہ ہو تو تکلیف عقلاً اور سمعاً محال ہے جیسا کہ بہائم اور جمادات مکلف نہیں۔ تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ وہ پورا کرنے والی ہے۔ بلکہ وہ تو تکلیف کی صحت کا معیار ہے۔ اسی طرح یہ کہنا بھی درست نہیں کہ ایمان عبادات کو پورا کرنے والا ہے۔ کیونکہ کافر کی عبادت، جس کی کوئی حقیقت نہیں، کے بارے میں یہ کہنا درست ہو گا کہ ایمان اس کی تکمیل کرنے والا ہے۔ اور ایسی مثالیں بہت ہیں۔

اور یہ اشکال[3] دو باتوں سے اٹھ جاتا ہے۔ پہلی یہ ہے کہ یہ شرط عقلی ہے شرعی

---

[1] اگر روح کے نکلنے کو شروط کی حکمت کا مکمل کرنے والا بنا ئے جو کہ قتل ہے تو یہ شرط کی پہلی قسم سے ہو گا۔ اور اگر یہ رکاوٹ کی حکمت کو مکمل کرنے والی ہو، جو قصاص پر ترتیب پاتی ہے تو یہ دوسری قسم سے ہو گی۔

[2] ان کے حقوق کے برقرار رکھنے میں سبب محض مذکورہ مرض ہے لیکن اس کی شرط موت ہے۔

[3] یعنی خاص کر عقل میں۔ رہی ایمان کی بات تو اس کا جواب اس کی شرطیت کو تسلیم نہ کرنے کی صورت میں اس کے بعد آئے گا۔

نہیں[1] اور ہماری بحث شروط شرعیہ میں ہے اور دوسری یہ کہ عقل دراصل ایسی شرط ہے جو محل تکلیف ہے[2]، جو کہ انسان ہے، کو پورا کرنے والی ہے، نفس تکلیف میں شرط نہیں۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ انسان کے اعتبار سے عقل ہی اسے مکمل کرنے والی ہے۔ رہا ایمان کا مقابلہ، تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ شرط ہے اس لئے کہ عبادات اسی پر مبنی ہیں۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ عبادات کا معنیٰ معبود کی طرف ایسی توجہ ہے جو خضوع اور قلب و جوارح کی تعظیم کے ساتھ ہو؟ اور یہ ایمان کی فرع ہے تو یہ اصل شے کیسے ہو سکتی ہے اور وہ قاعدہ جس پر یہ مبنی ہے وہ اس میں شرط کیسے ہو سکتا ہے؟ یہ غیر معقول بات ہے۔ اور جس شخص نے اس مقام پر شرط کا لفظ استعمال کیا ہے تو یہ محض عبادت میں وسعت کی بنا پر ہے۔ علاوہ ازیں اگر ایمان کے بارے میں یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ شرط ہے تو یہ شرط مکلف میں ہو گی نہ کہ تکلیف میں۔ اور بعض کے نزدیک وہ صحت کی شرط ہے اور بعض کے نزدیک وجوب کی۔ اس چیز میں جو ایمان کے ساتھ تکلیف کے علاوہ ہو۔ جس قدر کہ اصولیوں نے 'خطاب الکفار بالفروع' کے مسئلہ میں اسے بیان کر دیا ہے۔

پانچواں مسئلہ

علم الاصول میں ایک معلوم اصل یہ ہے کہ جب سبب کسی شرط کی بنا پر مؤثر نہ ہو رہا ہو تو اس شرط کے بغیر مسبب کا واقع ہونا درست نہ ہو گا۔ اور اس میں پوری اور جزوی شرط ہونا برابر ہیں۔ لہٰذا کسی شرط کی بنا پر توقف فرض کرنے کے ساتھ کمال کے ساتھ حکم ممکن نہیں۔ جیسے کہ شرط کی بنا پر توقف فرض کرنے کے ساتھ جزوی حکم درست نہیں۔ اور یہ بات علماء کے کلام سے ظاہر ہے۔ کیونکہ اگر شرط کے بغیر مشروط کا واقع ہونا درست ہوتا تو پھر وہ اس کی شرط نہ ہوتی۔ جبکہ ایسا فرض کر لیا گیا ہے۔ اور یہ الٹ معاملہ ہے۔

---

[1] لیکن ہم نے کہا ہے جب شرع نے حکم شرعی سے متعلق ہونے کی حیثیت سے اس کا اعتبار کیا ہے تو اس کی شرعیت مشروط شرعیہ کی قسم میں داخل ہو جائے گی اور اسی کے احکام لے گی۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ ہماری بحث خالصتہً مشروع ہونے میں ہے جو اس میں نہ عادی ہے نہ عقلی۔ لیکن یہ شرط ہونے کے لحاظ سے روح کے نکل جانے کے اعتبار سے ساتھ متناسب نہیں۔ مصنف اسے تسلیم کر چکا ہے۔

[2] یعنی تکلیف کی شرط کے ساتھ تعبیر میں تساہل ہوا اور اس سے جو غرض ہے وہ مصنف نے ذکر کر دی ہے۔

علاوہ ازیں اگر یہ صحیح ہوتا تو اپنی شرط کی بناپر واقع ہونے سے روکنے والا، ساتھ ہی ساتھ اسی شرط کی بناء پر نہ رکنے والا بھی ہوتا۔ اور یہ محال ہے۔ علاوہ ازیں شرط اس لحاظ سے کہ وہ شرط ہے، چاہتی ہے کہ اس کے بغیر مشروط واقع نہ ہو۔ تو اگر شرط کے بغیر مشروط کا واقع ہونا جائز ہوتا تو مشروط ایک ساتھ واقع ہونے والا بھی ہوتا اور نہ ہونے والا بھی۔ اور یہ محال ہے۔ اور یہ بات طوالت کے بغیر بھی خوب واضح ہے۔

لیکن اصولیوں کے ایک طبقہ نے ایک دوسری اصل کو اپنی بحث میں ثابت کیا ہے۔ اور اس کی نسبت امام مالک کی طرف کی گئی ہے جو یہ ہے کہ: جب حکم کا سبب موجود ہو اور اس کے مسبب کے حصول میں شرط کی وجہ سے توقف ہو، تو کیا اس کی شرط کے بغیر اس کا واقع ہونا صحیح ہوگا یا نہیں؟ اس میں اصولیوں کے دو قول ہیں: سبب کے اقتضاء کے اعتبار سے، یا شرط کے پیچھے رہ جانے کی وجہ سے۔ تو جس نے سبب کا لحاظ رکھا اور وہ اپنے مسبب کا تقاضا کرنے والا ہے، اس نے اس کے اقتضاء کو غالب کیا اور شرط کی بنا پر اس کے رکنے کا لحاظ نہ رکھا۔ اور جس نے شرط کا اور اس بات کا لحاظ رکھا کہ سبب اسی پر موقوف ہے وہ اس کے مسبب کے واقع ہونے میں رکاوٹ بن گیا اور اکیلے سبب کی موجودگی کا لحاظ نہ کیا۔ الا یہ کہ شرط موجود ہو جو اس کی اقتضاء کے مطابق سبب کو اسی وقت اٹھا کھڑا کرے۔

اور بعض اصولیوں نے اس اصل کے مطلق ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ اور وہ اس کے لئے کئی مثالیں بھی دیتے ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ نصاب کا حصول زکوٰۃ کے واجب ہونے میں سبب ہے اور سال کا گزرنا اس کی شرط ہے اور سال گزرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کرنے کے جواز میں اختلاف ہے اور قسم کفارہ میں سبب ہے، اور قسم توڑنا اس کی شرط ہے اور حنث سے پہلے کفارہ کی ادائیگی دو اقوال میں سے ایک کی بنا پر جائز ہے۔ اور لڑنے والے کا (تیر کو جسم کے) آر پار کر دینا قصاص یا دیت میں سبب ہے اور روح نکل جانا شرط ہے اور معافی سبب کے بعد اور جان نکلنے سے پہلے جائز ہے۔ اور اس صورت سے کسی نے اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور مذہب امام مالک میں ہے: جب کوئی شخص اپنی اس عورت کا اختیار، جس سے وہ شادی کر رہا ہے، اپنی بیوی کے ہاتھ میں دے دے جو اس کی ملک میں ہے۔ کہ اگر بیوی چاہے تو اس عورت کو طلاق دے دے اور چاہے تو باقی رکھے۔ اب مرد نے شادی کے لئے بیوی سے اجازت طلب[1] کی تو اس نے اسے اجازت دے دی۔ پھر جب اس مرد نے شادی کر لی

---

[1] اس مذہب کی کتابوں میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی عورت کا اپنی بیوی کو مختار بنا دے جس سے وہ شادی کر رہا

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

تو بیوی نے ارادہ کیا کہ اس عورت کو طلاق دے دے۔ امام مالک کہتے ہیں۔ اس بیوی کو ایسا اختیار نہ ہوگا وجہ یہ ہے کہ اس عورت نے سبب کو، جو کہ تملیک ہے، جاری ہونے کے بعد گرادیا۔ اگرچہ یہ شرط، جو کہ شادی ہے ، کے حصول سے پہلے کی تھی۔

اور جب موت کے خطرہ والی مرض کے وقت مریض نے وارثوں کو تیسرے حصّہ سے زیادہ میں تصرف کی اجازت دی تو یہ جائز ہو گا۔ حالانکہ اس کی ملک کا اثبات موت کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ گویا مرض وہ سبب ہے جو انہیں مالک بناتی ہے اور موت شرط ہے۔ لہٰذا امام مالک کے نزدیک ان کی اجازت نافذ ہو جائے گی اگرچہ شرط واقع نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ اور امام شافعی اس سے اختلاف رکھتے ہیں۔ اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ خواہ اس شخص نے ورثاء کو یہ اذن صحت کی حالت میں دیا یا مرض کی حالت میں، وہ نافذ ہو جائے گا۔ ان لوگوں کی رائے کے مطابق اس کا سبب قرابت ہے اور موت کو شرط کہے بغیر انہیں کوئی چارہ نہیں۔

اور اس مذہب میں ہے کہ: اگر کسی نے مجامعت کی اور لذت حاصل کی مگر اسے انزال نہ ہوا۔ پھر اس نے غسل کیا بعد میں اسے انزال ہو گیا تو اس پر دوسری بار کے غسل کے واجب ہونے میں دو قول ہیں اور غسل کے وجوب کی نفی اس بنا پر کی گئی ہے کہ غسل کا سبب منی کا اپنے ٹھکانہ سے جدا ہونا ہے۔ تو جب اس نے ایک بار غسل کر لیا تو اس کے لئے دوبارہ غسل نہیں۔ یہی سحنون اور ابن المواز کی دلیل ہے گویا سبب تو علیحدگی ہے اور اس کا نکلنا شرط ہے۔ اور بہت سے مسائل جن کا اس اصل پر مدار ہے معتبر نہیں۔

اور یہ پہلی اصل سے صاف معارضہ ہے کیونکہ پہلی اصل اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ شرط کے بغیر مشروط کا واقع ہونا مطلقاً درست نہیں۔ اور دوسری یہ تقاضا کرتی ہے کہ وہ بعض علماء کے نزدیک

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) ہے پھر وہ عورت اپنے حق کو ساقط کر دے جو اسے اس کے خاوند نے دیا تھا۔ مثال کے طور پر وہ عورت کہے کہ میں نے اپنا حق ساقط کیا۔ پھر اس مرد نے ایسی عورت سے شادی کی جس کو طلاق دینے کا حق اس نے اپنی بیوی کو دے دیا پھر جب وہ اس حق کے ساتھ تمسک کرنے کا ارادہ کرے گی تو مشہور اور معتمد مذہب کے مطابق اسے یہ حق نہ ہوگا اور اس کا مقابل ضعیف ہے اور کلام مؤلف کو اس محل پر محمول کرنے سے یہ کلام یہاں ظاہر ہوتی ہے اور آنے والا جواب یہ ہے کہ: اس کے لئے اذن محض جیسا کہ اس کے کلام سے ظاہر ہے اس کے حق کو ساقط نہیں کرتا اور نہ ہی اس کے ساتھ آنے والا جواب پورا ہوگا۔ مخفی نہ رہے کہ مصنف کا قول بناء علی الخ امام مالک کا قول نہیں ہے۔

درست ہے۔ اور کبھی کبھی وہ بالاتفاق صحیح ہوتا ہے جیساکہ جان نکلنے سے پہلے مسئلہ عفو میں ہے اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ساتھ دو اصلیں علی الاطلاق درست ہوں۔ اور پہلی اصل کی صحت تو معلوم ہے لہٰذا ضروری ہوا کہ دوسری اصل میں علماء کے کلام پر نظر ڈالی جائے۔

اولاً: دو اصلوں کے درمیان تناقض کا ہونا ہی ان کی عدم صحت کے لئے کافی ہے۔ جبکہ پہلی اصل کی صحت[1] کا علم بھی ہے۔

ثانیاً: ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ مسائل شرط کے عدم اعتبار پر جاری ہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں:۔ جس نے سال کا عرصہ گزرنے سے پیشتر زکوٰۃ نکالنا مطلقاً جائز سمجھا۔ جو کہ ہمارے اہل مذہب سے نہیں۔ تو اس بناپر سمجھا کہ زکوٰۃ کے وجوب میں سال کا گزرنا شرط نہیں بلکہ وہ تو صرف زکوٰۃ کی ادائیگی میں ایک لازمی شرط ہے۔ کیونکہ سال پورے کا پورا ہی اس کا وقت ہے۔ جیساکہ اس کے قائلین کہتے ہیں۔ کیونکہ زکوٰۃ کے وجوب[2] کا وقت موسع ہے جو دوسرے اوقات موسع کی طرح آخر وقت میں ختم ہوتا ہے۔

رہا سال گزرنے سے پہلے آسانی کے ساتھ زکوٰۃ نکالنا ـــ جیساکہ ہمارا مذہب ہے ـــ تو اس کی بنیاد یہ ہے۔ کہ جو چیز کسی چیز کے قریب ہوگی تو اسی کا حکم اس کا حکم ہوگا۔ گویا وجوب کی شرط حاصل ہے۔ اسی طرح حنث کی شرط میں بھی یہی قول ہے؛ جس نے اس پر پیشگی کفارہ کو جائز سمجھا۔ تو اس کے نزدیک یہ شرط بغیر تخییر کے ادائیگی میں شرط ہے، اس کے وجوب میں شرط نہیں۔

رہا زھوق کا مسئلہ، تو وہ قصاص یا دیت کے وجوب میں شرط ہے، نہ اس لئے کہ وہ عفو کی صحت میں شرط ہے اور یہ بات متفق علیہ ہے۔ جبکہ اس کے بعد عفو ممکن نہیں[3] لہٰذا اس سے پہلے کہ وہ واقع ہو، اسے واقع کرنا ضروری ہے۔ اس صورت میں اس کی صحت میں اس کا شرط ہونا درست[4] نہ ہوگا۔ اور اس کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ وہ مجروح کے حقوق میں سے ایک حق ہے جس کا مال سے کوئی تعلق نہیں لہٰذا اس کی معافی مطلقاً جائز ہوگی[5] جیساکہ اسے باقی تمام زخموں کو معاف کردینا جائز ہے۔ اسی طرح اگر اس پر تہمت لگائی جائے تو اپنی بے عزتی کے جرم اور ایسی ہی دوسری چیزوں کو معاف کردینا جائز ہے۔

---

[1] یعنی علی الاطلاق تاکہ تناقض درست ہو۔

[2] اسی طرح کا جواب سعد نے ابن حاجب پر اپنے حاشیہ پر مسئلہ "الاداء والقضاء" میں لکھا ہے۔

[3] اور یہ ظاہر ہے خصوصاً مجروح کی معافی میں کب اعتراض ہوسکتا ہے۔

[4] اگر لفظ تفریعاً "فاء" کے ساتھ ہوتا تو زیادہ واضح ہوجاتا۔

[5] یعنی خواہ اس کا مال تیسرے حصہ سے زیادہ ہو یا نہ ہو، وارثوں کی یہ شان نہیں۔

اور اس پر دلیل یہ ہے کہ جس شخص تک معافی کا حکم (حق) پہنچتا ہے وہ نہیں جو لوگوں نے کہا ہے[1]۔ کیونکہ پوری طرح جان نکلنے سے بیشتر جان کی دیت لینے یا قصاص کا مطالبہ مجروح شخص یا مقتول کے اولیاء کے لئے باتفاق درست نہیں۔ اور اگر ایسا ہو جیسا لوگوں نے کہا ہے تو اس مسئلہ میں دو قول ہیں[2]۔

رہا عورت کی تملیک کا مسئلہ، تو جب اس نے اپنا وہ حق ساقط کر دیا جس میں اس نے اپنے خاوند پر اس کی شادی سے پہلے شرط لگائی تھی، تو اس کے بعد اس عورت کا اس سے کچھ تعلق باقی نہ رہے گا کیونکہ اسے تملیک کا جو کچھ اختیار تھا اس کا سبب جاری ہونے کے بعد اس نے اس میں اپنے حق[3] کو ساقط کر دیا ہے۔ لہٰذا جیسا پہلے گزر چکا، حق کا یہ اسقاط خاوند کی شادی میں اثر انداز نہ ہوگا۔ اور یہ سوچ بالکل واضح ہے۔

اور ورثاء کے اذن کے مسئلہ کے معنی واضح ہیں۔ کیونکہ موت ملک کی صحت میں سبب ہے، اس کے تعلق میں سبب نہیں۔ اور مرض موروث کے مال میں ورثاء کے حق کے تعلق میں سبب ہے، موروث کے لئے ان کے مالک بننے میں نہیں۔ تو یہ دو سبب ہوئے جن میں ہر ایک کے حکم کا تقاضا دوسرے سے جدا گانہ ہے۔ تو اس لحاظ سے کہ مرض حق کے تعلق کے لئے سبب ہے اگرچہ ملک نہ ہو تو بھی ان کا اذن اپنے محل پر واقع ہو جائے گا۔ کیونکہ جب موروث کے مال سے ان کے حق کا تعلق ہو گیا تو وہ ان کے لئے شبہ ملک کی طرح ہو گیا۔ پھر جب انہوں نے اس میں اپنے حق کو ساقط کر دیا تو اس کے بعد ان کا کوئی مطالبہ نہ رہے گا۔ اور وہ ——— اس حال میں کہ انہوں نے مریض کی حالت مرض میں اس کے تصرف کو

---

[1] یعنی جیسا کہ اس کی بنا کے متعلق پہلے گزر چکا ہے کہ محض سبب کا حصول مسبب کی ترتیب پوری کرنے والا ہے خواہ شرط حاصل نہ ہو، مسبب کے اقتضا پر اعتبار کیا جاتا ہے۔

[2] یہ تو معلوم ہے کہ قصاص اور دیت میں جان کا نکلنا شرط ہے۔ اور علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ شرط حاصل نہ ہو تو بھی جان کے قصاص یا دیت لینے کی نفی نہیں کرتی۔ ان کا اتفاق اس دلیل کی بنا پر ہے کہ شرط کے بغیر محض سبب کے حصول پر مسبب ترتیب نہیں پاتا۔ اگرچہ یہاں وہ شخص ہو جو کہتا ہے کہ بغیر شرط کے اگر اکیلے سبب کا اعتبار ہوتا تو وہ شرط کے اثبات، جو کہ جان نکلنا ہے، سے پہلے قصاص اور دیت کے مطالبہ کی صحت کا قائل ہوتا۔ لیکن ایسا کسی نے نہیں کہا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ مسبب کے حکم کی تحقیق میں شرط کے لئے سبب کا اعتبار ہے۔

[3] یعنی تملیک کی صحت میں عورت سے شادی شرط نہیں کیونکہ ملک محض بناوٹ سے پوری ہو گئی۔ جس سے غرض یہ تھی کہ شادی کے بعد ہی اس کا اثر ہو۔ تو جب ملک ہی ساقط ہو گئی تو ملک میں شرط حاصل ہونے سے پہلے اسقاط نہ ہوگا۔

نافذ کر دیا۔ اجنبیوں کی طرح ہو جائیں گے[1]۔ پھر جب موت واقع ہو جائے گی تو ان کا ترکہ میں کچھ حق، جیسے ثلث[2]، باقی نہ رہے گا۔ اور جو شخص اس کے نافذ ہونے کا قائل نہیں وہ اپنے قول کے ساتھ درست ہوتا ہے کہ موت شرط نہیں۔ کیونکہ تملیک[3] اور شرط کے حصول سے پہلے انہیں اجازت دے دی گئی تھی۔ لہٰذا وہ نافذ نہ ہوگی۔ تمام شرطوں کی اپنے مشروطات کے ساتھ یہی صورت حال ہے۔

اور انزال کا مسئلہ اس طرح ہے کہ اس کی بنیاد اس طرح صحیح ہوتی ہے کہ وہ ایسے غسل میں شرط نہیں ہے۔ یا اس لئے کہ اس کا حکم نہیں کیونکہ انزال اور لذت ایک ساتھ واقع نہیں ہوئے۔

مختصر بات یہ ہے کہ شرط کے عدم اعتبار کی بنا پر ان اشیاء میں تخریج کو متعین نہیں کیا جا سکتا۔

---

[1] علماء نے اس مقدار کو ساقط کر دیا ہے جو مورث کے مرض پر ان کے لئے ترتیب پاتی ہے اور وہ اجنبیوں کی طرح ہو گئے کہ موت کے بعد ان سے کچھ قبول نہ کیا جائے گا۔ بحث اس ترکہ میں ہے جس میں تصرف ہوگا جو یہاں اجانب کے حال کے مطابق تیسرے حصے سے زائد ہوگا۔

[2] یعنی اس کی شرط حاصل ہونے کے ساتھ اس کے تمام ہونے سے پہلے۔

[3] یہ اس بات پر مبنی ہے کہ جماع میں انزال غسل کے وجوب کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور جماع کا مسئلہ فرض کیا گیا ہے۔ دعویٰ یہ ہے کہ اس فرض میں انزال کی شرط صحیح نہیں یا کہا جاتا ہے کہ غسل کا واجب نہ ہونا اس پر مبنی ہے جو اس سے بھی عام ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ انزال جس کے دوران لذت نہ ہو وہ کالعدم ہوتا ہے جس کا کوئی حکم نہیں خواہ یہ جماع سے ہی پیدا ہوا ہو۔ الا یہ کہ وہ خواب کی حالت میں ہو۔ اس صورت میں انہوں نے لذت کی مقارنت کی شرط نہیں لگائی کیونکہ یہ حالت نیند اور لذت کے ضبط رکھنے سے غفلت کی حالت ہے جس کے متعلق غالب گمان یہ ہے کہ منی لذت کے ساتھ ہی نکلتی ہے۔ نیند کی حالت میں یہ دروازہ بند کر دیا جاتا ہے حتیٰ کہ وہ اس حالت میں لذت کا شعور نہیں رکھتا۔ اور یہ تو صرف اس وقت درست ہوگا جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ وہ ایسے انزال میں لذت کی مقارنت کی شرط لگاتے ہیں جو غسل کو واجب کرنے والی ہو۔ ساتھ ہی انہوں نے یہ صراحت بھی کر دی ہے کہ بغیر جماع کے بھی اگر انزال لذت کے سبب سے ہو تو غسل کو واجب کرنے والا ہے۔ خواہ انزال لذت کے ساتھ ہی ہو یا بعد میں ہو۔ خوب غور فرمایئے۔ پھر آپ بھی یہ دیکھئے کہ جو کچھ ہم نے کہا ہے وہ متفق علیہ نہیں بلکہ اس پر اعتماد کیا گیا ہے۔ وہ اس کے مقابلے میں ایسے انزال کے موجب غسل ہونے کی شرط لگاتے ہیں جو لذت کے ساتھ ہو۔ حتیٰ کہ وہ لذت پاتا ہے اور اس لذت کے ختم ہونے کے بعد اس سے منی نکلتی ہے تو وہ مطلقاً غسل کا مطالبہ نہیں کرتے خواہ وہ منی کے نکلنے سے پہلے ہی غسل کر لے۔ اور اگر وہ مطالبہ نہ کریں تو غسل نہ کرے۔ مؤلف کا کلام اس پر مبنی ہے۔ نیز زرقانی اور اس پر عدوی کے حاشیہ کی طرف رجوع فرمایئے۔

چھٹا مسئلہ

مشروطات میں معتبر شروط کی شرعاً دو قسمیں ہیں:۔
پہلی یہ ہے کہ وہ تکلیف کے حکم کی طرف راجع ہو۔ خواہ اس کے حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہو۔ جیسے نماز کے لئے طہارت، زینت کرنا، کپڑے کی صفائی اور ایسی ہی دوسری چیزیں ۔ اور یا اس کے حصول سے منع کیا گیا ہو ۔ جیسے حلالہ نکالنے والے کا نکاح جس میں پہلے خاوند کی طرف مراجعت شرط ہوتی ہے یا جیسے زکوٰۃ کے ڈر سے اکٹھی چیزوں کو جدا کرنا اور جدا شدہ کا اکٹھا کرنا کہ وہ صدقہ کے نقصان کے لئے شرط ہے اور اس سے ملتی جلتی دوسری اشیاء۔ اور یہ تو واضح ہے کہ اس قسم میں شارع نے قصد کیا ہے۔ پہلا مقصود الفعل ہے اور دوسرا مقصود الترک۔ اسی طرح اس شرط کا حال ہے جس میں اختیار دیا گیا ہو۔ اگر ایسا اتفاق ہو[1] گویا اس میں شارع کا قصد مکلف کو اختیار دینا ہے۔ اگر وہ اسے کرنا چاہے گا تو مشروط حاصل ہو جائے گا اور اگر اسے چھوڑنا چاہے گا تو حاصل نہ ہو گا۔
اور دوسری قسم وہ ہے جو وضعی حکم کی طرف لوٹتی ہے جیسے زکوٰۃ کی ادائیگی میں سال کی مدت یا زنا میں احصان یا ہاتھ کاٹنے میں چیز کو محفوظ کرنا، اور اسی سے ملتی جلتی دوسری چیزیں۔ اس قسم میں اس حیثیت سے کہ وہ شرط ہے شارع نے اس کے حاصل کرنے یا نہ کرنے کا کوئی قصد نہیں کیا۔ نصاب سال بھر باقی رہتا ہے تب جا کر اس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ فعل کا مطلوب یہ نہیں کہ یوں کہا جائے کہ مال کو روک رکھنا چاہیئے یہاں تک کہ اس پر زکوٰۃ واجب ہو اور نہ ہی ترک کا مطلوب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اس خوف کے پیش نظر مال خرچ کر دینا چاہیئے کہ کہیں زکوٰۃ واجب نہ ہو جائے۔ یہی صورت حال احصان کی ہے یہ نہ کہنا چاہیئے کہ یہ فعل کا مطلوب ہے[2] تاکہ جب زنا کرے تو اس پر رجم واجب ہو اور نہ ترک مطلوب ہے تاکہ جب وہ زنا کرے تو اس پر رجم واجب نہ ہو۔ علاوہ ازیں اگر وہ مطلوب ہوتا تو وضعی حکم کے باب سے نہ ہوتا۔ اور ہم نے اسے ایسا فرض کیا۔ تو یہ معاملہ

---

[1] جیسے وہ نکاح جس سے وہ محصن ہو تو وہ مباح ہے اور زنا پر رجم کا حکم ترتیب پانے میں شرط ہے۔

[2] یعنی اس کے فعل سبب کے ساتھ اسے حاصل کرنا مطلوب نہیں اور وہ نکاح ہے۔ ورنہ احصان تو وصف ہے جو کیا نہیں جاتا۔

الٹ ہوگیا ۔ اور اس میں حکم ظاہر ہے پھر جب مکلف کا قصد شرط کے کرنے یا نہ کرنے کی طرف توجہ کرتا ہے، اس حیثیت سے کہ وہ اس کی قدرت میں داخل ہے، تو اس میں سوچ و بچار ضروری ہے اور وہ یہ ہے :۔

ساتواں مسئلہ

جب یہ تکلیفی[1] حکم کے تحت داخل ہے تو اس کا مکلف یا اسے کرے گا یا چھوڑے گا، وہ حکم مامور بہ ہوگا یا منہی عنہ ہوگا یا مخیر فیہ ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر ایسی ہی صورت ہو تو پھر اس میں کوئی اشکال نہیں اور اسباب جیسے احکام کا تقاضا کرتے ہیں وہ اس کی موجودگی پر مبنی ہوتے ہیں اور اس کی غیر موجودگی سے اٹھ جاتے ہیں۔ جیسے نصاب جب اسے سال گزرنے سے پہلے خرچ کر دے جبکہ اسے خرچ کر دینے کی ضرورت درپیش ہو، یا اس مال کو باقی رکھے جبکہ اسے باقی رکھنے کی ضرورت ہو، یا مویشیوں کی ایک قسم کو دوسری سے ملا دے جبکہ اسے ملانے کی ضرورت ہو یا اسے شرکت کے نقصان یا کسی دوسری ضرورت کے پیش نظر ادھر ادھر کر دے۔ یا شادی سے اس کے مقاصد کیلئے پاکدامنی کا طالب ہو، یا کسی ایسے مقصود کے لئے، جو انسان میں پائے جاتے ہیں، اسے چھوڑ دے۔ وغیرہ وغیرہ۔

---

[1] یہ نہ کہا جائے کہ مسئلہ کا موضوع عام ہے جو دو قسموں پر ہے جسے تکلیف کے حکم سے خاص کیا گیا ہے تو یہ اس سے پہلے مسئلہ میں پہلی قسم کے ساتھ خاص ہوگا اور یہ بات اصل مسئلہ سے مناسبت نہیں رکھتی جیسا کہ آنے والی مثالوں سے بھی مناسبت نہیں رکھتی۔

اس لئے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ وضعی حکم اپنے قول کے تحت داخل ہوتا ہے یا مخیر فیہ ہوتا ہے اسی طرح اپنے ماقبل مامور بہ یا منہی عنہ میں اس حیثیت سے داخل ہوتا ہے کہ آنے والے مسائل میں وضع کا حکم مثال کے طور پر مخیر فیہ فعل سے مسبب حاصل کرتا ہے جیسا کہ اس کی مثالیں گزر چکی ہیں۔ کیونکہ سال بھر کی شرط سال بھر مال کو روک رکھنے سے حاصل ہوتی ہے اور یہ مخیر فیہ فعل ہے یہ اس کا اختیار ہے کہ مال کو خرچ کر دے یا روک رکھے اور احصان نکاح پر مرتب ہوتا ہے جو مخیر فیہ ہے اور الگ الگ چیزوں کو اکٹھا کرنا اور اکٹھی چیزوں کو الگ الگ کر دینا بھی مخیر فیہ ہے اور ان میں سے ہر ایک پر وضعی حکم مرتب ہوتا ہے۔ اس طرح اصل مسئلہ کے ساتھ بحث جاری رہتی ہے۔ لہٰذا اگر وہ شرط کو بجا لائے اس لئے کہ وہ مامور بہ ہے یا اسے چھوڑ دے اس لئے کہ وہ منہی عنہ ہے یا اس لئے کرے کہ وہ مخیر فیہ ہے اور اس کا مقصد اپنی حاجت کو پورا کرنا ہو، شرعی سبب کا ابطال نہ ہو تو پھر اس پر شرط کے احکام مرتب ہونے میں کوئی اعتراض نہیں۔

اور اگر اس کا[1] یہ فعل اور ترک اس کے شرط ہونے کی وجہ سے ہو اور اس سے اس کا مقصد سبب کے تقاضوں کے حکم کو ساقط کرنا ہو تاکہ اس پر اس کا اثر مرتب نہ ہو تو ایسا عمل درست نہیں اور ایسی کوشش باطل ہے اور اس پر درج ذیل عقلی اور نقلی دلائل دلالت کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں درج ذیل احادیث ہیں۔ آپ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا[2]:-

۱- لا یجمع بین المتفرق ولا یفرق بین مجتمع خشیۃ الصدقۃ[3] — الگ الگ مالوں کو زکوٰۃ کے ڈر سے اکٹھا نہ کیا جائے اور اکٹھے مال کو جدا بھی نہ کیا جائے۔

۲- البیع والمتباع بالخیار حتی یتفرقا الا ان تکون صفقۃ خیار ولا یحل لہ ان یفارقہ خشیۃ ان یستقیلہ" — بیچنے والا اور خریدنے والا دونوں جب تک جدا نہ ہوں بااختیار ہوتے ہیں الا یہ کہ وہ اختیار کا معاملہ ختم کر دیں۔ اور بیچنے والے کو یہ حلال نہیں کہ وہ اس ڈر سے خریدار سے الگ ہو کہ کہیں وہ سودا واپس نہ کر دے۔

---

[1] یعنی اگر ایسا کام کرے جو اس شرط کو ثابت کر دے یا ایسا کام کرے جو اس قصد سے الگ کر دے تو وہ باطل ہوگا اس پر اس کا اثر مرتب نہ ہوگا۔ اور اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ اس طرح چلتا ہے کہ اس پر ترتیب پانے میں سے اثر سے گریز نہیں کیا جا سکتا۔ جیسے کہ اگر جمع کیا جائے تو بھی زکوٰۃ لازم ہو اور اگر جدا کیا جائے تو بھی لازم ہو۔ اسی طرح جب زکوٰۃ کے واجب کے قصد سے نصاب کو باقی رکھا جائے۔ یا ایسا کام کرے۔ جو احصان کو واجب بنانے والا ہو کہ جب زنا کرے تو رجم کیا جائے۔ ظاہراً یہی بات ہے ایسے کاموں کا اس پر اثر مرتب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس نے شرط کا اس کے شرط ہونے کے لحاظ سے قصد کیا اس نیت کے ساتھ کہ ایسے فعل پر جو شرط کو ثابت کرتا ہے، سابقہ تقاضا کے حکم کو ساقط کر دے یہاں تک کہ اس پر اس کا اثر مرتب نہ ہو اور وہ پہلی اور دوسری دونوں مثالوں میں عدم زکوٰۃ ہے اور تیسری میں عدم رجم۔ مخفی نہ رہے کہ یہ ظاہر غیر واضح ہے کیونکہ جب تک اس قصد کے ساتھ اس کے پاس سال بھر تک نصاب باقی رہے گا اس کو زکوٰۃ لازم ہوگی۔ باقی مثالوں میں بھی اسی طرح کہا جاتا ہے۔ تو کیا اس صورت میں اس مسئلہ کو مقید کیا جا سکتا ہے جب اس کے فعل یا ترک کا قصد ہی اس اثر شرعی کو ساقط کرنا ہو جسے وہ اپنی مصلحت میں نہیں دیکھتا۔ اور لوگوں کے ایسے مقاصد سے گریز ہو جو اہل دانش کے ہاں الفت کے کاموں کے منافی ہوں۔ پس سابقہ مسائل اور مثالوں میں حکم میں ——— واقعہ کی حالت کا اعتبار ہوگا ——— اگرچہ قصد اسی میں مندرج ہو جو مولف کہہ رہا ہے۔

[2] طویل حدیث کا ٹکڑا جسے بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے نکالا۔

[3] یہ منہی عنہ فعل ہے جو یا تو زکوٰۃ کی شرط کو الگ کر دیتا ہے یا زیادتی کر دیتا ہے اور دوسری مثال میں بھی منہی عنہ فعل

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

نیز فرمایا:[1]

من ادخل فرسا بین فرسین وھو لا یأمن ان یسبق فلیس بقمار ومن ادخل فرسا بین فرسین وقد امن ان تسبق

جس نے دو گھوڑوں کے درمیان گھوڑا داخل کر دیا مگر اسے یہ یقین نہیں کہ وہ آگے نکل جائے گا تو یہ جوا نہیں اور جس نے دو گھوڑوں کے درمیان گھوڑا داخل کیا

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) ہے جو خیار کی شرط کو الگ کر دیتا ہے۔ تیسری مثال میں فعل منہی عنہ ہے جو ایسے معروف گھوڑے کو داخل کرنا ہے جو دوسرے گھوڑوں پر سبقت لے جائے تاکہ گھڑ دوڑ کے میدان میں مسابقت کی شرط کو ثابت کر دے اور وہ سبقت ہے پس وہ مسابقت کی شرط کو الگ کرتی اور شرط کے حصول کے قصد کو قریب لانے والی ہے۔ اسی طرح ولاء کی شرط میں بھی کہا جاتا ہے کہ وہ ایسا فعل ہے جو اقتضا کے حکم کو ساقط کرنے کے قصد کے ساتھ ہے الا یہ کہ اس کا اثر مرتب ہو۔ یہی حال بیع اور شرط کا ہے تاکہ مشتری اسے مطلقاً یا کسی دوسرے کے لئے خرید نہ سکے تو یہ مشتری کے حق میں بیع پر ترتیب پانے والے ملک کے جملہ تصرفات کا اسقاط ہے۔ مابعد کی مثال میں مصنف نے سلف (پیشگی) کی قید لگائی ہے جو اللہ کے لئے ہی ہوتا ہے جس میں نہ جائے انکار ہے۔ اور نہ ہی اس میں ایسی بیع کا کوئی فائدہ ہے جو اس میں پائی جاتی ہے۔ کیونکہ بیع سلف تو اپنے مقتضاء کے لحاظ سے اس سے نکل جاتی ہے اور شرط میں شرط کا معاملہ بریرہؓ کے دو فروخت کرنے والوں کے لئے ولاء کی شرط کی طرح ہے۔ جبکہ بریرہؓ کے مالکوں نے اس کی بیع میں یہ شرط لگائی کہ وہ اسے آزاد کریں گے تو ولاء ان کے لئے ہوگی۔ اور فقہاء نے بیع اور شرط کے عدم جواز سے عتق کی شرط کے مسئلہ کو مستثنیٰ کیا ہے، انہوں نے اس بیع میں شرط در شرط کے تصور کو جائز قرار دیا ہے اور اسی طرح کسی منہی عنہ کام پر قسم کا معاملہ ہے تاکہ اس پر اس کا ایسا حق مترتب ہو جو اس کا نہ تھا۔ تو اس نے ایسی شرط لگائی جسے بغیر اس کے حق اسے پورا کرنا لازم تھا۔ اور جاننے بوجھے قصد کے ساتھ اس نے شرط کے شرط ہونے کے لحاظ سے یہ کام کیا۔ اور شارع نے قسم کو قسم دینے والے کی نیت پر محمول کیا ہے حتیٰ کہ قسم اٹھانے والے کے لئے یہ ممکن نہیں رہتا کہ اس باطل قصد کے ساتھ کوئی شرط عائد کرے۔ اور آیت لایحل لکم الخ اس سے بھی۔ پھر جب اس نے وہ کچھ کیا جو اللہ کی حدوں کو قائم نہ رکھنے اور عورت کی سرکشی کا تقاضا تھا تو گویا اس نے فدیہ سے متعلق اپنی غرض کے حصول کے قصد سے ایسا کام کیا جو منہی عنہ تھا۔ اور آیت شھادۃ الزور کا مسئلہ یہ ہے کہ شہادت سے مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی جائے) کے لئے قاضی کے حکم کی شرط کی تحقیق ہوتی ہے جس کا مقصد شہادت سے پہلے اقتضاء کے حکم کو ساقط کرنا ہو۔ اور کرایہ کے سانڈ سے مصنف اس شرط کی تحقیق چاہتا ہے جو اس قصد کے ساتھ پہلے والے کی طرف لوٹتی ہے۔

[1] یہ روایت منتقی الاخبار میں احمد، دارقطنی اور ابن ماجہ کے سوا اصحاب سنن سے مروی ہے۔ اسے بیہقی نے بھی نکالا ہے اور ترمذی نے اسے حسن کہا ہے۔

ینقماس [1] اور اسے یقین ہے کہ وہ آگے نکل جائیگا تو یہ جوا ہے۔

اور بریرہؓ والی حدیث میں جب اس کے مالکوں نے اپنے لئے ولاء کی شرط لگائی تو آپؐ نے فرمایا:۔

من اشترط شرطا لیس فی کتاب اللہ فھو باطل وان کان مائۃ شرط (الحدیث) [2]

جس کسی نے ایسی شرط لگائی جو اللہ کی کتاب میں نہیں تو وہ باطل ہے خواہ ایسی سو ہی شرطیں کیوں نہ ہوں۔

نیز آپ نے ایسی بیع سے منع فرمایا جو مشروط ہو اور ایسی بیع سے بھی جس میں پیشگی سودا کر لیا جائے اور ایک شرط میں دوسری شرط سے بھی [3]۔ اور شرطوں والی سب حدیثیں منہی عنہ ہیں۔ جن میں سے ایک یہ ہے۔

من اقتطع مال امرئ مسلم بیمینہ [4]

جس شخص نے قسم کھا کر مسلمان آدمی کا مال ہضم کر لیا .....

اور ایک یہ ہے:۔

ان الیمین علی نیۃ المستحلف [5]

قسم، قسم اٹھانے والے کی نیت کے مطابق ہوتی ہے

اور اس بارے میں درج ذیل آیات وارد ہیں۔

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا (۳/۷۷)

جو لوگ اللہ کے ساتھ عہد اور اپنی قسموں کو تھوڑی سی قیمت کے عوض بیچ ڈالتے ہیں۔

---

[1] اسے تیسیر میں ابو داؤد سے روایت کیا۔ اس میں ہر دو مقام پر تسبق کے بجائے یاء کے ساتھ یسبق ہے۔

[2] ص ۲۱۵ پر گزر چکی ہے۔

[3] تینوں اصحاب سنن سے یوں وارد ہے لا یحل سلف وبیع ولا شرطان فی بیع (سلف اور بیع جائز نہیں اور ایک بیع میں دو شرطیں جائز نہیں)۔ اور مالک سے روایت ہے۔ نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیع وسلف (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور سلف سے منع کیا ہے)۔

[4] بقایا حدیث یہ ہے طوقہ یوم القیامۃ (اسے قیامت کے دن طوق پہنایا جائے گا) اور الترغیب والترہیب میں یہ روایت یوں ہے:۔ من اقتطع مال امرئ مسلم بیمینہ جس نے اپنی قسم کے ساتھ کسی مسلمان آدمی کا مال ہضم کیا اللہ تعالیٰ حرم اللہ علیہ الجنۃ واوجب لہ النار الخ نے اس پر جنت کو حرام کر دیا اور آگ کو اس پر واجب کر دیا ہے۔ یہ الفاظ اس روایت کے ہیں جو کبیر میں طبرانی سے ہے۔ اور حاکم میں بھی ہے اور حاکم نے اسے صحیح الاسناد کہا ہے۔

[5] اسے مسلم، ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا۔

نیز قرآن میں ہے۔

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ ط (۲/۲۲۹)

اور تمہارے لئے یہ جائز نہیں کہ جو مہر تم ان کو دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لے لو۔ ہاں اگر میاں بیوی کو خوف ہو کہ وہ خدا کی حدوں کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔

اور جھوٹی گواہی والی آیت اور اس بارے میں احادیث بھی ہیں اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ط (۴/۲۹)

اے ایمان والو.. آپس میں ایک دوسرے کے اموال کو باطل طریقوں سے نہ کھاؤ مگر اس صورت میں کہ تمہارے آپس کی باہمی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو۔

اور اس معنی میں جو کچھ احادیث وارد ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ط (۲/۲۳۰)

پھر اگر خاوند (دو طلاقوں کے بعد تیسری) طلاق عورت کو دے دے تو اس کے بعد جب تک عورت کسی دوسرے مرد سے نکاح نہ کرے پہلے شوہر پر حلال نہ ہو گی۔

اور اس بارے میں جو احادیث ہیں۔ ان میں حلالہ نکالنے اور نکلوانے والے کو ملعون، اور نکالنے والے

---

[1] حدیث لعن اللہ المحلل والمحلل لـــہ (اللہ تعالیٰ نے حلالہ نکالنے اور نکلوانے والے دونوں پر لعنت کی ہے) اسے جامع صغیر میں احمد سے، علیؓ سے روایت کیا، اور ترمذی اور نسائی نے ابن مسعود سے اور ترمذی نے جابرؓ سے۔ ان روایات میں رسول اللہ کا یہ ارشاد والتیس المستعار (کرایہ کا سانڈ) نہیں ہے۔ مناوی نے کہا کہ ترمذی نے اسے حسن صحیح کہا ہے ابن قطان کہتے ہیں کہ ابوقیس عبدالرحمن بن مروان کی روایت ہونے کی وجہ سے کسی نے اس سے التفات نہیں کیا اور یہ راوی مختلف فیہ ہے۔ اور ابن حجر کہتے ہیں کہ اس کے راوی ثقہ ہیں۔ اور حافظ ذہبی نے الکبائر میں ابن مسعود کی حدیث کو صحیح کہا ہے۔

[2] تیسیر میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت مذکور ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔ لا تصروا [illegible] تصروا ۔ الابل [illegible] نیز ط دودھ نہ روک۔ اور ایک روایت میں ہے کہ نہ روکو [illegible]

(بقیہ حاشیہ [illegible])

کو کرایہ کا ساتھ قرار دیا گیا ہے۔ اور دودھ روک کر بکری بیچنے سے، اس خیال سے کہ دودھ زیادہ دے منع کیا گیا ہے۔ اور ان سب[1] احادیث میں دھوکہ، خدیعۃ، خلابۃ اور نجش[2] (یہ سب بیع فریب دہی کی قسمیں ہیں) سے منع کیا گیا ہے۔ اور رفاعہ قرظی کی بیوی[3] والی حدیث جبکہ رفاعہ نے اسے طلاق

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) اونٹوں اور بکریوں کا اور۔

ومن ابتاعها فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان شاء امسك وان شاء ردها وصاعا من تمر — جس نے ایسا جانور خریدا تو دودھ دوہنے کے بعد اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے یا تو سودا منظور کرے یا اسے موڑ دے اور ساتھ ایک صاع کھجور بھی دے۔

اسے چھٹوں نے نکالا اور بخاری کی ایک دوسری روایت میں ہے۔

فان رضيها امسكها وان سخطها ففي حلبها صاع من تمر — پھر اگر خوش ہو تو جانور کو رکھ لے اور اگر ناخوش ہو تو اس کے دودھ کے بدلے ایک صاع کھجور بھی دے۔

اور مسلم کی ایک دوسری روایت میں ہے فهو فيها بالخيار (تو وہ اس معاملہ میں مختار ہے)

[1] ان میں سے ایک وہ ہے جسے تیسیر میں ترمذی کے سوا باقی چھٹوں سے روایت کیا ہے۔ کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا کہ اس سے لین دین کے معاملات میں دھوکہ دیا جاتا ہے تو اس سے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من بايعت فقل لا خلابة — جس سے تو لین دین کرے اسے کہہ دو کہ دھوکہ نہ دینا۔

تو وہ شخص جب کچھ لین دین کرتا تو لا خلابة کہا کرتا۔ (خلابہ۔ خداع کے معنی میں ہے یعنی دھوکہ)

نیز تیسیر میں نسائی کے سوا پانچوں سے ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ولا تناجشوا (دھوکہ دینے کے لئے بولی نہ چڑھاؤ) اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے نجش (دھوکہ سے قیمت چڑھا کر گاہک کو پھنسانا) سے منع کیا ہے۔ اسے تینوں نے اور نسائی نے نکالا جیسا کہ تیسیر میں ہے اور مالک نے یہ الفاظ زیادہ کئے ہیں کہ نجش یہ ہے کہ تو فروختی مال کو قیمت زیادہ لے جبکہ تو اس کا حقیقتاً خریدار نہیں تاکہ دوسرے کو پھنسا دے۔

[2] بکری کا دودھ روکنا اور اس کے ساتھ والے مسائل غشّ۔ خدیعۃ۔ خلابۃ اور نجش اور نجش سے تعلق رکھتے ہیں۔ اور یہ سب فی الحقیقت دھوکے ہی کی جنس سے ہے۔ بکری کا دودھ روک کر اس نے ایسا کام کیا جو اس سے زیادہ قیمت کا مقتضی ہے۔ جبکہ وہ ایسا دھوکہ نہ کرتا۔ اور جو کچھ اس نے اس قصد سے کیا اگر صحیح ہوتا تو شارع اس پر زیادتی کے لئے اس کی ملک اور استقاع کے جواز کو مرتب کرتے لیکن آپ نے اسے مرتب نہیں کیا کیونکہ اس سے زیادتی کی شرط

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

دی اور اس سے عبدالرحمٰن بن زبیر نے شادی کی - اور اس بارے میں اس کے علاوہ بھی بہت سے دلائل ہیں -

علاوہ ازیں یہ عمل شرعی حکم کے سبب کو جو جلب مصلحت یا دفع مفسدہ کے لئے پختہ ہوتا

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) بڑے قصد سے لگائی ہے اور ایسا کرنا ضروری تھا - پس یہ زیادتی اس کی ملک نہ ہوگی اور نہ اس سے انتفاع جائز ہوگا اور مشتری خرید کردہ چیز خود دے اور اس کی قیمت واپس لے لے -

۳ مالک نے روایت کیا کہ رفاعہ بن سموال نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے عہد میں اپنی عورت کو تین طلاقیں دیں - پھر اس عورت نے عبدالرحمٰن بن زبیر سے نکاح کیا - انہوں نے اس عورت سے اعتراض کیا جبکہ وہ اس کو چھونے کی قدرت نہ رکھتے تھے - لہٰذا اسے جدا کر دیا - پھر رفاعہ نے اس عورت سے نکاح کا ارادہ کیا جو کہ پہلا خاوند تھا - تو اس نے اس عورت سے شادی کے متعلق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے اسے منع کر دیا اور فرمایا: لاتحل حتیٰ تذوق العسیلۃ (وہ حلال نہیں یہاں تک کہ وہ مزہ نہ چکھ لے)

صفحہ ۱ سابقہ تمام مثالوں میں شرط فعلاً پائی جاتی ہے لیکن قصد درست نہیں لہٰذا اس لحاظ سے وہ سعی باطل ہے - رہا رفاعہ کی بیوی کا مسئلہ تو اس میں شرط ثابت نہیں اور وہ دوسرے خاوند سے نکاح ہے اور وہ فعل برے ارادے سے ہے - جیسے مثال کے طور پر نکاح حلالہ حتیٰ کہ وہ شرط پر مترتب اثر کو لغو بنا دیتا ہے اور کام اسی طرح باقی رہ جاتا ہے جیسا کہ اس فعل سے پہلے تھا - اور جو چیز اس مسئلہ میں ہے وہ یہ ہے کہ شرط رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے قول کی دلیل سے ثابت نہیں ہوتی - اور وہ قول یہ ہے لاحتی تذوق عسیلتہ - الخ (نہیں - یہاں تک کہ تو اس کا مزہ نہ چکھ لے) یعنی انتشار کے ساتھ اس عورت کو مس کرنا ثابت نہیں ہوتا دلیل یہ ہے کہ جب وہ ایک مدت بعد رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آئی تو کہنے لگی اس نے (یعنی عبدالرحمٰن بن زبیر) نے مجھے مس کیا تھا تو آپ نے اسے فرمایا کذبت بقولک الاول فلن اصدقک فی الآخر (تو نے اپنے پہلے قول میں جھوٹ بولا تو اب میں تمہاری دوسری بات کو سچا نہیں سمجھتا) لہٰذا اس مسئلہ کو اس باب میں درج کرنے کی وجہ معلوم نہیں ہوتی -

۳ آیات واحادیث سے جو کچھ گزر چکا وہ نقلی استدلال اور اس سے استنباط ہے - اور یہ اور مابعد کا استدلال عقلی ہے جو شرع کے مقاصد سے استقراء پر مبنی ہے کہ شرعی احکام مصالح کے لئے ہوتے ہیں - اگر عمل ایسی شرط کے اعتبار پر جاری ہوں جس میں ایسے قصد کا قصد کیا گیا ہو تو یہ مصالح باطل ہو جاتے ہیں جنہیں شارع نے ان اسباب پر بنا کیا ہے - مثال کے طور پر اگر اس نیت سے جانوروں کو الگ کرنے اور جمع کرنے کا اعتبار کیا جائے ، اور اگر سال کا عرصہ گزرنے سے پہلے تھوڑا بہت خرچ کر دیا جائے تاکہ ان دونوں مسئلوں میں زکوٰۃ سے گریز کیا جا سکے تو ہر مسئلہ میں یہ امکان ہے کہ اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

کے مخالف ہے اور اسی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ موافق ہے[1]۔ اور باقی تمام مسائل میں بھی یہی صورت حال ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مفہوم صرف اس صورت میں بنتا ہے جبکہ سبب کے حکم کو اٹھانے کا قصد نہ کیا جائے اور اگر سبب کے لئے ایسا قصد ہو تو یہ معنی غیر معتبر ہے۔ کیونکہ شرع اسے یقینی طور پر لغو قرار دیتی ہے۔ اور جب یہ مسئلہ مذکورہ دلائل پر پیش کیا جاتا ہے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے۔ کیونکہ الگ الگ چیزوں کو اکٹھا کرنے اور اکٹھی چیزوں کو الگ الگ کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اور جب کوئی ایسا قصد کرے گا تو یہ سبب کے حکم کو باطل[2] کرنا ہوگا۔ کیونکہ وہ ایسی شرط لایا ہے جو حکم کو ناقص بنا دیتی ہے حتی کہ مسکینوں کی حق تلفی ہو جاتی ہے۔ الگ ریوڑ ہونے کی صورت میں چالیس بکریوں میں ایک بھیڑ زکوٰۃ واجب ہے۔ اب اگر مثال کے طور پر کوئی دوسرا شخص اپنی چالیس بکریاں ملا دیتا ہے تو اس سے اس کا قصد یہ ہوتا ہے کہ ہر دو فریق کے ذمہ نصف نصف بکری زکوٰۃ واجب ہو تو یہی وہ بات ہے جس سے منع کیا گیا ہے۔ اسی طرح اگر ملی جلی سو سے ایک سو ایک بکریاں ہو جاتی ہوں تو ان سے کچھ بکریاں علیحدہ کر دے۔ اور اس کا قصد یہ ہو کہ صرف ایک بکری زکوٰۃ میں نکالنی پڑے۔ تو اس کی بھی یہی صورت ہے۔ اور یہ اس لئے ہوتا ہے کہ وہ کوئی ایسی شرط لائے یا کسی شرط کو رفع کرے کہ پہلے سبب کا اس سے مطالبہ ہی اٹھ جائے۔ اسی طرح وہ شخص ہے جو زکوٰۃ نکالنے کے وجوب کے تقاضا کو رفع کرنے کے قصد سے نصاب کو خرچ دیتا ہے۔ اسی طرح آپ کا ارشاد ہے۔

---

[1] یہ شارع کے قصد کے برعکس ہے جیسا کہ پہلی دلیل میں ذکر کیا جا چکا ہے اور اس لحاظ سے اس کے موافق بھی ہے کہ شارع کا قصد یہ ہے کہ سبب صرف اس وقت اپنے مسبب کا تقاضا کرتا ہے جب شرط موجود ہو، عدم موجودگی میں نہیں کرتا۔ یعنی اکثر فروض پر یہ تقاضا کرتا ہے کہ کہہ دیا جائے کہ منہی عنہ فعل ہے اور اس نے گناہ کیا۔ لیکن اس پر زکوٰۃ واجب نہ رہے گی۔ کیونکہ اس کا گناہ تو شارع کے قصد کی مخالفت کی وجہ سے ہے اور زکوٰۃ کا واجب نہ رہنا اس شرط کے فقدان کی وجہ سے ہے جس کے متعلق شارع کا قصد یہ ہے کہ اس کے حصول پر سبب کی تاثیر موقوف ہو۔

[2] اصولیوں کا قاعدہ پہلے گزر چکا ہے جو یہ ہے کہ کسی کو یہ اختیار نہیں کہ سبب کے حکم کو رفع کر دے۔ کیونکہ مسبب اللہ تعالیٰ کا فعل ہے مکلف کا نہیں اور جب یہ شرط مسبب کو رفع کرنے کا قصد رکھتی ہے تو یہ لغو ہے اور ایسے ہے جیسے تھی ہی نہیں۔

ہے۔ اس طرح بے کار بنا دیتا ہے کہ نہ اس سے کوئی حکمت وابستہ رہتی ہے اور نہ منفعت۔ اور یہ اس چیز کے برعکس ہے جو مصالح کے قاعدہ میں ثابت اور احکام میں قابل اعتبار ہے۔ علاوہ ازیں یہ شارع کے قصد کے بھی برعکس ہے اس لحاظ سے کہ سبب جب منعقد ہو جاتا ہے اور وجود میں آ جاتا ہے تو وہ شرعی لحاظ سے اپنے مسبب کے لئے تقاضا کرنے والا بن جاتا ہے۔ لیکن وہ ایسی شرط کے حصول[1] پر توقف کرتا ہے جو سبب کے لئے تکمیل ہوتی ہے۔ اس طرح ایسا فاعل یا تارک سبب کے حکم کو اٹھانے کا قصد کرنے لگتا ہے اور سبب کی وضع کے لحاظ سے شارع کے بالکل الٹ قصد کرنے والا ہوتا ہے اور یہ تو واضح ہو چکا ہے کہ شارع کے قصد کی مخالفت باطل ہے۔ لہٰذا یہ عمل بھی باطل ہوا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مسئلہ ایسے سبب میں فرض کیا گیا ہے، جس کا حکم کے لئے پورا ہونا کسی شرط پر موقوف ہے۔ تو جب ایسی شرط مفقود ہو جائے جو قصد کے حکم سے متعلق تھی تو پھر وہ قصد بھی مفقود ہو جائے گا۔ اور وہ ایسا ہو جائے گا کہ گویا اس کا قصد ہی نہیں کیا گیا تھا۔ اور نہ ہی قصد کے لئے تاثیر رہے گی۔ اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ جب شرط نہ پائی جائے تو ایسا سبب پیدا ہی نہیں ہوتا جو کسی چیز کا مطالبہ کرنے والا ہو۔ جیسے زکوٰۃ میں سال بھر کی مدت کیونکہ وہ شرط ہے جس کے بغیر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور شارع کے قصد سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ سبب صرف اس صورت میں تقاضا کرنے والا سبب ہوتا ہے جبکہ شرائط موجود ہوں اور اگر شرائط مفقود ہوں تو سبب بھی مقتضی نہیں ہوتا۔ تو جب ایسا سبب ہی وجود میں نہ آئے تو یہ مسئلہ ایسا بن جائے گا۔ جیسے کسی نے اپنے کسی مخصوص فائدہ کی خاطر سال کا عرصہ گزرنے سے پیشتر ہی نصاب خرچ کر دیا تو اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ سبب اس کے وجوب کا تقاضا ہی نہیں کرے گا۔ اور یہ اس شرط کے رک جانے کی وجہ سے ہوگا جس کا اعتبار شرعاً ثابت ہے۔ تو اس حیثیت سے اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ شارع کے قصد

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) شرط کے فعل یا ترک سے زکوٰۃ کے واجب ہونے سے خلاصی حاصل کر لی جائے۔ اس طرح زکوٰۃ پر مرتب ہونے والی مصلحت ضائع ہو جائے گی۔ باقی تمام مثالوں میں بھی ایسا ہی کہا جا سکتا ہے۔

[1] جیسے مثال کے طور پر نصاب میں سال کا گزرنا۔ پھر جب نصاب کا کچھ حصہ زکوٰۃ کو رفع کرنے کے قصد سے خرچ کر دیا جائے تو اس کا اپنے مملوکہ نصاب سے زکوٰۃ کو رفع کرنے کا قصد شارع کے قصد سے متصادم ہوگا جو زکوٰۃ کے واجب ہونے کے بارے میں ہے۔

ولا یحل لہ ان یفارقہ خشیۃ ان یستقیلہ ؎ — فروخت کنندہ کیلئے یہ حلال نہیں کہ وہ خریدار سے اسلئے جدا ہو کہ کہیں وہ سودا واپس نہ موڑ دے۔

لہٰذا آپ نے ایسے مقصد سے منع کر دیا جو اختیار کی شرط کو اٹھا دے جو عقد کے سبب کے لئے ثابت ہے۔ اور آپ نے گھوڑے کی ایسی شرط لانے سے بھی منع کر دیا جو اس نے شرط کی رقم حاصل کرنے کے قصد سے لگائی ہو۔ معہذا آپ نے مسابقت کے قصد سے منع نہیں کیا۔ اور شرطوں والے مسائل کی یہی صورت ہے۔ کیونکہ یہ ایسی شرائط ہیں جن سے واقع ہونے[1] والے اسباب کے احکام کو اٹھانے کا قصد کیا جاتا ہے۔ مکاتبت پر عقد کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ہر اس چیز کا عقد ہے جو اس سے پیدا ہو اور انہیں سے ایک ولاء ہے تو ہر دو بائع میں سے جس کسی نے ولاء کی شرط لگائی، اس نے حقیقتاً اس شرط سے اس سبب کے حکم کو رفع کرنے کا قصد کیا۔ اور ایسی تمام مثالوں کا جو گزر چکی ہیں ایسا ہی اعتبار کیا گیا ہے انہیں ہم اسی طرح پاتے ہیں۔ علی ہذا القیاس ایسے قصد سے ایسی شرطوں کو لانا یا انہیں اٹھانا ہی وہ چیز ہے جس سے منع کیا گیا ہے[2] اور جب یہ امور منہی عنہ ہیں تو وہ شارع کے قصد سے متصادم[3] فلہذا باطل ہیں۔

فصل

کیا ایسا کام علی الاطلاق باطل ہونے کا تقاضا کرتا ہے یا نہیں؟

اس کا جواب تفصیل طلب ہے اور وہ یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ یا تو حاصل شدہ شرط خود اٹھ جانے والی کے معنی میں ہو گی یا ان معنوں میں جو حاصل شدہ حکم میں اٹھائی گئی ہو۔ یا ایسا نہ ہو گا۔

---

[1] مصنف نے اس کے ماسبق کو اس سے مقید بنا دیا ہے کہ جو مسبب اسباب کے احکام کو اٹھاتا نہیں، وہ ایسے سبب کا مسبب ہوتا ہے جو بالفعل واقع ہوا۔ اس کی طرف رجوع فرمایئے۔

[2] یعنی مصنف کا قول۔ فی الاعتراض السابق —— ایک لحاظ سے موافق ہے اور ایک لحاظ سے مخالف —— درست نہیں کیونکہ وہ ہر لحاظ سے مخالف ہے کیونکہ جب تک وہ منہی عنہ ہے وہ فی نفسہ شرط کا فعل ہے تو وہ باطل ہو گا گویا کہ حاصل ہی نہیں ہوا۔ لہٰذا حکم باقی رہے گا جیسا کہ اس کے قول سے پہلے تھا۔

[3] یعنی براہ راست اس کی ضد ہے اور عنقریب اس کے بعد کی فصل میں اس کا ذکر آئے گا۔

پھر اگر ایسا ہو تو پھر ایسا حکم جس کا مطالبہ سبب ہو، اس عمل سے پہلے اپنی حالت پر ہو گا۔ اور عمل باطل اور ضائع ہو گا جس میں نہ کوئی فائدہ ہے اور نہ اس کے لئے کوئی حکم ہے مثلاً اگر کسی نے سال گزرنے سے پہلے مال ایسے شخص کو ہبہ کر دیا جو اس بات پر آمادہ ہو گیا کہ وہ سال گزرنے کے بعد اسے یہ مال ہبہ یا کسی دوسری صورت میں واپس کر دے گا۔ یا جیسے متفرق جانوروں کو جمع کرنے والا، اس موقع پر جبکہ محصل زکوٰۃ آئے، پھر انہیں الگ کر دے یا اسی طرح اکھٹے جانوروں کو جدا کرنے والا پھر انہیں پہلی حالت پر لے آئے۔ یا جیسے نکاح کرنے والا، تاکہ شرطی کی صورت ظاہر ہو۔ پھر اس عورت کو اس مرد کی طرف لوٹا دے جس نے تین طلاقیں دی تھیں۔ اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور ہیں۔ کیونکہ اس شرط کو جس طرح عمل میں لایا گیا ہے، اس کے کچھ معنی نہیں اور نہ ہی اس میں کوئی ایسا فائدہ ہے جو شرعاً مقصود ہے۔

اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر اس مسئلہ میں کئی احتمال ہیں اور تین وجوہ کی بنا پر جاذب نظر ہے:۔

پہلی وجہ یہ ہے[1] کہ اگر یہ کہا جائے کہ سبب کا محض منعقد ہونا ہی کافی ہے، کیونکہ سبب ہی حکم پر ابھارنے والا[2] ہے، اور شرط تو صرف ایک خارجی امر ہے جو پورا کرنے والی ہے، ورنہ یہ لازم آتا ہے کہ شرط علت کی جزء ہو، اور قانون اس کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں اس میں قصد کبھی غیر شرعی بھی بن جاتا ہے، تو عمل بھی شارع کے قصد کے خلاف ہو جائے گا، اور اس بات کا حکم یہ ہے کہ اس میں عمل ہی نہیں کیا گیا، اور وہ حکم کے لحاظ سے پہلی قسم کے ساتھ مل جائے گا۔ تو ایسے عمل پر کوئی حکم مرتب نہ ہو گا۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے سال گزرنے سے پہلے نصاب کو اپنے منافع میں خرچ کر دیا یا اس کا کچھ حصہ ہبہ کر دیا جو اس نصاب میں واپس نہ آئے گا۔ یا الگ الگ جانوروں کو جمع کر دیا۔ یا

---

[1] اگر اپنے ماسبق کو مکمل نہ کرے تو نظری لحاظ سے کمزور ہے جو یہ ہے کہ وہ منہی عنہ ہے اور شارع کے قصد کے قطعاً برعکس ہے۔ لہٰذا باطل ہو گا۔ رہی یہ بات کہ شرط ایک خارجی امر ہے الخ تو یہ کوئی فائدہ نہیں دیتی۔ اور اگر مصنف اس کے مابعد کو اس کا تکمیل کنندہ بنائے تو اس کے لئے کوئی مستقل دلیل نہیں اور اگر یہی دلیل کی روح ہو تو یہ درست ہے لیکن مصنف کا قول وَاَیْضًا اس کی نظر میں استدلال کے ساتھ مستقل ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور بعد کی مثالوں پر تطبیق میں مصنف کا کلام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ محل استدلال ہے اور اس کی روح مصنف کا مابعد کا قول وَاَیْضًا ہے۔ خوب سمجھ لیجئے۔

[2] اس میں جو تسامح ہے۔ وہ مخفی نہیں۔

اکٹھے جانوروں کو الگ کر دیا۔ اور یہ سب زکوٰۃ سے فرار کے قصد سے کیا۔ لیکن اس شکل پر نہ لوٹنا جیسا کہ سال گزرنے سے پہلے تھا۔ اور اسی سے ملتے جلتے امور ہیں۔ اور ہم یہ جانتے ہیں۔ جبکہ شارع نے حکم کو اس سبب پر مقرر کیا ہے ـــــ کہ اس نے اس کام سے حکم کو برقرار رکھنے کا قصد کیا ہے۔ پھر جب اس نے یہ کام کیا تو سبب کا حکم مع اس سے پیدا ہونے والے مسبب کے اٹھ جائے گا۔ تو یہ شارع کے قصد کے برعکس ہو گا۔ اور یہ باطل ہے۔ اور شرط کا۔ جبکہ وہ اٹھ جائے یا قائم رہے۔ ایسی وجہ یہ ہونا جس کا شارع نے[1] بہر حال اعتبار کیا ہے۔ اس میں فاسد قصد اثر پیدا کر دے گا۔ اور اس سے کسی شرعی شرط کا پیدا ہو جانا صحیح نہ ہو گا۔ گویا وہ مطلقاً معدوم کی طرح ہو گی اور پہلی قسم سے جا ملے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ سبب کا محض منعقد ہونا کافی نہیں۔ کیونکہ اگر وہ ابھارنے والا ہو تو اس نے شرع میں شرط کی موجودگی کے ساتھ مقید بنایا ہے۔ اندریں صورت سبب ایسا ابھارنے والا نہ ہو گا جو اس بات کا فیصلہ کر دے کہ شارع نے اکیلے سبب ہی کو واقع کرنے کا قصد کیا ہے۔ اور اس میں شارع کا قصد تو صرف اس صورت میں ہے جبکہ اس کی شرط واقع ہو۔ پھر جب ایسا ہو گا تو وہ مثال کے طور پر شرط کو عملاً رفع کرنے میں سبب کے حکم کو رفع کرنے کا قصد کرنے والا ہو گا، اور کسی صورت میں بھی اس کا قصد شارع کے قصد کے برعکس نہ ہو گا۔ اس نے تو صرف ایسی چیز کا قصد کیا ہے جس کے واقع کرنے یا نہ کرنے میں شارع کا قصد ظاہر نہیں۔ اور وہ شرط یا عدم شرط ہے۔ لیکن جب یہ قصد مجملاً شارع کے قصد کے خلاف لوٹنے والا ہو براہ راست نہ ہو تو وہ اس پر شروط کے احکام کے ترتیب پانے میں مانع نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جب یہ عمل اثر انداز، حاصل ہونے والا اور واقع ہونے والا ہو تو یہ ایسا ممنوع قصد نہ ہو گا جس کی وضع میں کوئی شرعی شرط یا شرعی سبب اثر انداز ہو۔ جیسا کہ کسی مغصوبہ چیز میں مسبب کے لحاظ سے یا شرط کے لحاظ سے تغیر واقع ہو جو اسے

---

[1] شارع نے نصاب کو سال گزرنے سے پہلے مثلاً اپنے منافع میں خرچ کرنا۔ اس کا کچھ حصہ ہبہ کرنا اور متفرق کو جمع کرنے کو معتبر قرار دیا ہے۔ جو اس قصد کے ساتھ نافذ ہونے والا ہے۔ ہبہ میں ملک موہوب لہٗ (جسے ہبہ کیا جائے) پر مرتب ہوتی ہے اور جو کچھ اس نے اپنے مصالح کو پورا کرنے پر خرچ کیا۔ وہ واپس نہ ہو گا۔ اسی طرح اسے یہ لازم نہیں اکٹھے جانوروں میں تفریق کرے۔ پس مجموعی طور پر تصرفات درست ہوں گے نہ کہ ہر صورت۔ کیونکہ اس فاسد قصد سے وہ گناہگار ہو گا اور اس پر وہ حکم بھی مرتب نہ ہو گا جس کا اس نے ارادہ کیا تھا اور وہ زکوٰۃ سے فرار ہے۔

اس کے صاحب (غاصب) سے غاصب کی ملکیت بننے سے روک دے۔ اور اس کا عصیان کے قصد کے ساتھ یہ فعل اس حکم کے اٹھ جانے میں سبب نہ ہوگا۔

اسی اصل کی بنیاد پر لخمی کا قول اس شخص کے بارے میں درست ہوتا ہے جس نے اپنے مال کا کچھ حصہ اس خیال سے خرچ کر دیا کہ اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے۔ یا کسی نے روزہ چھوڑنے کے قصد سے رمضان میں سفر کیا یا کسی نے حضر کی نماز کو اس کے اختیاری وقت سے مؤخر کر دیا تاکہ اسے سفر کی نماز سے ملا دے جو دو رکعتیں ہیں۔ یا کسی عورت نے حیض آنے کی امید پر نماز کو اس کے اصل وقت سے مؤخر کر دیا تو وہ اس سے ساقط ہو گئی۔ لخمی کہتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں مکروہ ہیں۔ البتہ سفر میں روزے اس پر واجب نہ ہوں گے نہ ہی وہ چار رکعتیں ادا کرے گا، نہ حائضہ عورت پر قضا ہوگی۔ اور اس پر لازم ہے کہ حلف اٹھانے والے میں بھی حکم نافذ کرے کہ: وہ فلاں کا حق ایک ماہ تک ضرور ادا کرے گا اور اس نے طلاق پر تین قسمیں اٹھائیں۔ پھر قسم توڑنے سے ڈرا۔ پھر اپنی بیوی سے مخالعہ (زوجین کا خلع کے لئے سودے بازی کرنا) کیا تاکہ قسم نہ ٹوٹے۔ پھر جب عدت گزر گئی تو اس نے اسے لوٹا لیا۔ یہ پہلو تقاضا کرتا ہے کہ اس نے قسم نہیں توڑی۔ اس لئے کہ حنث کے واقع ہونے کے وقت وہ اس کی زوجہ ہی نہیں تھی۔ کیونکہ شرعی طور پر جدائی پہلے ہو چکی تھی۔ اگرچہ جو قصد اس نے کیا وہ ممنوع تھا۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے حقوق اور آدمیوں کے حقوق کے درمیان فرق کرے تو وہ حقوق اللہ میں شرط کے سلسلہ میں عمل کو باطل کر دے گا۔ اگرچہ اپنے دل میں اس کے لئے حکم شرعی ثابت کرے۔ جیسا کہ متفرق جانوروں کو جمع اور اکٹھی چیزوں کو جدا کرنے کا مسئلہ ہے یا حلالہ نکالنے والے کے نکاح کا مسئلہ اس قول کی بنیاد پر کہ وہ نافذ کیا جائیگا توڑا نہیں جائیگا لیکن طلاق دینے پر وہ عورت پہلے خاوند کے لئے حلال بھی نہ ہوگی۔ کیونکہ زکوٰۃ اللہ کا حق ہے اسی طرح محلل کے نکاح کی ممانعت بھی اللہ کا حق ہے تاکہ نکاح میں آدمیوں کے حقوق کے مقابلے میں اللہ کے حقوق غالب ہوں اور آدمیوں کے حقوق میں شرط کے تقاضے پورے ہوں۔ جیسا کہ سفر میں چاہیئے کہ قصر کرے اور روزہ چھوڑے وغیرہ وغیرہ۔

ان تمام امور کے خلاف کوئی خاص دلیل نہیں۔ کیونکہ اگر اس کے خلاف کوئی خاص دلیل ہو تو وہ اسی کی طرف لوٹے گی اور مذکورہ اصل کو توڑنے والی نہ ہوگی کیونکہ اس وقت وہ یا تو اللہ کے حق کی طرف اس امر خاص کی اضافت پر دلالت کر رہی ہوتی ہے یا آدمیوں کے حقوق کی طرف۔ اس کے بعد جو کچھ باقی رہتا ہے وہ یہ ہے کہ جب دونوں حق اکٹھے ہو جائیں تو . . . . یہی مقام محل نظر و اجتہاد ہے۔

مجتہد پر ان دونوں طرفوں سے جونسی طرف نمایاں ہو وہی اس کا غالب گمان ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

آٹھواں مسئلہ

شرطوں کی اپنے مشروطات[1] کے ساتھ تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: وہ مشروط کی حکمت کو پورا کرنے والی ہو اور وہ اس حیثیت سے اس کی مددگار ہو کہ اس کے لئے اس میں کسی طرح کی منافات نہ ہو۔ جیسے اعتکاف میں روزوں کی شرط، ان کے نزدیک جو اسے لازمی شرط قرار دیتے ہیں۔

اور (نکاح کے لئے) کفو کی شرط ـــــ اور معروف طریق پر روکنا یا احسان سے رخصت کرنا ـــــ نکاح میں۔ اور قیمت میں ادھار اور نقد اور ضمانت اور رہن میں شرط باندھنا ـــــ بیع میں ـــــ اور غلام میں ضمان کی شرط باندھنا اور غلام کے مال اور درختوں کے پھل اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں شرط باندھنا ہیں۔ اور جیسے زکوٰۃ میں سال کی، زنا میں احصان کی، لونڈیوں کے نکاح میں تنگدستی کی اور قطع ید میں محفوظ مقام کی شرط لازم ٹھہرانا ہے۔ گویا اس قسم کی شرط کی صحت میں شرعاً کوئی اشکال نہیں، کیونکہ وہ ہر سبب کی حکمت کو پورا کرنے والی ہے جو کسی حکم کی متقاضی ہوتی ہے۔ کیونکہ اعتکاف مسجد کے لزوم اور کسی مناسب وجہ کی بنا پر عبادت کی طرف دوسرے امور سے منقطع ہو کر آنا ہے تو اس میں روزوں کا مؤثر ہونا ظاہر ہے۔ اور غیر کفو ہونے کی صورت میں جھگڑے کا اور زوجین میں کسی ایک کی ناپسندیدگی کا یا ان کی عصبیت کا مظنہ ہے۔ اور ہمسری زوجین میں پختگی اور گہرے تعلقات کے بہت قریب، اچھی عادات کے لئے بہت بہتر ہے اور اس کی لازمی شرط نکاح کے مقصود کے موافق ہے اور اسی طرح بھلے طور پر بیوی کو پاس رکھنا بھی اور یہ سب مذکورہ شرائط اسی رخ پر چلتی ہیں۔ لہٰذا شرعاً ان کا ثبوت واضح ہے۔

---

[1] مؤلف نے چھٹے اور ساتویں دونوں مسئلوں میں شرط کو یہ کہہ کر مقید کیا ہے کہ المعتبرۃ فی المشروط انہ شرعاً اور یہاں مطلق قرار دیا ہے حتیٰ کہ یہ تقسیم بھی اقسام ثلاثہ ہی کی طرف آتی ہے۔ یہاں بحث عام ہے جو ان چیزوں میں ہے جن میں شارع نے شرط لازم ٹھہرائی ہے اور ان چیزوں میں بھی جن میں کوئی شخص خود اپنے لئے شرائط عائد کر لے خواہ وہ شرائط موافق ہوں یا منافی یا نہ موافق ہوں اور نہ منافی۔

دوسری قسم : یہ کہ وہ شرط مشروط کے مقصود کے موافق نہ ہو اور نہ ہی اس کی حکمت کو پورا کرنے والی ہو۔ بلکہ وہ پہلی قسم کی براہِ راست مخالف ہو۔ جیسے کوئی یہ شرط لگائے کہ جب چاہے نماز میں بات کرے یا اعتکاف میں یہ شرط لازم ٹھہرائے کہ جب ارادہ کرے مسجد سے نکل جائے۔ جس کی بنا امام مالک کی رائے ہے[1]۔ یا کوئی نکاح میں شرط عاید کرے کہ وہ عورت پر خرچ نہ کرے گا یا اس سے جماع نہ کرے گا جبکہ نہ وہ مقطوع الذکر ہے اور نامرد، یا بیع میں یہ شرط لگائے کہ وہ خرید کردہ چیز سے فائدہ نہ اٹھائے گا۔ یا اگر وہ فائدہ اٹھائے گا تو فلاں فلاں صورت میں ہی اٹھائے گا۔ یا صانع چیز بنوانے والے پر یہ شرط لگائے کہ اس کی چیز کے تلف ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا اور تلف کے دعویٰ میں صانع کی تصدیق کرے گا اور ایسی ہی دوسری مثالیں ہیں۔ اس قسم کے باطل ہونے میں بھی کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ یہ سبب کی حکمت کے منافی ہے۔ لہٰذا ایسی شرط کا اس کے ساتھ اکٹھا ہونا درست نہ ہوگا اب بحث تو ایسی نماز میں ہے جو ان باتوں کے منافی ہو جن کے لئے وہ مشروع کی گئی ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کے لئے حضوری اور اس کی طرف توجہ اور اس کے لئے مناجات اسی طرح وہ شخص جو اعتکاف میں باہر نکلنے کی شرط لگاتا ہے وہ حقیقتاً اعتکاف کے مسجد میں لازم ہونے کے منافی شرط لگاتا ہے اور وہ نکاح کرنے والا جو بیوی پر خرچ نہ کرنے کی شرط لگاتا ہے۔ وہ نکاح میں مطلوبہ محبت کو حاصل کرنے کے منافی شرط لگاتا ہے۔ اور جب وہ جماع نہ کرنے کی شرط لگاتا ہے وہ نکاح کی اول درجہ کی حکمت کو باطل بناتا ہے جو کہ تناسل ہے اور یہ زوجہ کے بغیر ممکن نہیں گویا یہ بھلے طریقے سے عورت کو پاس رکھنے کی وہ صورت نہیں جو دوام اور باہمی الفت کا مظنہ ہے۔ اسی طرح تمام مذکورہ شرائط کا حال ہے۔ اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ جب وہ باطل ہوں تو مشروطات میں مؤثر ہوں گی یا نہیں۔ یہی بات محل نظر ہے جو اس سے پہلے والے مسئلہ سے[2] پیدا ہوتی ہے۔

تیسری قسم : یہ کہ شرطیں اپنے مشروط کے لئے نہ منافات ظاہر ہو اور نہ موافقت۔ یہ بات محل نظر ہے کہ آیا وہ منافات نہ ہونے کی بنا پر پہلی قسم سے جا ملے گی ؟ یا بظاہر موافقت نہ ہونے کی بنا پر دوسری قسم سے ملے گی۔ جبکہ ایسی مثالوں کے متعلق قاعدہ یہ ہے کہ عبادات اور معاملات کے

---

[1] مسجد کے لازم ہونے سے۔

[2] وہ ایسی شرائط ہیں جو سبب کی حکمت کو اٹھانے کا تقاضا کرتی ہیں۔ اور اس کا مقصد واقع ہونے والے مسبب کو اٹھانا ہوتا ہے۔ اور اس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

درمیان تفریق ہوتی ہے۔ تو جو چیز عبادات سے متعلق ہوگی اس میں موافقت کے ظاہر ہوئے بغیر محض منافات کا نہ ہونا کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں اصل معانی کی طرف توجہ کئے بغیر محض فرمانبرداری ہے۔ اور اس میں اصل یہ ہے کہ وہ اجازت کے بغیر آگے نہ بڑھے۔ کیونکہ تعبدی امور کی اختراع میں عقل کا کچھ کام نہیں۔ اسی طرح ان شروط کا حال ہے جو ان سے متعلق ہیں اور جو چیزیں عادیات سے تعلق رکھتی ہیں ان میں منافات کا نہ ہونا ہی کافی ہے کیونکہ ان میں اصل فرمانبرداری کے بجائے معانی کی طرف التفات ہے اور اس میں اصل اذن ہے تا آنکہ اس کے الٹ پر کوئی دلیل نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

النوع الثالث

تیسری قسم

موانع کے بیان میں اور اس میں چند مسئلے ہیں

پہلا مسئلہ

موانع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس میں طلب کے ساتھ اس کا اجتماع آسان[1] نہیں ہوتا اور دوسری جس میں یہ چیز ممکن ہو۔ اور اس کی بھی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ وہ طلب کی اصل کو اٹھا دے دوسری وہ جو طلب کو اٹھاتی تو نہیں لیکن اس کی پختگی کو ختم کر دیتی ہے۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اس میں طلب کا اٹھانا اس معنی میں ہو کہ جو شخص اس پر قدرت رکھتا ہے وہ اس میں مخیر فیہ[2] ہو جاتا ہے اور دوسری میں طلب کا اٹھانا اس معنی میں ہوتا ہے اس میں طلب کے مخالف ہونے پر اسے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ تو یہ چار قسمیں ہوئیں:۔

پہلی قسم: اس کی مثال نیند یا جنون یا ایسی ہی صورتوں میں عقل کا زائل ہونا ہے۔ اور وہ مکمل طور پر طلب کی اصل میں مانع ہے کیونکہ حکم کے تعلق کی شرط یہ ہے کہ وہ اس کو سمجھتا ہو، کیونکہ کسی چیز کا

---

[1] یعنی عقلاً۔ اور مصنف کا قول احدهما یرفع اصل الطلب یعنی وہ ایسا ہے کہ عقلی طور پر طلب کے ساتھ اس کا اجتماع ممکن ہوتا ہے مگر شرعاً منع ہوتا ہے۔ البتہ باقی قسموں میں عقلاً اور شرعاً اجتماع درست ہوتا ہے۔

[2] یعنی واجب نہیں ہوتا۔ اگرچہ شرعاً مطلوب ہو۔

لازم ہونا اس کے التزام کا تقاضا کرتا ہے اور مفقود العقل کے لئے ایسا الزام ممکن نہیں جیسا کہ ایسا الزام مولیشیوں اور جمادات میں ممکن نہیں۔ کیونکہ طلب[1] کا تعلق مصلحت کے حصول یا مفسدہ کے دفعیہ کا تقاضا کرتا ہے۔ گویا یہ بات غیر کی طرف لوٹتی ہے جیسے مولیشیوں کو سدھانا اور ان کی تادیب۔ اور اس میں بحث علم الاصول[2] میں واضح ہے۔

دوسری قسم: کی مثال حیض اور نفاس ہے۔ جو طلب کی اصل کو اٹھا دینے والے ہیں اگرچہ ان کے ساتھ بھی طلب کی اصل کا حصول ممکن ہے۔ لیکن یہ چیز طلب کو صرف اسی نسبت سے اور اتنا ہی اٹھاتی ہے جتنی کہ وہ غیر مطلوب[3] ہوتی ہے۔ جیسے کہ نماز، یا مسجد میں داخل ہونا یا قرآن مجید کو چھونا وغیرہ وغیرہ۔ اور اس مانع کے رفع ہونے کے بعد اس سے جو مطالبہ[4] کیا جاتا ہے تو اس میں اصولیوں کے درمیان اختلاف مشہور ہے، جسے یہاں ذکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور اس بات پر دلیل کہ وہ غیر مطلوب ہے۔ مانع کے پائے جانے کی حالت ہے۔ اگر وہ ایسے ہی[5] ہو تو دو ضدیں جمع ہو جائیں گی۔ کیونکہ حائضہ عورتوں کو اور اسی طرح نفاس والیوں کو بھی نماز سے منع کیا گیا ہے۔ پس اگر وہ نماز کے لئے مامور بھی ہوتیں تو منع کردہ حالت میں بھی ایک ہی چیز[6] کی طرف بالنسبت مامور ہوتیں اور یہ محال ہے۔ علاوہ ازیں جب انہیں کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور کرنے سے روکا بھی گیا ہے تو شرعاً لازم آتا ہے کہ وہ ایک ہی کام کو کریں بھی اور نہ بھی کریں۔ اور یہ محال ہے۔ علاوہ ازیں ایسی بات کا حکم دینے

---

[1] یعنی عمل کے سبب سے جو غیر عاقل سے صادر ہو جیسے مولیشیوں کا دوسرے کے مال کو تلف کرنا یا مثال کے طور پر کسی بچے کا دوسرے کو قتل کر دینا۔ تلف شدہ چیزوں کے تاوان کے احکام کا تعلق مولیشیوں یا بچے سے نہیں ہوتا۔ ان احکام کا تعلق تو مولیشی کے مالک یا لڑکے کے ولی سے ہوتا ہے۔

[2] اور یہ شرط کی تکلیف سمجھنے کا مسئلہ ہے۔ ابن حاجب کی طرف رجوع فرمائیے۔

[3] یعنی اتفاقاً۔

[4] جیسے کہ روزہ دار کیلئے روزے کی قضا۔ کیا یہ کوئی نیا حکم ہے جبکہ وہ حیض کے وقت مامور بہ نہ تھی اور اس پر اعتماد کیا گیا ہے ابن حاجب میں مسئلہ 'الاداء والقضاء' کی طرف رجوع فرمائیے۔

[5] طلب کی اصل کو اٹھانے کے لئے پہلی دونوں دلیلیں عام ہیں، اس سلسلہ میں کہ بعد میں کیا چیز مطلوب نہیں اور کیا مطلوب ہے بخلاف تیسری قسم کے کہ وہ غیر مطلوب سے خاص ہے۔

[6] اور وہ نماز ہے۔ یعنی ایک پہلو سے، تو یہ ایسی نہیں جیسے مغصوبہ زمین میں نماز۔ فلہٰذا استحالہ درست ہو گیا۔

میں کوئی فائدہ نہیں جس کا مانع کی موجودگی کی حالت میں کرنا درست نہ ہو اور نہ ہی اس کے اٹھ جانے کے بعد درست ہو کیونکہ اس کی ادائیگی کا بالاتفاق انہیں حکم نہیں دیا گیا۔

تیسری قسم: جیسے غلام ہونا یا عورت ہونا کہ ان کی جمعہ، عیدین اور جہاد[1] میں شمولیت بالنسبت ہے۔ کیونکہ انہیں ان عبادات کے سرانجام دینے میں کوئی نہ کوئی مانع چمٹ جاتا ہے۔ اور یہ عبادات ان کے لئے دین میں تحسین[2] و تزیین کے قائم مقام ہیں کیونکہ وہ اس پہلو سے ان عبادتوں کے حکم کے مقصود نہیں الا یہ کہ وہ تابع حکم ہو۔ پھر اگر وہ ان میں سے کسی کام پر قدرت رکھیں تو ان پر وہی حکم لگے گا جو ان کے مقصودین کے ساتھ لگتا ہے۔ اور وہ آزاد مرد ہیں۔ اور ان کی طرف بالنسبت تخییر کے یہی معنی ہیں جبکہ اس کام پر قدرت بھی ہو۔ اور اگر قدرت کے نہ ہونے کے ساتھ ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو پہلے کا ہے۔

چوتھی قسم۔ جیسا کہ رخصت کے اسباب ہیں۔ جو کام درست ہونے میں مانع ہوں۔ وہ ان معنوں میں کہ اگر کوئی شخص رخصت کے پہلو کی طرف میلان رکھتے ہوئے عزیمت کو ترک کر دے تو اس پر کوئی حرج نہیں۔ جیسے مسافر کا نماز قصر کرنا یا روزہ چھوڑنا یا جمعہ ادا نہ کرنا اور اس سے ملتے جلتے دوسرے امور۔

---

[1] خلف نے جہاد کو تیسری قسم تحسینی بنا دیا اور اسے مقاصد ضروریہ یا حاجیہ سے نہیں بنایا۔ حالانکہ وہ اصول کی تحریر میں اسے ضروریات میں شمار کر چکا ہے اور کہا ہے: "ایسی صورت میں جب کہ وہ ہم پر چڑھائی کریں، یہ کہ ان کے کفر کی وجہ سے ہم ان پر حملہ کریں۔ اسی لئے عورت، بچے اور راہب کو نہیں مارا جائے گا، جزیہ قبول کیا جائے گا۔ ان کی ہم پر چڑھائی کی صورت میں دین ان کی حفاظت نہیں کرے گا۔ کیونکہ وہ مسلم کے قتل یا اللہ کے دین سے فتنہ کی طرف پہنچے ہیں"۔

اب بحث اس بات میں رہ جاتی ہے کہ جب وہ حملہ آور نہ ہوں بلکہ ہم سے تعرض بھی نہ کرتے ہوں اور وہ مسلمانوں سے دور کے ملک میں ہوں اور ان کے اور ہمارے درمیان کوئی عہد نہ ہو تو کیا اس صورت میں ان سے جنگ ضروریات سے ہوگی یا تحسینیات سے؟ ظاہر ہے کہ ان سے جہاد کئے بغیر دین کی حفاظت پوری نہیں ہو سکتی۔ جہاد کی وہ صورت جو ایسی نہ ہو تو از راہ احتیاط وہ تحسینیات میں سے ہوگی۔ اس مقام پر مصنف کا کلام اس بات پر محمول تھا اور اس مقام پر اس کی تفصیل یہ ہے۔

[2] یعنی جس نے طلب کی اصل کو اٹھا دیا اور کیا یہ بھی اس میں داخل ہوگا؟ اسی حقیقت سے کہا جاتا ہے کہ اس نے طلب کی توجہ میں شرعی مانع کو پا لیا۔ کیونکہ ان عبادات کے وقت میں آقا کے دوسرے کاموں کے حکم کی بجا آوری کو شرعی مانع

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

دوسرا مسئلہ[2]

موانع شارع کے لئے مقصود نہیں، ان معنوں میں کہ مکلف انہیں حاصل کرنے یا اٹھانے کا قصد نہیں کرتا۔ اس طرح اس کی دو قسمیں ہوئیں۔

پہلی قسم تکلیف کے حکم کے تحت داخل ہے۔ خواہ یہ تکلیفی حکم مامور بہ ہو یا منہی عنہ یا ماذون فیہ ہو۔ اور اس پہلو سے اس میں کوئی اشکال نہیں۔ جیسے کوئی شخص ادھار لے لے جو زکوٰۃ نکالنے کے وجوب کے لئے تاثیر کے ساتھ وجوب کا سبب پیدا کرنے میں مانع ہوتا ہے۔ اور اگر وہ نصاب پا لے تو وہ مانع نہ ہونے کی بنا پر توقف کرتا ہے۔ اسی طرح کفر نماز کی اور زکوٰۃ کی درست طور پر ادائیگی اور ان کے وجوب میں مانع ہوتا ہے اور اس اعتبار میں بھی جو اس نے اپنی حالت کفر میں طلاق دینے سے کی ہو۔ اسی طرح کے دوسرے بھی شرعی امور ہیں جن میں کفر مانع ہوتا ہے۔ اسی طرح اسلام جان و مال اور عزت کی حرمت کو خراب کرنے میں مانع ہے الا یہ کہ وہ اسلام کے حق کے ساتھ ہو۔ لہٰذا ان چیزوں اور ان سے ملتی جلتی چیزوں میں تکلیف کے حکم کے لحاظ سے مسئلہ کا مقصود سے خارج ہونا محل نظر ہے۔

دوسری قسم۔ مقصود ہے اور وہ وضع کے حکم کے تحت داخل ہے اس حیثیت سے کہ وہ ایسا ہے۔ لہٰذا اس حیثیت سے کہ وہ مانع ہے شارع کا اس کے حصول میں کوئی قصد نہیں نہ ہی اس کے حاصل نہ کرنے میں کوئی قصد ہے۔ کیونکہ مقروض کو یہ حکم نہیں کہ وہ قرضہ چکائے جبکہ اس کے پاس نصاب جتنا مال موجود ہو تاکہ اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ جیسا کہ نصاب کے مالک کو کوئی قرض طلب کرنے والا تلاش کرنے کا حکم نہیں تاکہ زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جائے۔ کیونکہ یہ وضعی حکم ہے، تکلیفی نہیں۔ اور اس میں شارع کا مقصود صرف یہ ہے کہ جب وہ حاصل ہو جائے تو سبب کا مطالبہ اٹھ جاتا ہے۔ اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) شمار کیا جائے گا۔ اس لحاظ سے یہ تیسری نوع دوسری نوع کی طرف منتقل ہو جاتی ہے (حواشی صفحہ ہذا)

[1] مصنف اس سے اور اس کے مابعد سے ان گزرے ہوئے مباحث کو محفوظ کر رہے ہیں۔ جو مشروط کے بارے میں چھٹے اور ساتویں دو مسئلوں میں مذکور ہیں۔

[2] یعنی اس اختلاف پر جو جمہور اور حنفیہ کے درمیان مسئلہ "تکلیف الکفار بالفروع" کے بارے میں ہے۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ سبب کا وضع ہونا شروط کو مکمل کرنے والا ہے۔ وضع کرنے والے کا قصد اس پر مسبب کے مرتب ہونے کا تقاضا کرتا ہے۔ ورنہ اگر ایسا نہ ہو تو وہ ایسا وضع نہ کیا جاتا کہ وہ سبب ہے۔ حالانکہ ایسا فرض کیا گیا ہے تو یہ معاملہ برعکس ہو گیا۔ اور جب مسبب کے حصول کے لئے واضع کا قصد ثابت ہو گیا تو مانع کا فرض کرنا بھی اس کو واقع کرنے کا مقصود بنانا ہے۔ یہ ایسا قصد ہے جو سبب پر مسبب کی ترتیب کو رفع کرنے کے مترادف ہے۔ اور یہ چیز ثابت ہو چکی ہے کہ وہ نفسِ ترتیب کی طرف قصد کرنے والا ہے۔ یہ خلف (برعکس معاملہ) ہے۔ کیونکہ یہ دونوں قصد ایک دوسرے کی ضد ہیں اور نہ ہی وہ اس کو رفع کرنے کا قصد کرنے والا ہے۔ کیونکہ اگر وہ اس طرف قصد کرنے والا ہوتا تو یہ شرع میں مانع نہ رہتا۔ اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ اگر وہ اس کے مانع ہونے کی حیثیت سے اس کو اٹھانے کا قصد کرنے والا ہوتا تو شرعاً اس کا حصول قابل اعتبار نہ رہتا۔ اور جب اس کا اعتبار نہ ہوتا تو وہ سبب کے حکم کے جاری ہونے میں مانع نہ ہوتا۔ اور ایسا فرض کر لیا گیا ہے تو یہ صریح تناقض ہے۔

پھر جب مانع کو واقع کرنے یا اس کو اٹھانے کی طرف مکلف کا قصد متوجہ ہوتا ہے تو یہ بات تفصیل کی محتاج ہے جو یہ ہے۔

تیسرا مسئلہ

اب دو ہی صورتیں ہیں۔ مکلف اس حیثیت سے تکلیف کے حکم کے تحت داخل ہے کہ یا اسے کرے گا یا چھوڑ دے گا۔ وہ حکم یا مامور بہ ہو گا یا منہی عنہ ہو گا یا مخیر فیہ ہو گا، یا نہ ہو گا۔ اگر پہلی صورت ہو تو وہ ظاہر ہے۔ جیسے کسی آدمی کے پاس نصاب ہو۔ لیکن وہ اس سے اپنی کسی حاجت کے لئے قرضہ دے دیتا ہے تو اس مانع کے حصول کے تقاضا پر احکام مبنی ہوں گے۔ اور اگر دوسری صورت ہو جو یہ ہے کہ مثال کے طور پر وہ شخص اس کے مانع ہونے کی وجہ سے وہ کام کرتا ہے اور اس کا قصد ایسے سبب کے حکم کو ساقط کرنا ہو جو اس بات کا مقتضی ہوتا ہے کہ اس سبب پر اس کا تقاضا مرتب نہ ہو۔ تو ایسا عمل درست نہ ہو گا۔

نقل سے اس پر دلیل کئی امور ہیں۔ مثلاً اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے:۔

اِنَّا بَلَوْنٰهُمْ كَمَا بَلَوْنَآ اَصْحٰبَ الْجَنَّةِ اِذْ ہم نے انہیں آزمائش میں ڈالا جیسا کہ باغ والوں کو

اَقْسَمُوْا ...... (۶۸/۱۷) ڈالا تھا جبکہ انہوں نے قسمیں اٹھائیں .....

اس آیت میں ان کی سزا کی خبر بھی موجود ہے جو اس حیلہ سازی کے قصد پر تھی جو انہوں نے مسکینوں کا حق ساقط کرنے کی غرض سے کیا تھا۔ اور وہ ایسا مانع تھا جو انہوں نے صبح کے وقت جانے سے اختیار کیا تھا۔ جب کہ عادتاً مسکین ایسے وقت میں نہیں جایا کرتے[1] اور سزا صرف اس فعل کے لئے تھی جو حرام تھا۔ اور ارشاد باری ہے :۔

وَلَا تَتَّخِذُوْٓا اٰيٰتِ اللّٰهِ هُزُوًا (۲/۲۳۱) اللہ تعالیٰ کی آیات کا مذاق نہ اڑاؤ۔

یہ آیت ان بیویوں کے بارے میں نازل ہوئی جنہیں رجوع کر کے دکھ دیا جاتا تھا تاکہ وہ عورت اس کے بعد کبھی دوسرا خاوند نہ کر سکے[2] اور یہ کہ ان کی عدت ہی پوری نہ ہو سکے الا یہ کہ طویل عرصہ بعد ایسی صورت پیدا ہو۔ گویا ان کا رجوع کرنا اس قصد کے لئے تھا۔ جبکہ یہ چیز اس عورت کے دوسرے خاوند کیلئے حلال ہونے میں مانع ہے۔ اور حدیث میں آیا ہے[3]

قَاتَلَ اللّٰهُ الْيَهُوْدَ حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُوْمُ فَجَمَلُوْهَا فَبَاعُوْهَا ؕ" اللہ تعالیٰ یہودیوں کو غارت کرے ان پر چربی حرام کی گئی تو انہوں نے اسے پگھلایا پھر بیچ ڈالا۔

---

[1] یعنی وہ عادی مانع ہے شرعی نہیں۔ حتیٰ کہ اس پر مانع کی تعریف بھی منطبق نہیں ہوتی جو ان مباحث کا موضوع ہے۔ اور مانع کی تعریف یہ ہے کہ وہ ایسی حکمت کا تقاضا کرے جو سبب کی حکمت کے منافی ہو۔ اور مصنف پر یہ وجہ بتلانا لازم تھا کہ اس نے اسے یہاں کیوں ذکر کیا؟ الّا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ عادی مانع کے حصول پہ سزا یہ فائدہ دیتی ہے کہ مانع شرعی کے حصول کے قصد کی بھی یہی صورت ہے۔ کیونکہ ان سب میں ایسا قصد پایا جاتا ہے جو محروم کرنے کو واجب بنانے والی چیز تک پہنچتا ہے۔

[2] اس سے تو اتنا ہی ظاہر ہوتا ہے کہ اس آیت (طلاق دو بار ہے) کے نزول سے پہلے دستور کیا تھا۔ وہ لوگ بلا حدو حساب طلاقیں دیتے جاتے اور رجوع کرتے جاتے۔ اس طرح وہ اپنی بیویوں کو دکھ پہنچاتے تھے۔ مگر نہ تو انہیں اپنے پاس رکھتے اور زندگی بھر اسے چھوڑتے بھی نہ تھے کہ وہ شادی کر سکے۔

[3] جامع صغیر میں ان الفاظ سے مروی ہے۔

قاتل اللہ الیہود ان اللہ عزوجل لما حرم علیہم الشحوم جملوھا ثم باعوھا فاکلوا ثمنھا ؕ اللہ تعالیٰ یہودیوں کو غارت کرے۔ جب اللہ عزوجل نے ان پر چربی حرام کی تو انہوں نے اسے پگھلایا پھر اسے بیچا۔ پھر اس کی قیمت کھا گئے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

اور بعض روایات میں ہے۔ وَاَکَلُوْا ثَمَنَہٗ (انہوں نے اس کی قیمت کھالی۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے[1] فرمایا ہے۔

لَیَشْرِبَنَّ من امتی الخمر ویسمونہا بغیر اسمہا ط — میری امت کے کچھ لوگ شراب پئیں گے لیکن اس کا نام شراب کے بجائے کچھ اور رکھ لیں گے۔

اور ایک روایت میں ہے[2]

لیکونن من امتی اقوام یستحلون الحِرَ والحریر والخمر والمعازف ط — میری امت کے کچھ لوگ ایسے ہوں جو زنا، ریشم، شراب اور باجے گاجے کو حلال بنالیں گے۔

اور بعض احادیث میں ہے[3]

یاتی علی الناس زمان یُستحل فیہ خمسۃ اشیاء بخمسۃ اشیاء: یستحلون الخمر باسماء یسمونہا بہا والسحت بالھدیۃ — لوگوں پر ایک وقت ایسا آئے گا جب وہ پانچ چیزوں کو پانچ چیزوں کے بدلے حلال کرلیں گے وہ شراب کے دوسرے نام رکھ کر اسے حلال بنائیں گے

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) جامع صغیر کی یہ روایت احمد، شیخین، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت جابرؓ سے اور شیخین نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ اور احمد، شیخین، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت عمرؓ سے۔ اور تیسیر میں ابوداؤد سے جو روایت ہے اس کے الفاظ یہ ہیں۔

لعن اللہ الیہود ثلاثاً ان اللہ تعالیٰ حرم علیھم الشحوم فباعوھا واکلوا ثمنہا ط — اللہ تعالیٰ نے یہود پر تین مرتبہ لعنت کی۔ اللہ تعالےٰ نے ان پر چربی حرام کی تو انہوں نے اسے بیچا اور اس کی قیمت کھا گئے۔

احمد نے بھی اسے روایت کیا ہے۔ لیکن اس میں ثلاثاً کا ذکر نہیں کیا۔

[1] مشکوٰۃ میں ابوداؤد اور ابن ماجہ سے جو روایت ہے اس میں یسمعونہا بغیر واؤ ہے اسی طرح جامع صغیر میں احمد ابوداؤد سے مروی ہے اور نیل الاوطار میں احمد اور ابوداؤد سے واؤ کے ساتھ ہے۔ اور عنقریب مصنف اسے ایک طویل روایت میں بغیر واؤ کے ذکر کریں گے۔

[2] اسے تیسیر میں بخاری سے روایت کیا صاحب تیسیر کہتے ہیں کہ الحر حائے مہملہ کے کسرہ سے ہے اور اس کے بعد راء ہے اور یہاں اس سے مراد زنا ہے اھ اور ابن عربی کہتے ہیں کہ الخز والی روایت جو دو معجموں سے ہے تو یہ نقل کی غلطی ہے اھ اور ہم نے اسے اصل تصحیح شدہ ثابت کیا ہے۔

[3] عنقریب 'مقاصد المکلف' کے گیارھویں مسئلہ میں مؤلف کا بیان آئے گا۔ وہ ابن عباس سے موقوفاً اور مرفوعاً روایت

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

والقتل بالرھبۃ والزنی بالنکاح والربا بالبیع ط — اور حرام خوری کو ہدیہ کے بدلے، قتل کو ڈرانے دھمکانے سے اور زنا کو نکاح سے اور سود کو بیع کے نام سے حلال بنالیں گے۔

گویا حلال بنانے والے نے یہاں یہ خیال کیا کہ مانع تو صرف نام ہے تو اس نے صرف حرام چیز کا نام بدل دیا تاکہ یہ مانع اٹھ جائے اور وہ چیز اس کے لئے حلال ہو جائے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٍ يُوصِىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ غَيۡرَ مُضَآرٍّ ط (۴/۱۲) — (یہ حصے) میت کی وصیت اور قرض کی ادائیگی کے بعد ہیں۔ بشرطیکہ اس وصیت کے مرنے والے نے کسی وارث کا نقصان نہ کیا ہو۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے اضرار (دکھ پہنچانا) کو مستثنیٰ کیا۔ پھر جب آپ کو اپنی مرضی سے کچھ سکون ہوا تو وارث کے لئے قرضہ کی ادائیگی کی وصیت کی یا جو کوئی تیسرے حصے سے زیادہ کے متعلق وصیت کرے تو آپ کا مقصد یہ تھا کہ وارث محروم نہ ہوں یا کسی کا حق کم نہ ہو جو اس کا حق پورا ہونے میں مانع ہے تو یہ ضرور رساں ہوا اور اضرار بالاتفاق ممنوع ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلۡأَيۡمَـٰنَ بَعۡدَ تَوۡكِيدِهَا ط (۱۶/۹۱) اور قسموں کو پورا کرنے کے بعد انہیں مت توڑو۔

احمد بن حنبل کہتے ہیں: مجھے ان لوگوں کی بات سے تعجب ہے جو وہ حیلوں اور قسموں سے متعلق کہتے ہیں۔ وہ حیلوں کے ساتھ قسموں کو باطل کرتے ہیں۔ اور حدیث میں ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کرتے ہیں۔ اسی طرح مؤلف نے کتاب الاعتصام میں انہی سے کہا ہے۔ میں کہتا ہوں: اس نے کہا کہ مجھے اس کی کتاب تذکرۃ الموضوعات نے اس طرف متوجہ کیا کہ:۔

یأتی علی الناس زمان یستحل فیہ السحت بالھدیۃ الخ ط — لوگوں پر ایسا زمانہ آئے گا جب وہ ہدیہ کے نام پر حرام خوری کو حلال بنالیں گے۔

کا کچھ اصل نہیں۔ اور ابن القیم اعلام الموقعین میں فی بیان ان تجویز الحیل یناقض سد ذرائع (حیلوں کو جائز بنانا سد ذرائع کو توڑ دیتا ہے) ـــــ کہا جو آگے آرہا ہے: اور ابن بطہ نے اوزاعی تک اسناد کے ساتھ روایت کیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

یأتی علی الناس زمان یستحلون الربا بالبیع ـ لوگوں پر ایسا زمانہ بھی آئیگا جب وہ سود کو بیع کے ساتھ حلال بنالیں گے۔
یعنی بیع عینہ کریں گے اور یہ مرسل صالح روایت ہے جو تائید و استشہاد کے کام آسکتی ہے۔ اگرچہ کسی اکیلی روایت پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔

لَا يُمْنَعُ فَضْلُ الْمَاءِ لِيُمْنَعَ بِهِ الْكَلَأُ ط لہ

فالتو پانی نہ روکا جائے تاکہ اس سے پیدا ہونے والی گھاس کو روکا جائے۔

نیز حدیث میں ہے:۔

اِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ - يَعْنِي الْوَبَاءَ - بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ - وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ ط لہ

جب تم اس — یعنی وبا — کے متعلق سنو کہ کسی مقام پر پھیل گئی ہے تو وہاں نہ جاؤ۔ اور جب کسی مقام پر وبا پھیل چکی ہو اور تم وہاں موجود ہو تو وہاں سے فرار کرتے ہوئے نہ نکلو۔

لہ مباح زمین میں کسی شخص کا کنواں ہو اور زمین گھاس بھی مباح ہو اور کنویں والا یہ ارادہ کرے کہ لوگوں کے لئے کوئی مانع پیدا کرکے انہیں چرانے سے روک دے اور یہ اس کے کنویں کے فالتو پانی سے زمین پلانے میں اس کا بخل ہے۔ لہذا آپؐ نے اس سے منع فرمایا۔ اور اس حدیث کو شیخین نے حضرت ابوہریرہؓ سے ان الفاظ میں نکالا لا یباع فضل الماء لیباع بہ الکلأ (زائد پانی نہ بیچا جائے کہ اس سے پیدا شدہ گھاس بھی بیچی جائے) اور نسائی کے علاوہ چھوٹوں نے ان الفاظ سے روایت کیا۔ لا تمنعوا فضل الماء لتمنعوا بہ الکلأ (فالتو پانی نہ روکو کہ اس سے گھاس روک دو) اور بخاری کی روایت یہ ہے لا یمنع فضل الماء لیمنع بہ فضل الکلأ (فالتو پانی نہ روکا جائے کہ اس سے گھاس روکی جائے)۔

لہ اسے تیسیر میں تینوں اور ترمذی سے ان الفاظ سے روایت ہے:۔

اذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تدخلوھا جب تم کسی جگہ طاعون کے متعلق سنو تو اس علاقہ میں مت جاؤ۔ اور اگر واذا وقع بأرض وانتم بھا فلا تخرجوا منھا ط طاعون زدہ علاقہ میں پہلے سے موجود ہو تو پھر وہاں سے نکلو نہیں۔ اور یہ پابندی صحت کے لئے ہے جو اس زمانہ کے لوگوں پر انسانیت کی خدمت کے لئے عائد کی گئی ہے اس میں دونوں اطراف سے مانع کا مانع ہونے کی وجہ سے قصد کیا گیا ہے۔ لوگوں کا ایسی زمین میں داخل ہونا عادتاً ان کو طاعون لگنے سے مانع کو اٹھا دینا ہے اور ان کا ایسی زمین سے نکلنا۔ لوگوں کو بعد میں لگنے والی مرض میں مانع کو حاصل کرنا ہے۔ پہلی بات کی حکمت تو واضح ہے اور دوسری بات میں حکمت دینی وجہ سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے فرار اور محض اسباب کا سہارا۔ اور حضرت عمرؓ نے ایسے ہی وقت کہا تھا۔

نَعَمْ نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللهِ اِلٰى قَدَرِ اللهِ ط ہاں ہم اللہ کی تقدیر سے اللہ کی تقدیر ہی کی طرف بھاگتے ہیں۔ اور صحت کے لحاظ سے شرعی وجہ سے بھی۔ یعنی ان دوسرے علاقوں میں جراثیم کے پھیلنے کے ڈر سے جو عموماً ان سے یا ان کے سامان سے چمٹے ہوتے ہیں۔

اس سلسلہ میں شرع میں کتاب وسنت اور سلف صالحین رضی اللہ عنہ کے کلام سے بہت سی مثالیں ہیں:۔

اور شروط کے باب میں جو کچھ سوال وجواب کی صورت میں دلائل گزر چکے ہیں وہی موانع کے معنی میں بھی مستعمل ہیں۔ انہی سے موانع کا حکم سمجھا جا سکتا ہے۔ اور کیا ایسا عمل باطل ہوگا یا نہیں؟ یہ سوال دو قسموں میں بٹ جاتا ہے۔ یا تو سبب بننے والا مانع مثال کے طور پر مرتفع کے حکم (جس سے حکم اٹھ گیا ہو) میں ہوگا یا نہ ہوگا۔ پھر اگر ایسا ہو تو حکم قصد کرنے والا ہوگا۔ جیسے صاحب نصاب اس لئے قرضہ دے کہ اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے۔ اس کا قصد اس حیثیت سے تھا کہ جب سال گزر جائے تو یہ قرضہ کوئی فائدہ حاصل کئے بغیر واپس لوٹ آئے۔ اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ مانع فی الواقع شرعی مانع ہو۔ جیسے طلاق دینے والا جو اس خوف سے طلاق دے کہ قسم ٹوٹنے کی بات اس پر پختہ نہ ہو جائے تو یہ بات اسی نسبت سے محل نظر ہے جو شروط کے باب میں گزر چکا ہے۔ لہٰذا اسے دہرانے کا کچھ فائدہ نہیں۔

۱؎ معلوم ہونا چاہیئے کہ کسی چیز کی صحت اور بطلان علی التحقیق احکام وضعیہ سے نہیں بلکہ عقلیہ امور سے ہے۔ کیونکہ اس کے فعل سے متعلق شارع کے امر سے وارد ہونے ہیں اور اس کے موانع اور شرائط کی معرفت کے بعد وہ شارع کی طرف سے توقف کا محتاج نہیں رہتا۔ بلکہ صرف عقل سے ہی اس کی صحت یا بطلان معلوم ہو سکتا ہے۔ اسی لئے اکثر اصولیوں نے ان دونوں کو ساقط کر دیا ہے۔ وہ انہیں احکام سے گنتے ہی نہیں۔

۲؎ جیسے شرعی حکم کی موافقت جیسا کہ وہ کہتے ہیں۔ ۳؎ انہیں حصول انتفاع اور حصول توالد وتناسل نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ کبھی تو وہ باطل پر ترتیب پا جاتے ہیں اور کبھی صحیح سے بھی پیچھے رہ جاتے ہیں۔

۴؎ جیسے اس چیز میں شرعی تصرفات کی صحت جسے مثال کے طور پر اس نے صحیح بیع سمجھ کر خریدا تھا۔

۵؎ مصنف نے یہ نہیں کہا کہ آخرت میں ثواب حاصل ہوگا، اس اعتراض کا لحاظ رکھتے ہوئے جو اس پر وارد ہوتا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

النوع الرابع

چوتھی قسم

درست اور باطل ہونے کے بیان میں[1] اور اس میں چند مسائل ہیں

پہلا مسئلہ صحت کے معنی

صحت کا لفظ دو اعتبار سے مستعمل ہے۔ ایک یہ کہ اس سے مراد دنیا میں عمل پر آثار کا ترتیب پانا ہے۔ جیسا کہ ہم عبادت کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ صحیح ہیں اس معنی میں کہ وہ کفایت کرنے والی ذمہ داری سے بری کرنے والی اور اس قضاء کو ساقط کرنے والی ہیں جو ان میں دینا پڑتی ہے۔ ایسی[2] عبارات انہی معانی کی خبر دیتی ہیں اور جیسے ہم عادات کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ صحیح ہیں تو اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) کہ ثواب کبھی نماز صحیح پر بھی مترتب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا۔

[1] جیسا کہ نکاح کے بارے میں مصنف کا بیان گزر چکا ہے کہ وہ بالجزء مستحب ہے۔ اور یہ عادی امر ہے۔ لہٰذا اس میں صرف اس نیت سے ثواب ہوگا۔ اور جیسا کہ عادی واجب کے بارے میں عنقریب مصنف کا بیان آئے گا۔ جیسے قرضوں کی ادائیگی اولاد پر خرچ کرنا اور امانتوں کو واپس کرنا۔

[2] جیسا کہ اس کی بعض شرطوں اور ارکان میں خلل ہوتا ہے۔

کا معنی یہ ہوتا ہے کہ وہ شرعاً املاک کے لئے اور شرمگاہوں کے[۱] مباح بنانے، فائدہ اٹھانے کے جواز اور ایسی ہی[۲] دوسری چیزوں سے حاصل شدہ ہیں۔

اور دوسرے یہ کہ اس سے مراد آخرت میں عمل پر آثار کا ترتیب پانا ہے۔ جیسے ثواب کہا جاتا ہے کہ یہ عمل صحیح ہے تو اس کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس سے آخرت میں ثواب کی امید[۳] ہے۔ عبادات میں یہ بالکل ظاہر ہے۔ اور عادات[۱] میں وہ کچھ ہوگا جیسی اس نے شارع کے حکم کی بجاآوری کے وقت اس کام کو کرتے وقت نیت کی تھی اور امر و نہی کے مقتضیٰ کا قصد کیا تھا۔ اسی طرح جب وہ مخیر فیہ کام میں اس حیثیت سے عمل کرے گا کہ شارع نے اسے اختیار دیا ہے۔ اس لحاظ سے نہیں کہ وہ صرف انتفاع میں اپنے حصہ کا قصد کر رہا ہے ایسا شخص شرعی قانون کی اصل سے غافل ہے۔ تو ان معنوں میں اسے بھی عمل صحیح کا نام دیا جائے گا۔ اور وہ اگرچہ اچنبھا قسم کی طلاق ہو جس سے علمائے فقہ تعرض نہیں کرتے ایسی چیزوں سے علمائے اخلاق۔ جیسے غزالیؒ وغیرہ تعرض کرتے ہیں اور یہ ایسا کام ہے جس پر سلف صالحین نے ہمیشگی اختیار کی ہے۔ اس سلسلہ میں غزالی نے جو کچھ "کتاب النیۃ والاخلاص" میں بیان کیا ہے اس پر غور فرمائیے۔

دوسرا مسئلہ۔ بطلان کے معنی

اور وہ صحت کے معنی کی ضد ہے۔ گویا اس کے دو معنی ہیں :۔

پہلا یہ کہ اس سے مراد دنیا میں عمل پر آثار کا ترتیب نہ پانا ہے۔ جیسے ہم عبادات کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ نہ کفایت کرنے والی ہیں، نہ ذمہ داری سے سبکدوش کرتی ہیں اور نہ قضا کو ساقط کرتی ہیں۔ تو ایسے ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ اس معنی میں وہ عبادتیں باطل ہیں۔ ان میں غور کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ باطل عبادات صرف وہ ہیں جس میں شارع کے قصد کی مخالفت ہو، جس قدر کہ اپنے مقام پر اس کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ لیکن کبھی یہ مخالفت نفسِ[۲] عبادت کی طرف راجع ہوتی ہے۔ تو اس پر بطلان کے لفظ کا اطلاق ہو جاتا ہے۔ جیسے بغیر نیت کے نماز، یا رکوع یا سجدہ کو توڑنے والی یا ایسی چیزیں جو اصل میں خلل ڈالنے والی ہیں۔ اور کبھی وہ کسی خارجی وصف کی طرف راجع ہوتی ہیں جو اگرچہ اس سے منفصف

ہیں تاہم اس کی حقیقت سے جدا ہوتی ہیں جیسے مثال کے طور پر مغصوبہ گھر میں[1] نماز پڑھنا۔ تو اس وصف کے خالی ہونے کے اعتبار سے اجتہاد اس میں یہ ہے کہ نماز فی نفسہٖ صحیح ہے۔ کیونکہ شارع کی موافقت پر واقع ہوئی ہے۔ کسی وصف یا اتصاف کی بنا پر اسے نفس الامر میں نقصان نہیں پہنچا کہ وہ صحیح نہ ہو سکے۔ بلکہ وہ حکماً باطل ہوتی ہے[2] (نہ کہ اصلاً) اس لحاظ سے جو نماز شرع کے مطابق ہو اسے اس وصف سے خالی ہونا چاہیئے۔ جب کہ مغصوبہ گھر میں نماز ایسی نہیں ہوتی۔ باقی تمام چیزوں کو بھی ان معنوں میں یہی صورت ہے۔

اسی طرح ہم عادات میں بھی کہتے ہیں کہ وہ ان معنوں میں باطل ہیں کہ شرعاً ان سے ان کے فوائد حاصل نہیں ہوتے جو املاک کے حصول، شرمگاہوں کے مباح ہونے اور مطلوب چیز سے فائدہ اٹھانے سے متعلق ہیں۔ تو جب عادیات بالعموم دنیوی مصالح کی طرف راجع ہوں۔ تو ان میں غور و فکر دو اعتباروں کی طرف لوٹنے والا ہوتا ہے۔ ایک اس اعتبار سے کہ وہ ایسے امور ہیں جن میں شرعاً اجازت دی گئی ہے یا حکم دیا گیا ہے۔ اور دوسرے اس اعتبار سے کہ وہ بندوں کے مصالح کی طرف لوٹنے والے ہیں۔

پہلی صورت کا تو قوم نے علی الاطلاق اعتبار کیا ہے اور مصالح کے پہلو میں چشم پوشی کی ہے اور اس امر کی مخالفت کو علی الاطلاق قصد کی مخالفت قرار دیا ہے۔ جیسے محض عبادات برابر ہیں اور جیسے کہ وہ تعبدی پہلو کی طرف مائل ہو گئے۔ اور عنقریب کتاب المقاصد میں یہ وضاحت آئے گی کہ ہر وہ چیز جس کے معنی عقل میں نہ آسکیں۔ تعبدی ہے۔ اور جب ایسی صورت ہو تو وہ شارع کے حکم کے کافی مخالفت کے ساتھ سامنا کرنے والی ہوتی ہے جو اس کے حکم کے مقتضی سے اس فعل سے نکلنا چاہتی ہے اور شارع کے حکم سے اعمال میں سے نکلنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ غیر مشروع ہیں اور غیر مشروع باطل ہے۔ پس یہ بھی ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ وہ عبادات جو شارع کے حکم کے مقتضی سے خارج ہوں درست نہیں ہوتیں۔

رہی دوسری صورت تو اس کا بھی ایک قوم نے اعتبار کیا ہے جس میں پہلی صورت سے بھی چشم پوشی

---

[1] اور جیسے ممانعت کے ایام کے روزے۔

[2] غیر احناف کے نزدیک بطلان اور فساد مترادف الفاظ ہیں۔ احناف اپنے نظریہ کی مثال میں یوں کہتے ہیں فاسد ہے باطل نہیں۔ اور وہ اس میں فرق یوں کرتے ہیں کہ فاسد میں درستی کا امکان ہوتا ہے مگر باطل میں نہیں ہوتا جیسا کہ آگے ذکر آئے گا۔

نہیں کرتے بلکہ انہوں نے امر کو مصلحت کے اعتبار پر رکھا ہے۔ ان معنوں میں کہ جس معنی کی وجہ سے وہ عمل باطل ہوا ہے اس میں غور کیا جائے۔ پھر اگر وہ مصلحت حاصل ہو جائے یا حاصل کے حکم میں ہو اس حیثیت سے کہ اس میں تلافی ممکن نہ[1] ہو تو عمل اپنی اصل سے باطل ہو جائے گا۔ اور وہ اصل وہ ہے جس سے شرع نے منع کیا ہے۔ کیونکہ نہی اس بات کی مقتضی ہوتی ہے کہ اس میں مکلف کے لئے کوئی مصلحت نہیں۔ اور اگر بادی النظر میں کوئی مصلحت ظاہر ہو بھی تو اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ اس کی طرف اقدام میں کوئی مصلحت نہیں اور یہ صرف عامل کا گمان ہے۔ اور اگر مدت تک[2] مصلحت حاصل نہ ہو تو بھی یہ حاصل کے حکم میں ہوگی لیکن اس کی تلافی ممکن ہوگی اور اس عمل کے باطل ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ جیسا کہ مدبر کی بیع میں امام مالک کہتے ہیں کہ اسے لوٹایا جائے گا۔ ہاں اگر اسے مشتری آزاد کر دے تو پھر نہیں لوٹایا جائے گا۔ کیونکہ اس بیع سے صرف آزادی میں غلام کے حق کی وجہ سے منع کیا گیا ہے، یا آزادی میں اللہ کے حق کے لئے جس کا سبب، اس غلام کے آقا سے منعقد ہوا۔ اور وہ سبب تدبیر ہے۔ کیونکہ ایسی بیع آقا کی موت کے بعد عموماً اسے ختم کر دیتی ہے تو جب مشتری اس غلام کو آزاد کرتا ہے تو آزادی میں شارع کا قصد حاصل ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اسے واپس نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح مکاتبت کی فاسد صورت بھی لوٹائی جائے گی جب تک مکاتب اسے آزاد نہ کرے۔ یہی صورت غاصب کے مغصوبہ چیز کو بیچنے کی ہے جو مغصوب منہ (جس سے چیز چھینی گئی ہو) کی اجازت پر منحصر ہے یا وہ چیز لوٹائی جائے گی۔ کیونکہ یہ ممانعت تو صرف مغصوب منہ کے حق کی وجہ سے تھی۔ تو جب اس نے اجازت دے دی وہ جائز ہو گئی۔ اسی طرح بیع اور سلف منہی عنہ ہے پھر جب سلف کی شرط لگانے والے نے اس کی شرط کو ساقط کر دیا تو جو معاہدہ بائع اور مشتری نے کیا تھا

---

[1] جیسے جنین کی بیع۔ وہ چیز جس کی وجہ سے یہ بیع باطل ہوتی ہے وہ اس کے وجود میں آنے تک کی مدت ہے کیونکہ اس چیز کی بیع جو ماؤں کے پیٹوں میں ہو اس میں بیع کا رکن موجود نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی تصحیح کی تلافی آسان ہوتی ہے۔

[2] شاید اصل یوں ہے دان کان حاصلا مدۃ او فی حکم الحاصل۔ یعنی مدۃ بھی۔ پھر یہ اپنے سے پہلے والی قسم کے مقابل ہوگا اور آنے والی تفریعات اس پر منطبق ہو جائیں گی۔ کیونکہ آزادی کو اغلباً جو چیز فوت کرنے والی ہے وہ بیع ہے جو حاصل کے حکم میں ہے۔ لیکن اس کا اثر قائم نہیں رہتا بلکہ آزادی کے ساتھ اٹھ جاتا ہے۔ اور آزادی کی فوت کرنے والی چیز کی تلافی خریدار کے آزاد کرنے کی وجہ سے ممکن ہو جاتی ہے۔ ہم نے صرف حاصل کے حکم میں کہا ہے کیونکہ اس کے فوت کرنے کا اثر تو آقا کی موت کے بعد ہوتا ہے۔

جائز ہو گیا۔ اور بعض اقوال کی بنا پر طے پا گیا۔ اور کبھی شرع[1] کے ایسی شرط کو ساقط کر دینے سے تلافی ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ حضرت بریرہؓ کی حدیث میں ہے اور اس کے مقتضیٰ کی بنا پر حنفیہ عقود فاسدہ[2] کی صحت کے قائل ہوئے۔ جیسے نکاح شغار اور ایک درہم کی دو درہموں سے بیع وغیرہ کے معاملات میں۔ ان کے علاوہ کئی ایسے عقود ہیں جو کسی نہ کسی وجہ سے باطل ہیں۔ پھر ان عقود کے مقتضیٰ کی بنا پر یہ وجہ دور ہو جاتی ہے۔ اس وجہ سے مراد یہ ہے کہ شارع نے کسی امر کی وجہ سے منع کیا تو جب یہ امر زائل ہو گیا تو نہی کا حکم اٹھ گیا۔ اور ایسا عقد شارع کے قصد کے موافق ہو گیا۔ خواہ یہ انعطاف[3] کے حکم کی بنا پر ہو۔ اگر ہم پہلے عقد کی طرف صحت کے رجوع کی قدرت رکھتے ہوں۔ اور خواہ یہ انعطاف کے علاوہ کسی دوسرے حکم کی بنا پر ہو، اگر ہم یہ کہیں کہ یہ تصحیح اب واقع ہوئی اس سے پہلے نہ تھی۔ اور اس وجہ کی بنیاد یہ ہے کہ بندوں کے مصالح تعبدی حکم پر غالب ہوتے ہیں۔

ہر دو اطلاق میں سے دوسرا اطلاق۔ اس سے مراد آخرت میں عمل پر آثار کے مرتب نہ ہونے کو باطل کرنا ہے۔ اور وہ ثواب ہے۔ اور اسے عبادات اور عادات دونوں میں تصور کیا جا سکتا ہے۔

پہلے اطلاق کی رو سے عبادت باطل ہو جاتی ہے اور اس پر جزا مرتب نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ اپنے حکم کے مقتضیٰ کے مطابق نہیں ہوتی۔ اور کبھی وہ پہلے اطلاق کے مطابق صحیح ہوتی ہے، پھر بھی اس پر ثواب مرتب نہیں ہوتا۔ پہلی صورت کی مثال اس عابد کی ہے جو لوگوں کے دکھلاوے کے لئے عبادت کرتا ہو۔ کیونکہ ایسی عبادت کی کچھ جزا نہ ہو گی اور اس پر ثواب بھی مرتب نہ ہو گا۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسے صدقہ کرنے والے کی ہے جو اپنے صدقہ کے پیچھے احسان اور اذیت لگا دیتا ہے۔ جیسا کہ اللہ

---

[1] اس سے پہلی مثال میں سلف کی شرط لگانے والے کی شرط کے ساقط کرنے کا ذکر تھا۔ اس مثال میں بریرہ کے مالکوں نے اس شرط کو ساقط نہیں کیا بلکہ بحال رکھنا چاہتے تھے لیکن شارع نے اسے ساقط کر دیا جیسا کہ حدیث میں ہے۔

[2] ص ۲۱۵ پر گزر چکی ہے۔

[3] ان کے ہاں باطل وہ ہے جو قطعاً غیر مشروع ہو جیسے جنین کی بیع۔ وہ اس لئے نہیں کہ نہی پیش آنے والے وصف کے اعتبار سے ہے لہٰذا اس کا نام فاسد رکھ دیا گیا ہے۔ دوسرے یہ کہ فساد کو واجب کرنے والے وصف کو ضائع کرنے سے اس کی تصحیح ممکن ہو جاتی ہے۔ جیسے سود میں زیادتی کو ساقط کر دینا۔ لہٰذا کسی نئے عقد کی ضرورت نہیں رہتی۔ جیسا کہ وہ مثالیں جن کا مؤلف نے ذکر کیا ہے۔

[4] اور عقد اول کے آثار کا انحصار وصف کے زوال کے بعد اس چیز پر ہے جو اسے پورا کرے۔

تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ :-

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُبْطِلُوْا صَدَقٰتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْاَذٰى كَالَّذِيْ يُنْفِقُ مَالَهٗ رِئَآءَ النَّاسِ (الاٰية) (۲/۲۶۴) [1]

اے ایمان والو! اپنے صدقات کو احسان جتلانے اور ایذا دینے سے برباد نہ کر دینا۔ اس شخص کی طرح جو لوگوں کے دکھلاوے کے لئے مال خرچ کرتا ہے۔

نیز فرمایا :-

لَئِنْ اَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ (۳۹/۶۵) [2]

اگر آپ بھی شرک کریں گے تو آپ کے اعمال برباد ہو جائیں گے۔

اور حدیث میں ہے [3]

اَبْلِغِيْ زَيْدَ ابْنَ اَرْقَمَ اَنَّهٗ قَدْ اَبْطَلَ جِهَادَهٗ مَعَ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنْ لَّمْ يَتُبْ

زید بن ارقم کو یہ بات پہنچا دو کہ اس نے جو جہاد رسول اللہ صلے اللہ وسلم کے ساتھ کیا ہے اسے اس نے باطل کر دیا ہے۔ اگر وہ توبہ نہ کرے۔

یہ اس شخص کی تاویل پر ہے جس نے باطل کرنے کو حقیقت بنا دیا۔ [4]

---

[1] اس آیت نے فیصلہ کر دیا کہ وہ آخرت میں کالعدم ہے۔ کیونکہ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی چٹیل پتھر پر مٹی پڑی ہو جس پر بارش برسے تو اس پر کچھ اثر نہ چھوڑے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ آخرت کے اعتبار سے ہے۔

[2] ایسی عبادت جس میں اللہ کے ساتھ شریک بھی جمع ہو وہ دونوں معنوں کے لحاظ سے باطل ہے یعنی دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی۔

[3] اسے احمد نے روایت کیا۔ اور تیسیر کے پہلے حصے (کتاب البیوع) میں یہ پوری حدیث ذکر کی ہے۔ لیکن اس کے راوی کا ذکر نہیں کیا۔ اور مؤطا پر زرقانی نے اسے ضعیف قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے الفاظ منکر ہیں اور مؤطا میں یہ حدیث نہیں ہے اس نے تحریر الاصول میں کہا ہے کہ اسے احمد نے روایت کیا ہے۔ عبد الہادی نے کہا کہ اس کی اسناد جید ہیں اور تیسیر کی روایت میں ہے۔

بئس ما شریت وبئس ما اشتریت جو کچھ تو نے بیچا ہے وہ بھی برا ہے اور جو خریدا ہے وہ بھی برا ہے۔ شافعیہ میں سے کسی نے اس کے جواب کی طرف توجہ نہ کی۔ کیونکہ حضرت عائشہؓ کا انکار مجہول مدت کی وجہ سے بیع کی طرف لوٹتا ہے نہ کہ دونوں قیمتوں کے درمیان تفاوت کی وجہ سے۔

[4] یعنی وہ دوسرے اطلاق سے ہو جائے گا۔

اور عادی اعمال بھی ان معنوں میں باطل ہو جاتے ہیں کہ ان پر ثواب مرتب نہیں ہوتا۔ اس سے چنداں فرق نہیں پڑتا کہ وہ پہلے اطلاق کی رو سے باطل ہوئے ہیں یا نہیں۔ پہلی صورت کی مثال ایسے عقود ہیں جو شرعاً منسوخ ہیں۔ اور دوسری صورت کی مثال ایسے اعمال ہیں جن کا ماحصل محض خواہشات نفس ہیں اور ان میں شارع کے حکم کی طرف کچھ توجہ نہیں ہوتی۔ جیسے کھانا پینا، نیند اور ایسی ہی دوسری چیزیں۔ اور ایسے عقود جو خواہشات پر منعقد ہوتے ہیں لیکن اتفاق سے کوئی اجازت یا حکم اس کے موافق ہو جاتا ہے۔ ان کے لئے ایسا قصد نہیں ہوتا۔ لہٰذا ایسے اعمال کسی شرعی حکم یا اجازت سے موافقت کی بنا پر برقرار رکھے گئے ہیں کیونکہ دنیا میں ان پر مصلحت مرتب ہوتی ہے۔ ایسی صورت میں اس مقدار کا لحاظ رکھا جائے گا کہ وہ کس حد تک شارع کے قصد کے موافق ہے۔ اور بجا آوری کے قصد کا پہلو کس حد تک مفقود رہ جاتا ہے لہٰذا آخرت میں جو کچھ اس پر مرتب ہوگا وہ بھی اتنا ہی مفقود ہوگا۔ کیونکہ اعمال کا بدلہ نیتوں پر ہے۔ ماحصل یہ کہ ایسے اعمال جن پر ابھارنے والی چیز محض خواہش نفس ہو۔ اگر شارع کے قصد کے موافق ہو جائیں تو عمل کرنے والے کی زندگی کی بقا کے ساتھ باقی رہتے ہیں۔ پھر جب وہ دنیا سے نکل گیا تو اعمال بھی دنیا کی فنا کے ساتھ فنا اور باطل ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللّٰهِ بَاقٍ ؕ (۱۶/۹۶)

جو کچھ تمہارے پاس ہے وہ ختم ہونے والا ہے جو کچھ اللہ کے پاس ہے وہ باقی رہنے والا ہے۔

نیز فرمایا:۔

مَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الْاٰخِرَةِ نَزِدْ لَهٗ فِيْ حَرْثِهٖ ۚ وَمَنْ كَانَ يُرِيْدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهٖ مِنْهَا وَمَا لَهٗ فِي الْاٰخِرَةِ مِنْ نَّصِيْبٍ ؕ (۴۲/۲۰)

جو شخص آخرت کی کھیتی کا طالب ہو اس کے لئے ہم اس کی کھیتی میں افزائش کریں گے اور جو دنیا کی کھیتی کا خواستگار ہو اس کو ہم اس میں سے دیں گے اور اس کا آخرت میں کچھ حصہ نہ ہوگا۔

نیز فرمایا:۔

اَذْهَبْتُمْ طَيِّبٰتِكُمْ فِيْ حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا ۚ (۴۶/۲۰)

تم اپنی دنیا کی زندگی میں لذتیں حاصل کر چکے اور ان سے متمتع ہو چکے۔

اور اسی طرح کے دوسرے امور جو نص ہیں یا ظاہر ہیں یا ان میں اس معنی کی طرف اشارہ ہے۔ یہیں سے یہ بات لی گئی ہے جو اعمال مادیہ میں پختہ ارادہ کو مقدم سمجھتے ہیں کہ وہ ان اعمال کی طرف یہ قصد رکھتے ہوئے مائل ہوں کہ وہ آخرت میں اپنے اعمال پا لیں گے۔ اس سلسلہ میں احیاء العلوم وغیرہ کا مطالعہ فرمائیے۔

تیسرا مسئلہ

جس بطلان کا اطلاق دوسرے معنی سے ذکر کیا گیا ہے۔ اس کی کئی اقسام ہیں لیکن فعل عادی کی طرف نسبت کی بناء پر۔ کیونکہ عادی فعل — جس میں فرمانبرداری کا قصد نہ ہو — جب بھی کرے گا یا قصد سے ہوگا یا قصد کے بغیر۔ اور مفعول جو قصداً کیا گیا ہو اس میں یا تو محض خواہش نفسانی کا قصد ہوگا اور شارع کے قصد کی مخالفت یا موافقت کا خیال تک نہ ہوگا، یا موافقت کے خیال سے کرے گا۔ یا مخالفت کے خیال سے چھوڑ دے گا، یا اختیاری طور پر کرے گا یا پھر اضطراراً کرے گا۔ تو یہ چار قسمیں ہوئیں:-

پہلی قسم یہ کہ وہ بغیر قصد کے کرے۔ جیسے غافل یا سوئے ہوئے آدمی کا فعل۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ ایسے فعل کا تعلق نہ حکم کے اقتضاء سے ہوتا ہے اور نہ تخییر کے اقتضاء سے۔ لہٰذا اس میں نہ کچھ ثواب ہے اور نہ عذاب۔ کیونکہ آخرت میں جزاء تو ایسے اعمال پر مترتب ہوتی ہے جو تکلیف کے تحت داخل ہوں اور جو عمل تکلیفی حکم سے متعلق ہی نہ ہو۔ اس پر اس کا ثمرہ بھی مترتب نہیں ہوتا۔

دوسری قسم یہ ہے کہ وہ محض اپنی غرض پوری کرنے کے قصد سے کرے۔ اس پر بھی پہلی قسم کی طرح اس کے لئے کوئی ثواب نہیں۔ خواہ یہ تکلیفی حکم سے متعلق ہو یا وہ فعل واجبی طور پر واقع ہوا ہو۔ جیسے قرضوں کی ادائیگی یا امانتوں کی واپسی یا اولاد پر خرچ کرنا اور ایسے ہی دوسرے امور۔ اسی قسم میں وہ عمل بھی شامل ہے جو منہی عنہ تو ہو مگر اسے ترک صرف طبعی تقاضا کے تحت کیا گیا ہو۔ کیونکہ اعمال تو نیتوں پر ہیں۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے[1]

فمن کانت ھجرتہ الی اللہ و رسولہ فھجرتہ الی اللہ و رسولہ ومن کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا او الی	جس شخص کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہے تو واقعی اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہے اور جس کی ہجرت حصول دنیا

---

[1] اس حدیث کا پہلا حصہ یوں ہے ۔
انما الاعمال بالنیات و انما لکل امرئ ما نوی (اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کیلئے وہی کچھ ہوگا جو اسنے نیت کی تھی۔ ترغیب میں کہا ہے کہ اسے شیخین، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا۔

امرأۃ ینکحھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ۔ ط

کیلئے ہو یا کسی عورت کی طرف جس سے وہ نکاح کرے۔ تو اس کی ہجرت اسی طرف ہو گی جس طرف اس نے ہجرت کی۔

اور شریعت میں اس حدیث کا معنی متفق علیہ اور یقینی ہے۔ تو یہ قسم اور اس سے پہلی بھی دوسرے اطلاق کے مطابق باطل ہے۔

تیسری قسم یہ کہ وہ کام کرے تو اضطراراً مگر موافقت کا شعور رکھتے ہوئے کرے۔ جیسا کہ کسی اجنبی عورت سے لذت حاصل کرنے کا قصد کرنے والا۔ اور جب یہ چیز زنا کی ممانعت یا اس عورت کے اہل کی رکاوٹ کی بنا پر اس کے لئے ممکن نہ ہو تو اس سے نکاح کرے تاکہ اس سے وہ چیز حاصل ہو جس کا اس نے قصد کیا ہے تو یہ بھی دوسرے اطلاق کی طرح باطل ہے کیونکہ وہ تو محض اضطراراً موافقت کے حکم کی طرف لوٹتا ہے۔ وہ بھی اس حیثیت سے کہ اس کی غرض پوری ہو نہ کہ شرعی اباحت کی بنا پر اگرچہ یہ پہلے اطلاق کی رو سے باطل نہیں۔ جیسے زکوٰۃ[1] جو جبراً وصول کی جائے کیونکہ وہ پہلے اطلاق کے لحاظ سے درست ہے جب کہ وہ قضاء کو ساقط کرنے والی ذمہ داری سے بری کرنے والی ہے اور اس دوسرے اطلاق کے لحاظ سے باطل ہے۔ اسی طرح اس شخص کا حال ہے جو دنیا میں سزا کے ڈر سے یا لوگوں سے حیا کی وجہ سے محرمات کو ترک کرتا ہے۔ اور دوسرے اس سے ملتے جلتے امور نہیں اسی لئے حدود صرف کفارے[2] ہیں۔ شارع علیہ السلام نے اس صورت میں ان پر مترتب ہونیوالے

---

[1] مصنف نے کہا ہے ومثل ذلك۔ کیونکہ وہ اسے مناسبت کے لحاظ سے فائدہ کے لئے لایا ہے، ورنہ یہ مسئلہ کا موضوع نہیں۔ کیونکہ زکوٰۃ عبادات سے ہے۔

[2] حدود کا قائم کرنا مسبب کے تکلیفی حکم سے ہے جو محدود علیہ (مجرم) کے فعل کے ساتھ وضعی حکم ہے۔ اور اس کی نسبت امام سے ہے۔ اگر اسے اس شخص سے منسوب کیا جائے جس پر حد قائم کی گئی ہے تو اس وقت حکم اس کی طرف متوجہ نہ ہوگا۔ اور نہ یہ انتظار کیا جائے گا کہ حد کے قائم کرنے میں اس کی نیت ہو۔ کیونکہ حد کو قائم کرنا مجرم کا فعل نہیں۔

مگر اس میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ اگر مجرم خود اسے طلب کرے۔ جیسا کہ ماعز رضی اللہ عنہ اور غامدیہ اور جہینیہ عورت نے زنا سے پاکیزگی کی خاطر حد لگانے کا مطالبہ کیا جو رجم سے پورا ہوا۔ اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت نعمان[؟] کو، جب انہوں نے اس کو گالی دی۔ فرمایا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ثواب کی کوئی خبر نہیں دی۔ اور اس کی اصل یہ ہے کہ اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔

چوتھی قسم یہ ہے کہ وہ یہ کام اپنے اختیار سے اور موافقت کا شعور رکھتے ہوئے کرے۔ جیسے مباح کا فاعل جو یہ جانتا ہے کہ یہ مباح ہے۔ حتیٰ کہ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اگر یہ کام مباح نہ ہوتا تو وہ اسے نہ کرتا۔ اس قسم میں صرف مباح امور کے متعلق ہی سوچا جا سکتا ہے۔ رہے امور بہ کام جنہیں وہ بجاآوری کے قصد سے کرتا، یا منہی عنہ کام جنہیں وہ چھوڑتا بھی اس قصد سے ہے تو وہ دو اعتباروں سے درست ہیں جیسے وہ مامور بہ کام کو مخالفت کے قصد سے چھوڑ دے یا منہی عنہ کام کو اسی قصد سے کرے تو وہ ہر دو اعتبار سے باطل ہے۔ دیکھنا تو صرف یہ ہے کہ شارع نے تخیر کے معاملہ میں کس حیثیت سے مباح کے کرنے یا اسے چھوڑنے کا حکم دیا ہے۔ تو اس نے فعل اور ترک میں سے کوئی ایک سمت اختیار کی تو محض اپنے خدا کے لئے کی۔ اب اس سوچ میں تین وجوہ کا احتمال ہوگا۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ وہ پہلے اعتبار کے مطابق صحیح اور دوسرے کے مطابق باطل ہو۔ اور یہ وہی ہے جو پہلے بیان شدہ اصل پر جاری ہے۔ مباح کے تصور میں نظر نفس مباح کی طرف ہوتی ہے نہ کہ اس چیز کی طرف جو اسے مستلزم ہو۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) فعلا یا خالد فقد تابت توبۃ خالد! یہ کیا بات ہوئی! اس عورت نے تو ایسی توبہ کی ہے کہ اگر چونگی
لو تابھا صاحب مکس لغفر لہ ط وصول کرنیوالا بھی ایسی توبہ کرے تو وہ معاف کر دیا جائے۔
اور جب جہنیہ عورت پر آپؐ نماز جنازہ پڑھانے لگے۔ تو حضرت عمرؓ نے آپؐ سے عرض کی: آپ ایسی عورت پر نماز پڑھاتے ہیں جس نے زنا کیا؟ تو آپؐ نے فرمایا۔
لقد تابت توبۃ لو قسمت علی سبعین اس عورت نے ایسی توبہ کی ہے کہ اگر مدینہ کے ستر آدمیوں پر تقسیم کی جائے
من اھل المدینۃ لوسعتھم۔ وھل تو ان سب (کی مغفرت) کیلئے کافی ہو۔ کیا تم کسی کو اس سے افضل پاتے
وجدت افضل من ان جادت بنفسھا للہ عزوجل ط ہو۔ جس نے اللہ عزوجل کے لئے اپنی جان دیدی۔
اور یہ تو ظاہر ہے کہ اس پر مغفرت صرف اسی وجہ سے مترتب ہوئی جیسا کہ حدیث میں وارد ہے کہ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے اللہ کے لئے اپنی جان دیدی۔ کہا جا سکتا ہے کہ حد کی اقامت میں، جو کہ غیر کا فعل ہے۔ مجرم کی طلب نہ ہو اس میں کفارہ ہی ہوتا ہے ثواب وغیرہ نہیں ہوتا۔ رہی مجرم کے مطالبہ کی بات جیسا کہ ان واقعات کا ماحصل ہے تو یہ ایک دوسرا مستقل عمل ہے۔ ایسے شخص کیلئے فضیلت بھی ہے اور اس کی نیت بھی۔ جیسا کہ آپؐ کا ارشاد ان جادت بنفسھا للہ۔ (کہ اس عورت نے اللہ کے لئے جان دے دی) اور یہ ایک بہت بڑا دینی عمل ہے جو اسے ثواب سے محروم نہیں کرتا۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ساتھ ہر دو اعتبار سے صحیح ہو۔ اس کی بنا اپنے حظ کے حصول میں اس کا وہ انتخاب ہوتا ہے جس کی اسے اجازت دی گئی ہو۔ نہ کہ وہ جس کی اجازت نہ دی گئی ہو۔ اور اس پر اپنی بیوی سے مجامعت پر اجر کی حدیث[1] میں تنبیہہ کی گئی ہے۔ صحابہ نے کہا۔ کیا وہ اپنی شہوت پوری کرے۔ پھر اسے اجر بھی ملےگا؟ تو آپ نے فرمایا۔ "بھلا دیکھو اگر وہ اس کے لئے حرام میں جا پڑتا تو!" اور یہ بات اس کتاب کے کتاب المقاصد میں تفصیل سے مذکور ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ساتھ ہر دو اعتبار سے صحیح ہو۔ ایسے مباح میں جس میں کل کے ساتھ فعل ہی مطلوب ہو اور پہلے اعتبار کے مطابق صحیح اور دوسرے کے مطابق باطل ہو —— ایسے مباح میں جس میں کل کے ساتھ ترک مطلوب ہو۔ اور یہ وہی ہے جو احکام کی ہر دو اقسام میں سے پہلی قسم میں بیان کردہ اصل پر جاری ہے لیکن اس کے ساتھ جو اس سے پہلے ہے وہ باعتبار مباح فعل کی حقیقت سے خارج امر کے ہے۔ اور پہلی صورت میں نظر نفس مباح پر ہوتی ہے۔

فصل

اور جو کچھ دوسرے اعتبار کے لحاظ سے صحت کے اطلاق کے متعلق ذکر ہوا ہے وہ یا تو عبادت ہو گا یا عادت۔ اگر وہ عبادت ہے تو مجموعی لحاظ سے اس کی کوئی تقسیم نہیں۔ اور اگر وہ عادت ہے تو یا تو اس میں فرمانبرداری کے قصد کے ساتھ حظ کا قصد بھی شامل ہو گا یا نہ ہو گا۔ اور پہلی صورت میں یا تو حظ غالب ہو گا یا مغلوب ہو گا پس یہ تین قسمیں ہوئیں۔ پہلی یہ کہ اس میں حظ شامل نہ ہو، اس کی صحت میں کوئی اشکال نہیں۔ اور دوسری[2] بھی ایسے ہی ہے۔ کیونکہ اس میں مکلف کے لئے جو چیز غالب ہے وہ حکم ہے اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے وہ نظر انداز شدہ کے حکم میں ہو گا۔ اور تیسری

---

[1] اسے مسلم نے ان الفاظ سے روایت کیا:۔

أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر

ہم میں کوئی شخص اپنی شہوت کو آتا ہے تو بھی اس کے لئے اجر ہے؟ آپ نے فرمایا بھلا دیکھو۔ اگر وہ حرام میں جا پڑتا تو اس پر گناہ نہ ہوتا؟ اسی طرح اگر اس نے حلال طریقہ اختیار کیا ہے تو اس کے لئے اجر ہو گا۔

[2] اور وہ ایسی صورت ہے جس میں حظ کا قصد مغلوب ہو۔ اور اگر صورت برعکس ہو تو حکم بھی برعکس ہو گا۔

ہیں دو باتوں کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ وہ بھی دوسرے اعتبار کے مطابق صحیح ہو اور مغلوب پہلو کے لئے عامل ہو اور یہ اعتبار کر لیا جائے کہ خط عادیات کو، بخلاف عبادیات کے، مجروح نہیں بناتا۔ اور دوسرے یہ کہ وہ دوسرے کو چھوڑ کر صرف پہلے اعتبار کے لحاظ سے صحیح ہو اور غلبہ کے حکم کے لئے عامل ہو اور اس تقسیم کی وضاحت اور اس پر دلیل اس کتاب کی کتاب المقاصد میں مذکور ہے۔ اور سب تعریف تو اللہ ہی کے لئے ہے۔

○

النوع الخامس

پانچویں قسم

عزیمتوں اور رخصتوں کا بیان اور اس میں چند مسائل قابل غور ہیں

پہلا مسئلہ

عزیمت[1] ابتدائی کلی احکام سے مشروع ہے۔ اس کے کلی ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ نہ تو وہ مکلفین کے مکلف ہونے کی حیثیت سے صرف بعض مکلفین سے مختص ہو اور نہ ہی بعض مخصوص احوال سے مختص ہو۔ جیسے مثال کے طور پر نماز کہ وہ علی الاطلاق اور علی العموم ہر شخص کے لیے اور ہر حال میں مشروع ہے۔ یہی صورت روزہ، زکوٰۃ، حج اور جہاد کی بھی ہے اور تمام شعائر اسلام میں سے ہر ایک ایک کلی ہے۔ اور ان میں وہ امور بھی داخل ہو جاتے ہیں جو اصل کے لحاظ سے کسی مصلحت پر مبنی سبب کے لیے مشروع کیے گئے ہیں۔ جیسے وہ مشروعات جن سے دنیا و آخرت کے مصالح کے قیام میں مدد ملتی ہے۔ وہ مشروعات بیع سے متعلق ہوں یا اجارہ سے یا لین دین کے عقود سے۔ یہی صورت گناہوں کے احکام اور قصاص اور تاوان کی ہے۔ مختصراً یہ تمام امور کلیات شریعت ہیں۔ اور ان کے ابتداءً مشروع ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ ان سے شارع کا قصد اس حکم کے آغاز سے بندوں پر تکلیفی[2] احکام کی نشوونما کرنا ہے۔ گویا اس سے پہلے کوئی حکم شرعی نہ تھا۔ اور اگر تھا تو وہ اس پچھلے حکم سے منسوخ

---

[1] محققین یہ کہتے ہیں کہ عزیمت کا اطلاق صرف ایسے امور میں ہوتا ہے جہاں ان کے مقابلہ میں رخصت موجود ہو۔ اور جس کام میں رخصت نہ ہو تو وہاں عزیمت کا اطلاق بھی نہیں ہوگا اور اگر یہ حکم ابتدائی کلی کے طور پر ہو تو عزیمت کی تعریف اسکو شامل تو ہو جاتی ہے۔ لیکن محققین کی رائے کے خلاف ہے۔ [2] یہ اس کے منافی نہیں ہے۔ اور جو مصنف نے آٹھویں مسئلہ میں یہ ذکر کیا ہے کہ رخصت کا حکم اباحت (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ہوگیا۔ اور یہ پھلا حکم ہی ابتدائی حکم کی طرح ہوگیا۔ تاکہ ان عام کلیات سے مصالح کے لیے راہ ہموار ہو۔

اور وہ کلیات جو سبب پر وارد ہونے والی ہیں وہ بھی اس سے خارج نہیں۔ کیونکہ اسباب کبھی تو اس سے پہلے مفقود ہوتے ہیں۔ پھر جب پائے جائیں تو احکام پورے ہوتے ہیں جیسا کہ ارشاد باری ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا (۲/۱۰۴)	اے ایمان والو! رٰعنا نہ کہا کرو

نیز فرمایا۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ (۶/۱۰۸)	اور جن لوگوں کو یہ مشرک خدا کے سوا پکارتے ہیں۔ انہیں گالی نہ دینا۔

اور فرمایا:۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ (۲/۱۹۸)	تم پر کچھ گناہ نہیں اگر تم (حج کے دنوں میں بذریعہ تجارت) اپنے پروردگار سے روزی طلب کرو۔

نیز فرمایا:۔

عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ (۲/۱۸۷)	اللہ کو معلوم ہے کہ تم (اپنی بیویوں کے پاس جانے سے) اپنے حق میں خیانت کرتے تھے۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:۔

فَمَن تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (۲/۲۰۳)	تو جو کوئی جلدی کرے (اور) دو ہی دن میں (چل دے) اس پر بھی کچھ گناہ نہیں اور جو بعد تک ٹھہرا رہے اس پر بھی کچھ گناہ نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کا ہوتا ہے۔ اور مصنف نے عزیمت اور رخصت کو وضعی احکام بنایا ہے۔ مثال کے طور پر نماز اور روزہ تکلیفی حکم سے متعلق ہے اور وہ مثال کے طور پر ان کا واجب ہونا ہے اور حکم وضعی ان دونوں کا عزیمت اور رخصت ہونا ہے۔ اس نے تحریر الاصول میں کہا ہے۔ رخصتوں کے بارے میں شارع کے دو حکم ہیں: ان کا واجب یا مندوب یا مباح ہونا اور یہ تکلیفی احکام ہیں۔ اور مکلف کے حق میں کسی اچانک آپڑنے والے عذر کے سبب بس اسی مناسبت سے حکم میں تخفیف ہونا جبکہ اصل پر دلیل قائم ہو تو یہ وضعی احکام ہیں۔ زانی کے لیے کوڑے لگانے کا وجوب ایک لحاظ سے وجوب چاہنے کے احکام سے ہے اور زنا کا مسبب ہونے کے لحاظ وضعی احکام سے ہے۔ ابہری بھی اسی طرف گئے ہیں۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

لہ شاید اصل عبارت اس طرح ہے فاتدحکم کلی تشرع ابتداءً اور لفظ حکما کے لیے کوئی داعیہ نہیں۔ کیونکہ ان تمام مثالوں میں ابتداء حقیقی ہے ماسوائے اس آیت کے عَلِمَ اللّٰہُ اَنَّکُمْ کیونکہ یہ ناسخ کی قسم (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

اور جو بھی ایسے احکام ہیں تو وہ ایسے احکام کی تمہید ہیں جو حسبِ ضرورت یکے بعد دیگرے وارد ہوتے رہے ہے ان سب میں عزیمت کا نام شامل ہے کیونکہ وہ حکم کے لحاظ سے شرعی ابتدائی ہے۔ جیساکہ مستثنیات اور باقی تمام مخصوصات عمومات سے ابتدائی کلیات ہیں۔ جیساکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ۔

اور تمہارے لیے یہ جائز نہیں کہ جو مہر تم اپنی بیویوں کو دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لے لو۔ ہاں اگر زن و شوہر کو خوف ہو کہ وہ خدا کی حدود قائم نہ رکھ سکیں گے۔

نیز فرمایا:۔

وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ۔ (۱۹)

اور اپنی بیویوں کو اس خیال سے نہ روکنا کہ جو کچھ تم نے ان کو دیا ہے اس میں سے کچھ لے لو۔ ہاں اگر وہ کھلے طور پر بدکاری کی مرتکب ہوں۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:۔

اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (۹/۵)

اور مشرکوں سے جنگ کرو۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں اور بچوں[1] کے قتل سے منع کیا۔ یہ اور ایسے ہی دوسرے امور عزیمتیں ہیں کیونکہ وہ ابتدائی کلیات کے احکام کی طرف راجع ہیں۔

اور رخصت وہ ہے جو کسی سخت عذر کے لیے مشروع کی گئی ہو، مانع کے تقاضا کے مطابق کلی کی اصل سے مستثنا ہو اور اس میں ضرورت کے مقامات کے مطابق ان میں اختصار کیا گیا ہو۔ گویا اس کا عذر کی بنا پر مشروع ہونا وہ خاصہ[2] ہے جس کا علمائے اصول نے ذکر کر دیا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) سے ہے اور یہ حکم کے لحاظ سے ابتدائی ہے۔ جیساکہ پہلے گزر چکا۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] تیسیر میں ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے وہ کہتے ہیں:۔

وجدت امراۃ مقتولۃ فی بعض مغازی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنھی عن قتل النساء والصبیان

میں نے کسی غزوہ میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں ہوا ایک مقتولہ عورت کو دیکھا تو آپ نے عورتوں اور بچوں کے قتل سے منع فرمایا۔

اسے نسائی کے سوا چھیوں نے نکالا۔

[2] مصنف کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ علمائے اصولیین پر [illegible] ہیں۔ کیونکہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

اور اس عذر کا شاقہ ہونا کیونکہ عذر کبھی تو محض حاجت ہوتا ہے جس میں مشقت نہیں ہوتی۔ اسے رخصت کا نام نہیں دیا جاتا۔ مثال کے طور پر قراض (مضاربت) کا مشروع ہونا۔ کیونکہ وہ دراصل عذر کے لیے ہی ہے اور وہ عذر صاحب مال کا سفر کرنے سے عاجز ہونا ہے۔ مگر یہ مضاربت بغیر عذر اور بغیر عجز کے بھی جائز ہے۔ یہی صورت مساقات، قرض اور سلم کی ہے تو ان سب کا نام رخصت نہ ہونا چاہیے اگرچہ یہ ممنوع اصل سے مستثنیٰ ہیں۔ وہ تو صرف ایسی صورتوں میں حاجی کلیات کے تحت داخل ہوتی ہیں۔ اور علماء کے ہاں حاجیات کو رخصت کا نام نہیں دیا جاتا۔ اور کبھی عذر کسی تکمیلی اصل کی طرف راجع ہوتا ہے، اس صورت میں اس کا نام رخصت نہیں ہوتا اور یہ اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص کھڑا ہو کر نماز ادا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا یا مشکل سے کھڑا ہوتا ہے تو اس کے لیے بیٹھ کر نماز ادا کرنا مشروع ہے۔ اگرچہ یہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن میں خلل ڈالنے والی بات ہے۔ لیکن مشقت کی وجہ سے وہ مستثنیٰ ہے لہٰذا اس پر قیام ضروری نہیں۔ گویا یہ مسلمہ رخصت ہے۔ پھر اگر رخصت حاصل کرنے والا امام ہو تو حدیث میں آیا ہے۔

انما جعل الامام لیؤتم بہ۔ ثم قال۔ وان صلی جالسا فصلوا جلوسا اجمعون[1] — امام اس لیے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے۔ پھر فرمایا: اگر وہ بیٹھ کر نماز پڑھے تو تم سب بھی بیٹھ کر نماز پڑھو۔

گویا صحابہ کا بیٹھ کر نماز ادا کرنا عذر کی وجہ سے ہوا۔ اِلّا یہ کہ وہ عذر ان کے حق میں مشقت نہ تھا۔ بلکہ یہ امام کی موافقت کی طلب اور اس سے عدم مخالفت کی وجہ سے تھا۔ لہٰذا ایسی صورت کو رخصت کا نام نہیں دیا جاتا۔ اگرچہ وہ عذر کے لیے مستثنیٰ ہو۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ان کی تعریف غیر مانع ہے اور اگر مصنف شاقہ کا لفظ نہ بڑھاتا تو تعریف میں خلل واقع ہو جاتا اور وہ رخصت قراض، اور جو کچھ اس کے ساتھ ہے، میں داخل ہو جاتی۔ لیکن واقع یہ ہے کہ علماء نے اس خاصہ پر اکتفا نہیں کیا۔ بلکہ انہوں نے کہا ہے کہ ما شرع لعذر مع قیام الدلیل المحرم لولا العذر (جو عذر کے لیے مشروع کیا گیا جبکہ اس کے ساتھ حرام کرنے والی دلیل بھی قائم ہو خواہ عذر نہ ہو) مخفی نہ رہے کہ یہ خاصہ جس کا علماء نے ذکر کیا ہے رخصت میں داخل ہوتے وقت قراض اور جو کچھ اس کے ساتھ ہے، میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہنے دیتا۔ کیونکہ حرام کرنے والی دلیل کے قائم ہونے کے معنی معمول بہ کا باقی رہنا ہے۔ اگرچہ عذر نہ ہو اور نہ ہی قراض اور جو کچھ اس کے ساتھ ہے، میں سے کوئی چیز ہو۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] اسے تیسیر میں ترمذی کے سوا پانچوں سے ان الفاظ سے نکالا:۔

واذا صلی قاعدا فصلوا قعودا — اور جب امام کھڑے ہو کر نماز پڑھائے تو تم بھی سب کھڑے

(باقی بر صفحہ آئندہ)

عذر کی بنا پر رخصت کے اصلِ کلّی سے مستثنیٰ ہونے سے آپ پر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ابتداءً رخصت مشروع نہیں تھی۔ اسی وجہ سے کلیات کے حکم میں نہیں۔ اگرچہ اسے ایسے حوادث پیش آجاتے ہیں۔ تو جب ہم مسافر کے لیے قصر اور فطر جائز قرار دیتے ہیں تو صرف اس لیے یہ رخصت نماز اور روزہ کے احکام کی پائیداری کے بعد واقع ہوئی۔ اگرچہ روزہ کی آیات ایک ہی دفعہ نازل ہوئیں۔ پھر اس کے بعد دوسرے موقعہ پر مستثنیٰ منہ (اصل کلی) سے مستثنیٰ کا مجملاً حکم برقرار ہوا۔ ایسے ہی جیسے اللہ تعالیٰ کے قول فَمَنِ اضْطُرَّ کے مطابق لاچار آدمی کے لیے مردار کھانے کی رخصت ہے۔

اور حاجت کے موقع پر رخصت کا مقتصر ہونا بھی رخصتوں کے خواص میں سے ایک خاصیت ہے۔ جس کے بغیر چارہ نہیں[1]۔ اور وہ مشروع کُلّی حاجیات اور مشروع رخصتوں کے درمیان حدِ فاصل ہے۔ کیونکہ رخصتوں کا مشروع ہونا ایک ایسی جزئی ہے جس میں حاجت کے موقع پر کلی کر لی جاتی ہے۔ کیونکہ نمازی کا سفر جب ختم ہو جاتا ہے تو اس پر نماز پوری ادا کرنے اور روزہ رکھنے کی اصل کی طرف لوٹنا واجب ہو جاتا ہے۔ اور مریض جب نماز میں کھڑا ہونے کے قابل ہو تو بیٹھ کر نہیں پڑھ سکتا۔ اور جب اسے پانی کو پا لینے پر قدرت حاصل ہو تو وہ تیمم نہیں کر سکتا۔ باقی تمام رخصتوں کا بھی یہی حال ہے۔ بخلاف قرض، قراض اور مساقات (کھیتوں یا باغات کو پانی پلانے کے عوض بٹائی کا حصہ لینا) اور ان سے ملتی جلتی دوسری رخصتوں کے کیونکہ وہ دراصل اس اصطلاح میں رخصتیں ہیں ہی نہیں۔ کیونکہ وہ عذر زائل ہو جانے کے بعد بھی مشروع ہیں۔ اگر کسی شخص کو مضاربت کی ضرورت نہ ہو تو بھی مضاربت کرنا اس کے لیے جائز ہے۔ اور اسے اپنے باغ کو پانی پلوانا بھی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اجمعون ۔ ــــــــــ ہو کر نماز پڑھو۔

[2] یہی وہ تکمیلی اصل ہے۔ امام کا بیٹھ کر نماز پڑھنا تو رخصت ہے۔ اور مقتدیوں کے لیے اس کی موافقت رخصت نہیں ہے۔

(حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حکم رخصت پر متفرع ہے جو اس کے لیے لازم ہے۔ اور اس کی تفریع اس پر موقوف نہیں۔ کیونکہ وہ اس سے پہلے قیود کے ساتھ پوری ہو چکی ہے۔ مصنف نے جس دلیل کے ساتھ قرض دمامعہ کو نکالا ہے وہ وہی دلیل ہے جسے اس نے مشقت کی قید کو نکالا ہے۔ اگر اس کی مراد یہ ہے کہ تعریف میں اس کے بغیر چارہ نہیں تو یہ غیر واضح ہے اور اگر اس کی مراد یہ ہو کہ وہ رخصت کے لیے ضروری صفت اور برقرار رہنے والا حکم ہے تو یہ ظاہر ہے۔ اس کی تعریف کا یہی مفہوم ہے جس کے ساتھ اس نے مشقت والے عذر کے لیے مشروع کیا ہے۔ کیونکہ حاجت کا مقام ہی عذر شاق ہے۔ پھر جب یہ عذر دور ہو جائے تو رخصت کا محل نہیں رہتا۔ لہٰذا اس وقت رخصت پر عمل کرنا آسان نہیں رہتا۔

جائز ہے۔ اگرچہ وہ خود بھی اپنے اس عمل پر اور مزدور رکھنے پر قادر ہو۔ وہ اپنے مال کو حصہ پر بھی دے سکتا ہے اگرچہ وہ بھی اس کی تجارت یا اس کے لیے ملازم رکھنے پر قادر ہو یہی صورت باقی ملتے جلتے امور میں ہے۔ ماحصل یہ ہے کہ عزیمت اپنی ابتدائی کلی کی اصل کی طرف لوٹتی ہے جبکہ رخصت اس جزئی کی طرف لوٹتی ہے جو اس کلی کی اصل سے مستثنیٰ ہو۔

فصل

اور کبھی رخصت کلی کی اصل کے اس استثناء پر چلتی ہے جو مطلقاً منع کا تقاضا کرتا ہے اور اس میں کسی مشقت والے عذر کا بھی اعتبار نہیں ہوتا۔ پھر اس میں قرض اور قراض اور مساقات داخل ہوتے ہیں۔ اور مسئلہ مصراۃ (جانور کا دودھ روک کر اسے بیچنا) میں کھانے کا ایک صاع بھی لوٹانا پڑتا ہے۔ اور بیع العریہ میں کھجوروں کا اندازہ لگانا اور عاقلہ پر دیت لگانا اور اس سے ملتے جلتے امور۔ اور اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے:۔

نھی عن بیع مالیس عندك[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع سے منع کیا ہے جو تیرے پاس موجود نہیں۔

وارخص فی السلم۔

اور آپ نے بیع سلم کی رخصت دی ہے۔

اور ایسے سب مسائل کا دارومدار حاجیات کی اصل پر ہے۔ جو رخصت کے ساتھ اس اصل کے پہلے معنوں میں شریک ہو گئی۔ تو نام رکھنے میں اسی کا حکم چلتا ہے۔ جیسے کہ اصل ممنوع سے استثناء میں اس کا حکم چلتا ہے۔ یہاں اس میں وہ مسئلہ بھی داخل ہو جاتا ہے جو معذور امام کی صورت میں مقتدیوں کے بیٹھ کر نماز ادا کر لے کی نسبت پہلے گزر چکا ہے۔ اسی طرح امام کے ساتھ نماز خوف بھی مشروع ہے۔ لیکن یہ دونوں مسئلے تکمیلات[2] کی اصل سے

---

[1] حدیث کے ایک ٹکڑے کی طرف مصنف اشارہ کر رہا ہے جسے تیسیر میں اصحاب سنن سے نکالا اور اسے ترمذی نے صحیح کہا اور اس کے الفاظ یہ ہیں:۔

لا یحل سلف وبیع، ولا شرطان فی بیع، ولا ربح مالم یضمن، ولا بیع مالیس عندك۔

سلف اور بیع جائز نہیں اور نہ ہی ایک بیع میں دو شرطیں جائز ہیں اس چیز کا نفع جائز نہیں جس کا وہ ضامن نہیں۔ اور نہ اس چیز کی بیع جو تیرے پاس نہیں۔

[2] یعنی تحسینیات کے لیے تکمیلات۔ کیونکہ جماعت علی العموم تحسینیات کے اصل سے ہے اور بیٹھنے میں (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

کشید شدہ ہیں نہ کہ حاجیات کی اصل سے۔ لہٰذا ان پر لفظ رخصت کا ہی اطلاق ہوتا ہے جب یہ اس کیساتھ ایک اصل میں جمع نہ ہوں۔ جیساکہ اس وقت بھی لفظ[1] رخصت کا اطلاق ہوتا ہے جبکہ وہ ضروریات کی اصل سے کشیدہ ہو، جیسے وہ نمازی جو کھڑا ہونے کی قدرت نہیں رکھتا۔ لہٰذا اس کے حق میں یہ رخصت اضطراری ہے حاجی نہیں۔ حاجی تو صرف اس صورت میں ہوگی جب کہ وہ کھڑا ہونے کی قدرت تو رکھتا ہو لیکن اس میں اسے مشقت سے دوچار ہونا پڑے یا مشقت کی وجہ سے حاجی ہوگی۔ اور یہ سب کچھ ظاہر ہے۔

فصل

اور رخصت کے لفظ کا اطلاق کبھی ایسی بات پر بھی ہوتا ہے جو اعمال شاقہ اور سخت تکلیف کی قبیل سے ہو اور وہ اس امت سے اُٹھالی گئی ہے جس پر اللہ تعالیٰ کا درج ذیل ارشاد دلالت کر رہا ہے۔

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا (۲/۲۸۶)	اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈال جیسا تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔

نیز ارشاد باری ہے:۔

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ۔ (۷/۱۵۷)	اور یہ پیغمبر (محمدؐ) ان پر سے ان کے بوجھ اتارتا ہے اور وہ طوق بھی جو ان پر پڑے ہوئے ہیں۔

کیونکہ لغوی لحاظ سے رخصت کے معنی نرمی کے ہیں۔ اور جو بعض احادیث میں آیا[2] ہے وہ اسی پر محمول ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) امام کی موافقت اسے پورا کرنے والی ہے جیسے کہ لشکر کو دو حصوں میں تقسیم کرنا بھی اس چیز کی تکمیل ہے کہ وہ دونوں امام کے ساتھ نماز ادا کرسکیں اور ان دونوں مسئلوں میں کوئی خاص مشقت نہیں کہ انہیں رخصت کے پہلے معنی سے منسلک کیا جائے

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] یعنی پہلے اطلاق کے بغیر۔ یعنی اس طرح کا مسئلہ کسی دوسرے حکم سے متعلق نہیں کہ اسے عزیمت کا نام دیا جائے۔ بلکہ اس کا بیٹھ کر نماز پڑھنا ہی عزیمت ہے۔ پہلے اطلاق کے مطابق رخصت صرف حاجیات کی اصل میں ہوتی ہے دوسری اصل سے نہیں۔ تو جو تحسینیات یا ضروریات سے ہوگی اس پر پہلے معنی کے مطابق رخصت کا اطلاق نہ ہوگا۔ اگرچہ اس معنی کے لحاظ سے جو اس فصل میں ہے، اس پر رخصت کا اطلاق ہوتا ہے۔

[2] تیسیر میں بخاری اور مسلم سے روایت کیا کہ جب آپ کوئی کام کرتے تو اسیں رخصت پر عمل کرتے۔ کچھ لوگوں نے رخصت سے محفوظ رہنا چاہا۔ جب آپؐ کو یہ بات پہنچی تو آپ نے خطبہ دیا۔ اللہ کی تعریف اور اپنے آپ پر ثنا کے بعد فرمایا:۔

مابال اقوام یتنزھون عن الشیء	ان لوگوں کا کیا حال ہے جو اس چیز سے دور رہتے ہیں

(باقی حاشیہ بر صفحہ آئندہ)

انه عليه الصلوٰة والسلام صنع شيئًا ترخّص فيه ۔

کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی کام کرتے تو اس میں رخصت پر عمل کرتے ۔

اور ممکن ہے کہ ایک دوسری حدیث[1] کا معنی اسی طرف لوٹتا ہو :-

اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ اَنْ تُؤْتٰى رُخَصُهٗ كَمَا يُحِبُّ اَنْ تُؤْتٰى عَزَآئِمُهٗ ۔

اللہ تعالیٰ اپنی رخصتوں پر عمل کو بھی ایسے ہی پسند کرتا ہے جیسے اپنی عزیمتوں پر عمل کو ۔

اور اس کی تفصیل انشاء اللہ بعد میں آئے گی ۔ تو جو کچھ اس ملت کے بارے میں فیاضی، مسامحت اور نرمی آئی ہے وہ رخصت ہے اس نسبت سے جو پہلی اُمتوں پر مشقت والی عزیمتیں ڈالی گئی تھیں ۔

فصل

اور رخصت کا اطلاق ایسی مشروع چیزوں پر بھی ہوتا ہے جن میں علی الاطلاق[2] بندوں پر وسعت کا خیال رکھا گیا ہے ۔ ایسی چیزیں بندوں کے حظوظ کے حصول اور ان کی خواہشات کے پورا ہونے کی طرف راجع ہیں ۔ گویا پہلی عزیمت تو وہ ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں خبردار کیا ہے :-

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ (۵۱/۵۶)

میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اس لیے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں ۔

نیز فرمایا :-

وَاْمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا ۖ لَا نَسْئَلُكَ رِزْقًا ؕ (۲۰/۱۳۲)

اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم دے اور خود بھی اس پر ڈٹا جا ہم تجھ سے رزق کا سوال نہیں کرتے ۔

اور اسی طرح کی دوسری آیات جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بندے مجملاً اور مفصلاً ہر لحاظ سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اَصْنَعُهٗ ، فواللّٰه انی لا علمهم باللّٰه واشدهم له خشية ۔

جو میں کرتا ہوں ۔ خدا کی قسم میں ان سب سے زیادہ اللہ کو جاننے والا اور اس سے ڈرنے والا ہوں ۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] ص ۱۲۷ پر گذر چکی ہے ۔

[2] جن قیود سے اور ان اعتباروں سے جن کا پہلے تینوں اطلاقات میں لحاظ رکھا گیا ہے ۔ پس وہ چاروں اطلاقات کو لیے ہوئے ہے ۔ لیکن جو آپ دیکھتے ہیں اس کے مطابق اربابِ احوال (صوفیوں) کے خاص حالات محل نظر ہیں ۔

اللہ تعالیٰ کی ملک ہیں۔ لہٰذا ان کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ اس کی طرف توجہ کریں اور اپنی کوششوں کو اس کی عبادت میں صرف کریں۔ کیونکہ وہ اس کے بندے ہیں اور ان کا اللہ پر کوئی حق نہیں نہ ہی اس پر حجت ہے۔ تو جب وہ انہیں حظ بخشتا ہے جسے وہ وصول کرتے ہیں تو یہ رخصت ہی کی طرح ہے۔ کیونکہ یہ تو معبود کے غیر (یعنی حظ) کی طرف توجہ ہے اور عبودیت کے علاوہ کسی دوسری چیز کا پاس ہے۔

اس لحاظ سے عزیمت ہی احکام کی بجا آوری اور نواہی سے اجتناب ہے جو کہ علی الاطلاق بھی ہے اور عام بھی، خواہ یہ اوامر واجب ہوں یا مستحب اور نواہی خواہ مکروہ ہوں یا حرام۔ اور مباحات میں سے جو چیز ان امور سے[1] غافل کرے اس کا ترک اس کے غیر سے زائد ہے۔ کیونکہ آمر (اللہ تعالیٰ) کے امر کا مقصود یہ ہے کہ بہر حال اس کی بجا آوری ہو۔ اور بندے کی جہت سے قابل لحاظ حظ کے حصول کی اجازت رخصت ہے۔ اس لحاظ سے رخصت میں ہر وہ چیز داخل ہے جس میں مکلف کے لیے تخفیف اور وسعت ہو۔ عزائم بندوں پر اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور رخصتیں بندوں کی مرغوبات ہیں جو اللہ کی مہربانی سے ملی ہیں۔ اسی ترتیب پر مباحات رخصتوں کے ساتھ مشترک ہو جاتے ہیں۔ اس حیثیت سے وہ دونوں ایک ساتھ بندے پر کشادگی[2]، اس سے تنگی کو دور کرنے اور اس کے حظ کو برقرار رکھنے والے بن جاتے ہیں۔ اس نقطہ نظر سے کبھی کبھی مباحات مندوبات سے متعارض ہو جاتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اس کا آخرت[3] میں حظ، اس کے دنیا میں حظ پر ترجیح پا لیتا ہے یا بالفاظ دیگر اس کے پروردگار کا حق اس کے نفس کے حظ پر غالب آجاتا ہے تو وہ مباح کام کو سرے سے ختم ہی کر دیتا ہے بالفاظ دیگر اپنے پروردگار کے حق کو قبول کر لیتا ہے۔ اس طرح اس کا حق اللہ کے حق کے تابع ہو جاتا ہے۔ اور اللہ کا حق ہی مقصود و مقدم ہے۔ بندے پر لازم ہے کہ کوششیں صرف کرے اور پروردگار جو کچھ ارادہ کرتا ہے اسی کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔

---

[1] اس اطلاق اور دوسرے اطلاقات میں یہی فرق کا مقام ہے۔

[2] معروف معنوں میں رخصت کو شامل ہے اور ان معنوں میں بھی جو یہاں مراد ہیں۔ اور مصنف کا قول و رفع حرج عنہ خاص رخصتوں کے مقام پر ہے اور اس کا قول واثباتاً لحقہ یہ اس سے زائد ہے جو وہ پہلے بیان کر چکا ہے اور یہ ایسے مباحات ہیں جو مقام عبودیت سے غافل کر دیتے ہیں۔

[3] یعنی کبھی مندوب مباح پر غالب آتا ہے تو آخرت میں اس کے حظ کو دنیا میں اس کے حظ پر غالب کر دیتا ہے۔ اس حالت میں یہ کہنا درست ہے کہ اس نے تو صرف اپنے پروردگار کے حق کو، جو اس مندوب فعل کے ساتھ مطلوب ہے، اپنے نفس کے حظ پر جو مباح ہے ترجیح دی ہے۔ اور کبھی مباح مندوب پر غالب آتا ہے لیکن اس قصد کے ساتھ کہ اس پر اللہ کا حق ہے الا یہ کہ اس مباح کی کشادگی کے ساتھ اس پر اس کی مہربانی اور اس (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

اصحابِ احوال میں سے اولیاء اسی پہلو کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور ان کے علاوہ دوسروں نے بھی جو احوال سے ترقی کر گئے، اس کا اعتبار کیا ہے۔ اور اسی پر وہ اپنے شاگردوں کی تربیت کرتے ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ عزائم کے ساتھ علم کو قبول کیا جائے اور بطور رخصتوں سے اجتناب کیا جائے۔ حتیٰ کہ ان کا یہ حال ہو گیا کہ انہوں نے حاجیات کی ہر چھوٹی بڑی اصل کو رخصتیں ہی شمار کیا اور ہر اس چیز کو بھی جو بندے کے حظ کی طرف[1] لوٹتی ہو۔ جیسا کہ آپ پر اس پچھلے اطلاق سے ظاہر ہو جائے گا۔ اور جس بات کی طرف علماء گئے ہیں اس کا ثبوت بھی عنقریب اس نوع میں آئے گا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

جب یہ چاروں اطلاقات ثابت ہو گئے تو معلوم ہوا کہ ان میں بعض ایسے ہیں جو بعض لوگوں کے ساتھ خاص ہیں اور کچھ سب لوگوں کے لیے عام ہیں۔ البتہ جو سب لوگوں کے لیے عام ہیں تو یہ پہلا اطلاق ہے۔ پھر اس نوع پر تفریع واقع ہوتی ہے۔ رہا دوسرا اطلاق تو وہ یہاں زیر بحث نہیں کیونکہ اس پر کوئی تفریع ترتیب نہیں پاتی۔ اور جو کچھ اس سے واضح ہوتا ہے وہ اطلاق شرعی ہے۔ تیسرے اطلاق کی بھی یہی صورت ہے۔ رہا چوتھا تو جب وہ کسی قوم سے خاص ہو تو علی الخصوص اس سے تعرض نہیں کیا جاتا۔ اِلّا یہ کہ پہلے اطلاق کی تفریع ہی اس کی تفریع معلوم ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ کسی خاص تفریع کا محتاج نہیں ہوتا۔ بحولِ اللہ تعالیٰ۔

دوسرا مسئلہ

اباحت علی الاطلاق[2] رخصت کے حکم میں ہے اس حیثیت سے کہ وہ ہے ہی رخصت اور اس پر دلیل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) رخصت سے اعراض کرتے اس وقت وہ مباح کو قبول کرنے والا ہوگا۔ اپنے نفس کے حظ کیلئے نہیں بلکہ اس لیے وہ اس کے پروردگار کا حق ہے۔ اگرچہ اس کام کے کرنے میں مباح کی وجہ سے اسے نفس کا حظ بھی حاصل ہوتا ہم وہ تابع ہوگا۔ پہلی صورت میں مباح اٹھ جائے گا اور وہ اپنے عمل سے اسے سرے سے دو ہی کر دے گا اور دوسری صورت میں یہ مباح کا فعل ہوگا۔ لیکن وہ اپنے پروردگار کے حق کے لیے ہوگا نہ کہ اپنے نفس کے حظ کے لیے (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] اور ان میں سے جو کچھ اللہ کے حق کی طرف لوٹتا ہو تو وہ رخصتوں سے نہیں جیسا کہ ہم نے اس طرف اشارہ کر دیا ہے۔

[2] یعنی تفصیل کے بغیر۔ حتیٰ ایسی چیزیں بھی جن میں وجوب یا استحباب کا وہم ہوتا ہے۔

کئی امور ہیں:۔

پہلا۔ اس پر بہت سے نصوص وارد ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد:۔

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ (۲/۱۷۳)

توجو کوئی لاچار ہو جائے اور وہ نہ سرکشی کرنے والا ہو۔ نہ حد سے بڑھنے والا تو اس پر کوئی گناہ نہیں۔

نیز فرمایا:۔

فَمَنِ اضْطُرَّ فِيْ مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔ (۵/۳)

توجو کوئی بھوک کی وجہ سے لاچار ہو جائے اور وہ گناہ کی طرف مائل ہونے والا نہ ہو تو پھر بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

نیز ارشاد باری ہے:۔

وَاِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ۔ (۴/۱۰۱)

اور جب تم سفر کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم نماز میں قصر کر لیا کرو۔

اور فرمایا:۔

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ ؕ (۱۶/۱۰۹)

جو کوئی ایمان لانے کے بعد اللہ سے کفر کرے اِلّا یہ کہ وہ مجبور کر دیا جائے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔۔۔۔ تا آخر

اور اسی طرح کی دوسری نصوص تنگی اور گناہ کے اُٹھ جانے پر دلالت کرتی ہیں۔ خاص کر اللہ کا قول فلا اثم علیہ نیز فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ۔ بھی۔ اور ان تمام مواقع پر کسی ایسے امر کا ارادہ نہیں کیا جو رخصت پر اقدام کا تقاضا کرتا ہو۔ بلکہ وہ تو ایسی چیز لایا جو عزیمت کی اصل چھوڑنے میں متوقع چیز کی نفی کر دے جو کہ گناہ اور گرفت ہے اور وہ اصل کے حق میں بہت سے مباحات کے لیے آیا ہے۔

جیسے ارشاد باری تعالیٰ:۔

---

[1] جو کوئی کفر کرے اس کی سزا پر مشتمل ہے اور وہ سزا اللہ کا غضب اور عذاب عظیم ہے۔ اس سے اس شخص کو مستثنیٰ کر دیا گیا جو مجبور کر دیا جائے مگر اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ یعنی اس پر نہ غضب ہے نہ عذاب یعنی اس پر کوئی گناہ نہیں۔ پس اس کی حالت میں قول کے ساتھ مومن کو رخصت دینا ہی اس سے تنگی اور گناہ کو اُٹھا لینا ہے۔ اور مباح کی بحث میں اباحت کے جو دو معنی گزر چکے ہیں ان میں ایک یہی معنی ہیں۔

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً (۲/۲۳۶)	تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم ایسی عورتوں کو طلاق دو جن سے تم نے صحبت نہ کی ہو یا ان کا حق مہر مقرر نہ کیا ہو۔
لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ (۲/۱۹۸)	تم پر کچھ گناہ نہیں اگر تم اپنے پروردگار کا فضل (رزق) تلاش کرو۔
وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا عَرَّضْتُمْ بِهٖ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ۔ (۲/۲۳۵)	تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم اشارے کنائے میں عورتوں کو نکاح کا پیغام بھیجو۔

ایسی ہی وہ آیات ہیں جو محض گناہ کے اٹھ جانے یا خاص اقدام کے جواز کی صراحت کرتی ہیں

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

وَمَنْ كَانَ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ (۲/۱۸۴)	اور جو کوئی مریض ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرے۔

اور حدیث میں آیا ہے[4]:۔

کنا نسافر مع رسول اللہ صلی اللہ	ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کیا کرتے تھے

---

[1] یعنی مہر کا تاوان نہیں۔ تم سے مہر کا مطالبہ صحبت کی وجہ سے ہے اگرچہ حق مہر مقرر نہ ہو۔ یا حق مہر تو مقرر ہو مگر صحبت نہ ہو۔ اور بھی معنی ہیں جو ظاہر ہیں۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس پر کچھ گناہ کا بوجھ نہیں۔ گویا جب طلاق کی مذمت بڑھ گئی تو علماء نے اسے ناجائز قرار دینے کا قصد کیا۔ پس اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا جناح۔ لیکن یہ معنی جیسا کہ آپ دیکھتے ہیں جب اس پہ باقی بحث کی روشنی میں دیکھا جائے اور مؤلف کا کلام بھی دوسرے معنی پر مبنی ہے۔

[2] جب انہیں حج کے موسم میں تجارت سے تنگی محسوس ہوئی کیونکہ تجارت میں جھگڑا ہو جاتا ہے جس سے انہیں منع کیا گیا ہے تو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو یہ آیت نازل ہوئی۔

[3] یعنی اگر روزہ چھوڑے تو اس پر گنتی ہے لیکن اس آیت میں یہ ذکر نہیں جو جواز اس پر عمل کرنے کے لیے تقاضا کرتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس آیت سے اس مقدار کے ساتھ استدلال کمزور ہے لیکن اس کے بعد والی آیت یرید اللہ بکم الیسر ہے۔ جس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہاری تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔ وہ تم سے مرض اور سفر میں روزہ چھوڑنے کے گناہ کو اٹھانا چاہتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے جس پر مؤلف نے استدلال کیا ہے۔ البتہ صرف افطار کے حکم کے متعلق اس کے وجوب یا حرمت کا ذکر نہ کرنا مطلوب کے لیے مفید نہیں۔ غور فرما لیجئے۔

[4] شوکانی نے نیل الاوطار میں کہا ہے: تیسری حجت جو صحیح مسلم وغیرہ میں ہے:۔

ان الصحابۃ کانوا یسافرون مع رسول	صحابہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تھے

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

علیہ وسلم فمنا المقصرؔ[۱] ومنا المتمم ولا یعیب بعضنا علی بعض۔

تو ہم میں سے کچھ لوگ قصر کیا کرتے تھے اور کچھ پوری نماز پڑھتے تھے اور کوئی کسی دوسرے پر عیب نہ دھرتا تھا۔

اور اس کے شواہد بہت ہیں۔

دوسرا امر۔ رخصت کی اصل مکلف سے تنگی کو دور کرنا اور تخفیف ہے تا آنکہ تکلیف کا بار اس کی ہمت اور اختیار ہے جو عزیمت کو قبول کرنے اور رخصت کو قبول کرنے کے[۲] بین بین ہو۔ اور اس کی اصل اباحت ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے:۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا۔ (۲/۲۹)

وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے جو کچھ بھی زمین میں ہے پیدا کیا۔

نیز فرمایا:۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ۔ (۷/۳۲)

ان سے پوچھو بھلا وہ زینت اور کھانے پینے کی پاکیزہ چیزیں جو اللہ نے پیدا کی ہیں انہیں کس نے حرام کیا؟

مَتَاعًا لَكُمْ وَلِأَنْعَامِكُمْ۔ (۸۰/۳۲)

یہ تمہارے لیے بھی سامان ہے اور تمہارے چوپایوں کے لیے بھی۔

بہت سی نعمتیں ثابت کرنے کے بعد۔ اور رخصت کی اصل[۳] سہولت ہے اور مادہ رخ ص سہولت اور نرمی کے لیے ہوتا ہے۔ جیسے اہل عرب کہتے ہیں شئی رخص بین الرخوصۃ۔ یعنی نرم ونازک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فمنهم القاصر ومنهم المتمم ومنهم الصائم ومنهم المفطر لا یعیب بعضهم علی بعض۔

تو کچھ ان میں سے قصر کرنے اور کچھ پوری نماز پڑھتے۔ اور کچھ روزہ رکھتے اور کچھ چھوڑ دیتے۔ مگر کوئی بھی ایک دوسرے پر عیب نہ دھرتا۔

نووی نے بھی مسلم کی شرح میں ایسا ہی کہا ہے۔ ہمیں صحیح مسلم میں یہ قول نہیں ملا فمنهم القاصر ومنهم المتمم۔ (ان میں سے کچھ قصر کرتے اور کچھ پوری نماز پڑھتے تھے) اس میں تو صرف صوم اور افطار کی احادیث ہیں شوکانی نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[۱] اس میں من اقصر لغوی معنوں میں ہے۔ [۲] اور یہ اباحت پر دلالت کرتا ہے۔

[۳] یعنی شارع نے بھی اس مادہ کو اسی معنی میں استعمال کیا ہے جیسا کہ حدیث میں ہے:۔

ان اللہ یحب ان تؤتی رخصه کما یحب ان تؤتی عزائمه۔

اللہ تعالیٰ اس کی دی ہوئی رخصتوں کو قبول کرنا ایسے ہی پسند فرماتا ہے۔ جیسے عزائم پر عمل کرنا پسند فرماتا ہے۔

(باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

چیزوں میں سے نرم ونازک یعنی انتہائی نرم ونازک اور اسی سے رُخص (سستا ہونا) ہے جو غلاء (مہنگائی) کی ضد ہے، ورَخّص له في الامر فترخص هو فيه جب کسی چیز کی انتہا کو نہ پہنچ سکا تو وہ اس کی طرف جُھک گیا۔ اور اس مادہ کے باقی تمام استعمال بھی ایسے ہی ہیں۔

تیسرا امر۔ اگر یہ رخصتیں مامور بہ ہوں، خواہ وہ مندوبًا مامور بہ ہوں یا وجوبًا۔ تو وہ عزیمتیں ہوں گی رخصتیں نہ ہوں گی جبکہ حال اس کے برعکس ہے۔ کیونکہ واجب وہ ہے جو طے شدہ ہو اور لازم وہ ہے جس میں اختیار نہ ہو۔ اسی طرح مندوب بھی مطلق حکم ہے اسی لیے مندوبات کے بارے میں یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ تخفیف اور سہولت کے لیے مشروع کیے گئے ہیں۔ کیونکہ وہ مامور بہ ہیں پھر جب یہ صورت ہو تو ثابت ہو گیا کہ امر اور رخصت کو جمع کرنا ایک دوسرے کی نفی کرنے والی دو چیزوں کا آپس میں جمع کرنا ہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ رخصت مامور بہ نہیں ہوتی۔ کیونکہ وہ رخصت ہے۔

پھر اگر ایسا کہا جائے تو وہ دو وجوہ کی بنا پر قابل اعتراض ہے:۔

ایک یہ کہ جو دلائل پہلے گزر چکے ہیں وہ مسئلہ کے مقصود پر دلالت نہیں کرتے۔ کیونکہ فاعل سے جناح اور اثم (گناہ) کے اُٹھ جانے سے اس چیز کے لیے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مباح ہی ہو، وہ واجب بھی ہو سکتی ہے اور مندوب بھی۔ پہلی صورت کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ (۲/۱۵۸)	صفا اور مروہ اللہ کے شعائر سے ہیں۔ تو جو کوئی حج کرے یا عمرہ کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں کہ ان دونوں کا.. طواف کرے۔

اور وہ دونوں (صفا اور مروہ) شعائر ہیں جن کے درمیان طواف واجب ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

وَمَن تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ لِمَنِ اتَّقَىٰ ۔ (۲/۲۰۳)	اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی کچھ گناہ نہیں۔ یہ اس شخص کے لیے جو اللہ سے ڈرے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور شرعی معانی کی وضاحت میں بہت سے امور لغوی معانی کی معرفت کی طرف لوٹتے ہیں۔ لیکن یہاں جو شرعی حکم ہے اور ان کا اباحت یا کسی دوسرے حکم سے شرعی احکام ہونا، یہ ان کے مناسبات اور لغوی معانی کی طرف لوٹتے ہیں۔ جیسا آپ دیکھتے ہیں کہ اس کے مانوس ہونے کا شبہ ہوتا ہے۔ اصلیوں کے مسئلہ میں کوئی دلیل نہیں۔ اور مؤلف جیسا کہ اس کی عادت ہے کہ وہ اپنے مدعا کیلئے قوی اور غیر قوی دلائل سب کچھ اکٹھا کر دیتا ہے۔ اِلّا یہ کہ وہ اس کے بعد عادتًا ایسا کرے اس کے اسلوب سے ظاہر ہے کہ اس سے اسکی غرض مانوس ہونا ہے۔ نہ یہ کہ وہ کوئی ٹھوس دلیل ہے۔ یہاں اس کی بحث سے ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے۔

اور تاخیر مندوب کی طلب کا مطلوب ہے اور دیر کرنے والے کا عمل جلدی کرنے والے عمل سے افضل ہے۔ اس کے علاوہ بھی کئی ایسے مواضع ہیں جو اس معنی میں ہیں۔ یہ نہ کہا جائے کہ ایسے مواضع اسباب[1] پر ہی نازل ہوتے ہیں۔ جبکہ انہوں نے گناہ کا وہم کیا۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہے[1]۔ کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں اباحت کے مواقع بھی اسباب پر ہی نازل ہوتے ہیں اور یہی وہ گناہ کا وہم ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ۔ (۲/۱۹۸)

تم پر کچھ گناہ نہیں۔ اگر تم اللہ تعالیٰ کا فضل (رزق) تلاش کرو۔

نیز فرمایا:۔

[2] وَلَا عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَنْ تَاْكُلُوْا مِنْۢ بُيُوْتِكُمْ (۲۴/۶۱)

اور خود تم پر (کچھ گناہ نہیں) اگر تم اپنے گھروں سے کھانا کھاؤ۔

نیز فرمایا:۔

لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْاَعْرَجِ حَرَجٌ وَّلَا عَلَى الْمَرِيْضِ حَرَجٌ (۲۴/۶۱)

نہ اندھے پر کوئی تنگی ہے، نہ لنگڑے پر اور نہ مریض پر۔

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا عَرَّضْتُمْ بِهٖ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَآءِ۔ (۲/۲۳۵)[3]

تم پر کچھ گناہ نہیں۔ اگر تم اشارے کنائے سے ان عورتوں کو نکاح کا پیغام دو۔

---

[1] بخاری میں باب وجوب الصفا والمروۃ میں پوری حدیث ہے اور وہ خاص اس آیت کے ضمن میں ہے اِنَّ الصَّفَا... اھ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ومن تاخر فلا اثم علیہ یہ آیت، جیسا کہ روح المعانی میں آیا ہے، جاہلی طریق کے رد میں ہے۔ بعض لوگ تو جلدی چلے جانے والوں کو گنہگار قرار دیتے تھے اور بعض تاخیر کرنے والوں کو۔[2] کوئی غنی آدمی اپنے گھر والوں میں سے کسی کو کھانے کی دعوت دے تو وہ کہہ دے: میں اس کے کھانے میں تنگی محسوس کرتا ہوں۔ اور حرج کا معنی تنگی ہے۔ اور کہے مسکین مجھ سے زیادہ اس کھانے کا حقدار ہے۔ تب یہ آیت نازل ہوئی اھ (تیسیر)

[3] میں نے کتب تفسیر، حدیث اور اسباب النزول میں اس آیت کے نزول کا یہ سبب کہیں نہیں دیکھا یا کوئی ایسی بات جو یہ فائدہ دے کہ وہ تنگی کا گمان کرتے تھے۔ اسی لیے مؤلف نے کہا ہے۔ ھذا و ما کان مثلہ متوھم فیہ الحرج اور یہ اس بات کو شامل ہے کہ اس میں ایسا توہم فعل کے ساتھ حاصل ہو۔ اور آیات اتریں تو انہوں نے اس توہم کی نفی کر دی۔ اگر فعل کے ساتھ بھی توہم حاصل نہ ہو تو مصنف کے قول کی کیا حیثیت ہے۔ (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

یہ اور ایسی تمام مثالوں میں گناہ اور تنگی کا گمان ہوتا ہے۔ اور جب دونوں موضوع برابر ہو گئے تو نص میں خصوصاً اباحت کے حکم پر گناہ یا تنگی کے اُٹھانے پر کوئی دلالت نہ رہی۔ تو اب مناسب یہ ہے کہ اس کا حکم کسی دوسرے مقام اور خارجی دلیل سے لے لیا جائے

اور دوسری صورت میں علماء نے مامور بہ رخصتوں پر نصوص پیش کئے ہیں۔ لاچار شخص کو جب ہلاکت کا خطرہ ہو تو اس پر غذائی محرمات میں سے مردار وغیرہ کھانا واجب ہو جاتا ہے۔ اور وہ عرفہ اور مزدلفہ میں جمع ہونے کی طلب پر بھی نص لائے ہیں اور وہ سُنّت ہے۔ اور مسافر کی قصر کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ فرض ہے یا سنت ہے یا مستحب ہے۔ اور حدیث میں ہے[۱]

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ اَنْ تُؤْتٰی رُخْصَہٗ ۔[۲] — اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ اس کی رخصتوں کو قبول کیا جائے۔

اور ہمارے رب تعالیٰ نے فرمایا:۔

یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ ۔ (۲/۱۸۵) — اللہ تمہارے لیے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے۔ تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

ایسی بہت سی مثالیں ہیں پھر اس قول کا اطلاق کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ رخصتوں کا حکم تفصیل کے بغیر اباحت ہے۔

پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ یہ شک نہیں کیا جا سکتا کہ گناہ اور تنگی کا اُٹھانا عربی زبان کے لحاظ سے جبکہ وہ قرائن سے خالی ہو تو اس کے حصول اور استعمال میں اِذن کا مقتضی ہوتا ہے۔ اور جب ہم اس سے الگ ہو جائیں اور یہ لفظ بطور فعل میں اِذن کے معنی کی طرف راجع ہوگا پھر اگر اس گناہ اور تنگی کے اُٹھانے کا سبب خاص ہو تو ہماری دلیل یہ ہے کہ ہم اسے لفظ کے مقتضیٰ پر محمول کرتے ہیں نہ کہ سبب کے خصوص پر۔ لہٰذا یہ وہم ہوتا ہے کہ جو چیز بھی شرعاً مباح ہو اس میں گناہ ہے۔ اس کی بنا وہ عادی استقراء ہے۔ جو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حتیٰ کہ یہ نزول کا سبب بن جائے۔ پھر تو اس آیت کا ذکر دوہرا ہو جائے گا۔ لیکن مصنف کے قول کو ان آیات پر داخل کرنا مناسب نہیں۔ مصنف کا قول مواضع الاباحة ایضا نزلت علی اسباب وھی توھم الجناح کقولہ تعالیٰ ۔ اس کلام سے شاید وہ توہم کا ارادہ رکھتا ہے۔ خواہ ایسی حالت پائی جائے اگرچہ وہ نزول کا سبب نہیں۔ (حاشیہ صفحہ ہذا) [۱] ص ۷۲ پر گزر بھی چکا ہے۔

[۲] یعنی خالص مباح اللہ تعالیٰ کی محبت سے متعلق نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں ہمارے لیے اللہ تعالیٰ کا ارادہ آسانی اور محبت کا ہے۔ اسی بات کا تقاضا ہے کہ رخصتیں اللہ تعالیٰ کو محبوب ہیں۔ اور اس کی کم از کم صورت یہ ہے کہ مندوب کی طلب مطلوب ہو۔

گزر چکا ہے۔ یا وہ اسباب دیکھے گا، جیسا کہ بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا کہ کپڑوں سمیت بیت اللہ کا طواف کرنا گناہ ہے اور بعض ماکولات میں بھی گناہ ہے۔ حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی :۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ ۔ (۷/۳۲) — ان سے پوچھو، بھلا وہ زینت اور کھانے پینے کی پاکیزہ چیزیں جو اللہ نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی ہیں، انہیں کس نے حرام کیا؟

اور یہی صورت اپنے بالوں، ماؤں اور باقی جن لوگوں کا آیت میں ذکر ہے، کے گھروں سے کھانے کی ہے۔ اور عدت کے دوران نکاح کے لیے اشارے کنائے میں اور ان کے علاوہ دوسرے امور میں بھی یہی صورت ہے۔ اسی کے مطابق اللہ تعالیٰ کا ارشاد :۔

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا (۲/۱۵۸) — تو اس پر کچھ گناہ نہیں کہ وہ ان دونوں (صفا مروہ) کا طواف کرے ۔

اذن کا معنی دیتا ہے۔ رہی اس کے واجب[1] ہونے کی بات تو وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ماخوذ ہے :۔

اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ ۔ (۲/۱۰۸) — صفا اور مروہ اللہ کے شعائر سے ہیں۔

یا کسی دوسری دلیل سے اس مقام پر ایسے مجرد اذن پر تنبیہ ہو جو مجرد عملی اقدام کے لحاظ سے واجب اور لازم ہے اس چیز سے قطع نظر کہ اس کا ترک یا عدم ترک جائز ہے یا ناجائز۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہم سے سبب کے خصوص پر محمول کرتے ہیں[2]۔ اور وہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ کے قول من شعائر میں اس

---

[1] اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص کی ظہر کی نماز فوت ہو گئی اور اس نے گمان کیا کہ غروب کے نزدیک اس کی قضا جائز نہیں تو اس کے سوال پر یہ کہا جائے کہ اگر تو اس وقت بھی نماز ادا کر لے تو کوئی گناہ نہیں تو اس جواب سے غرض صرف اتنی ہی ہے جو اس کے شبہ کو دور کر دے۔ اس پر ظہر کے واجب ہونے کی اصل بیان کرنے کی ضرورت نہیں ۔

[2] یعنی اس سے مراد طلب اور وجوب ہو۔ اس تعبیر میں سبب کو بھی ملحوظ رکھا جائے جو طواف سے مسلمانوں کی کراہت ہے۔ جو اساف اور نائلہ کی وہاں موجودگی سے تھی (یہ صفا اور مروہ پر دو بت تھے جنہیں دور جاہلیت میں لوگ چھوتے تھے) تو سعی کے مطالبہ کے لیے یہ آیت نازل ہوئی۔ اور اس تعبیر میں مسلمانوں کی تنگی اور کراہت کو بھی ملحوظ رکھا جائے اور اللہ تعالیٰ کا قول من شعائر اللہ ۔ اپنی اصل وضع کے لحاظ گناہ کو دور کرنے میں لفظ لا جناح کی طرف پھرتا ہے۔

لفظ کے لیے خالص قرینہ کی طرح ہو جاتا ہے جو وضع کی اصل میں اس کے مقتضیٰ سے ہے۔ البتہ جو چیز اس کے لیے سبب ہے وہی ہے جو فی نفسہ مباح ہے۔ گویا اذن کے معنوں میں جو چیز اس کے لیے سبب نہیں تھی وہ بھی اس کے ساتھ برابر ہو گئی۔ لہٰذا اس میں کوئی اشکال نہیں اسی ترتیب سے دوسری آیت میں بھی بات چلتی ہے[1]۔ اور باقی جو کچھ آیا ہے۔ وہ بھی اسی معنی میں ہے۔

اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ امر اور رخصت کو جمع کرنا دو منافی چیزوں کا آپس میں جمع کرنا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ وجوب یا استحباب عزیمت اصلیہ[2] کی طرف لوٹے نہ کہ بعینہٖ رخصت کی طرف۔ یہی وجہ ہے کہ لاچار آدمی جب کوئی حلال چیز نہیں پاتا جس کی طرف اپنے نفس کو لوٹائے تو اسے تنگی دور کرنے کی غرض سے مردار کھانے کی رخصت دے دی گئی تاکہ اپنے آپ سے بھوک کے دکھ کو دور کر سکے۔ پھر اگر وہ تلف ہونے سے ڈرے اور اسے کھانے سے اپنے نفس کی تلافی پر قادر ہو تو اسے اپنے نفس کو زندہ رکھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَا تَقْتُلُوٓا اَنْفُسَكُمْ (۴/۲۹) اور اپنی جانوں کو نہ مارو۔

جیسے کہ اسے ایسے ہی دوسرے جانداروں کے زندہ رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جبکہ وہ اس کی تلافی پر

---

[1] مگر اس میں کوئی ایسا لفظی قرینہ نہیں پایا جاتا جو اس لفظ کو اس کے ظاہر سے پھیر دے۔ جبکہ ہم نے سبب کا اعتبار کر لیا اور اس کی طلب کی ہے۔ ہاں اس میں حالیہ قرینہ ہے اور وہ ہے نفس سبب جو یہ ہے کہ بعض تو جلدی کرنے والے کو گنہگار ٹھہراتے ہیں اور بعض تاخیر کرنے والے کو۔

[2] آدمی کہتے ہیں کہ مردار کھانا حالتِ اضطرار ہے اگرچہ اس لحاظ سے عزیمت ہے کہ وہ زندگی کو باقی رکھنے کے لیے واجب ہے۔ اور اس لحاظ سے وہ رخصت ہے کہ حرام اور ناپاک چیز کی مبینت ہے۔ اس نے اپنی بحث میں یہ واضح کیا ہے کہ ایک پہلو سے یہ رخصت ہے اور دوسرے پہلو سے عزیمت لیکن ان دونوں صورتوں میں زیرِ بحث حالتِ اضطرار ہے۔ اور مؤلف کی بحث اس کے مخالف ہے۔ اس نے بلا اضطرار اسے رخصت بنایا ہے۔ اور اس رخصت کی بنیاد بھوک کے دکھ کے ساتھ تنگی اور مشقت کا وقت ہے جو ہلاکت تک نہیں پہنچتا۔ اور عزیمت تو اس وقت ہو گی جب یہ مسئلہ جان کی ہلاکت تک پہنچے۔ تاکہ اس کا اصل کلی کی طرف رجوع ہو جو کہ جان کی محافظت کا واجب ہوتا ہے۔ مؤلف کا پہلا بیان جو تقاضا کرتا ہے وہ یہی بات ہے لیکن اس نے بعد میں کہا ہے "اگرچہ اس کے اپنے آپ سے تنگی دور کرنے کی جہت سے اس کا نام رخصت رکھ دیا جائے"۔ گویا وہ ہلاکت کے خوف کی حالت میں ہے ہر دو پہلوؤں سے اس کا رخصت اور عزیمت ہونا درست ہے۔ اس موقعہ پر مؤلف آمدی کی بحث کی طرف لوٹتا ہے اور بعد ازاں اس کے ماحصل کی وضاحت کرتا ہے۔ الّا یہ کہ اس کے پہلے قول وذلک ان المضطر۔ الی قولہ فان خاف کا اس مقام پر کوئی فائدہ باقی نہیں رہتا۔

قادر ہو۔ بلکہ اس کی مثال ایسے شخص کی ہے جو گڑھے کے کنارے پہنچ کر اس میں گرنے سے ڈرتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا وہاں سے ہٹ جانا ہی مطلوب ہے اور اپنے آپ کو اس میں گرا دینا ممنوع ہے۔ اور ایسی صورت کو رخصت کا نام نہیں دیا جا سکتا۔ کیونکہ ابتدائی کلی اصل کی طرف لوٹ رہا ہے۔ اسی طرح جو شخص اگر مردار چھوڑے تو تلف ہونے سے ڈرے وہ مردار کھالے اسے اپنی جان بچانے کا حکم دیا گیا ہے۔ تو اس پہلو سے اس کا نام رخصت نہیں رکھا جا سکتا، اگرچہ اس کے اپنے آپ سے تنگی دور کرنے کی جہت سے اس کا نام رخصت رکھ دیا جائے۔

ماحصل یہ ہے کہ بطور نفس کو زندہ رکھنا عزیمت کی طلب کا مطلوب ہے۔ اور یہ (کلّی کے) افراد میں سے ایک فرد ہے۔ اس میں شک نہیں کہ تنگی دور کرنے کے لیے اس میں رخصت کی اجازت دی گئی ہے اور یہ اس کے افراد میں سے ایک فرد ہے۔ لہٰذا دو جہتیں اکٹھی نہیں ہو سکتیں۔ اور جب جہات متعدد ہو جائیں تو مزاحمت زائل ہو جائے گی اور تنافی ختم ہو کر ان کا جمع ہونا ممکن ہو جائے گا۔ رہا عرفہ اور مزدلفہ اور ایسی چیزوں کا جمع ہونا تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ قائل کے نزدیک رخصت کی طلب سے ہے بلکہ وہ عزیمت ہے جو اس کے نزدیک تعبدی حکم ہے۔ اور اس پر قصر کے بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث دلالت کرتی ہے۔

فرضت الصلوٰۃ رکعتین رکعتین الحدیث[1] نماز دو دو رکعتیں فرض ہوئی تھی۔

اور قصر کی علت تنگی یا مشقت اس کے رخصت ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ جبکہ ہر اس چیز کو جو تنگی کو دور کرنے والی ہو اس عام اصطلاح کے مطابق رخصت کا نام نہیں دیا جاتا[2]۔ ورنہ لازم آتا ہے کہ شریعت پوری کی پوری ہی رخصت ہو۔ کیونکہ یہ پہلی شریعتوں کی نسبت ہلکی ہے۔ یا پانچ نمازوں کا مشروع ہونا بھی رخصت ہے کیونکہ وہ آسمان میں پچاس مشروع ہوئی تھیں اور قرض، مساقات، فراض اور عاقلہ پر دیت لگانا رخصت ہے۔ اور یہ ایسا نہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لہٰذا ہر وہ چیز جو مجرد اباحت سے نکل جائے[3]

---

[1] اسے نسائی کے علاوہ چھیوں نے نکالا۔ اور اس حدیث کا آخری حصہ یوں ہے:۔

ثم اتمها فی الحضر واقرت صلوٰۃ المسافر علی الفریضۃ الاولیٰ۔ پھر حضر میں نماز کو پورا کر دیا اور مسافر کی نماز کو پہلے فریضے کے مطابق بحال رکھا۔

[2] بلکہ اس میں یہ قید ضروری ہے مستثنی من اصل کلی یقتضی المنع (اصل کلی سے مستثنیٰ منع کا مقتضی ہے) جیسا کہ اسکا بیان گزر چکا ہے۔ اور جو کچھ ابتداءً فرض ہوا وہ فقط دو رکعتیں تھیں، تو وہ اصل ہے نہ کہ رخصت۔

[3] یعنی مصنف کا ابتدائے مسئلہ میں جو مدعا تھا وہ یہی ہے جو ثابت ہو گیا۔

رخصت نہیں ہوتی۔ رہا آپ کا یہ ارشاد:۔

إِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ أَنْ تُؤْتَى رُخَصُهُ۔ اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کی رخصتیں قبول کی جائیں۔

تو اس کی وضاحت عنقریب[1] آرہی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ علاوہ ازیں مباحات میں سے کچھ تو پسندیدہ[2] ہیں اور کچھ ناپسندیدہ۔ جیسا کہ احکام تکلیفیہ میں اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔ لہٰذا کوئی منافات نہیں۔ رہا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:۔

يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔ (۲/۱۸۵) اللہ تعالیٰ تمہارے لیے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

اور ایسی ہی دوسری آیات کی بھی یہی صورت ہے۔ کیونکہ مباح رخصتوں کا مشروع ہونا آسانی ہے اور تنگی سے نجات ہے۔ وباللہ التوفیق۔

تیسرا مسئلہ

رخصت اضافی چیز ہے۔ اصلی نہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اسے قبول کرنے میں ہر شخص اپنے آپ کے لیے خود فقیہ ہوتا ہے تاآنکہ کوئی شرعی حد اس کی تحدید نہ کردے جہاں جاکر وہ رک جائے۔ اسکی وضاحت کئی وجوہ سے ہوسکتی ہے:۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ رخصت کا سبب مشقت ہے اور مشقت میں مبتلا شخص قوت اور ضعف کے لحاظ سے، احوال[3] کے لحاظ سے، عزائم کی قوت اور ضعف کے لحاظ سے، زمانہ اور اعمال کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔ کیونکہ انسان کا ایسا سفر جو سواری پر ہو اور یہ سفر صرف ایک دن رات کا ہو ماحول دوستانہ اور محفوظ، علاقہ پرامن، اور سفر اطمینان کا ہو جس میں جلدی نہ ہو۔ موسم سردیوں کا اور دن چھوٹے ہوں اس سفر جیسا نہیں

---

[1] ساتویں مسئلہ کی ذیلی فصل میں۔

[2] اس کا محبوب ہونا اس کے مباح ہونے کو لازم نہیں اگرچہ وہ مطلوب ہو۔ جیسا کہ یہی اعتراض کی بنیاد ہے۔

[3] اگر واو کو حذف کردیا جائے اور مابعد کو مشقت میں ضعف اور قوت کے لیے مختلف حیثیتوں سے اسباب بنادیا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا۔

ہو سکتا جو فطر اور قصر میں بالکل اس کا اُلٹ ہو۔ اسی طرح سفر کی سختیوں اور مشقتوں پر صبر کی اہلیت بھی ہر[۱] ایک میں مختلف ہوتی ہے۔ بہت سے جری انسان ایسے ہیں جو شدید قسم کے معاملات کو سر کرنے کے شوقین ہوتے ہیں حتیٰ کہ یہ اس کی عادت بن جاتی ہے جس سے نہ وہ کوئی تنگی محسوس کرتا ہے اور نہ ہی اسکا سبب اسے دُکھیا بنا سکتا ہے۔ وہ اپنی عبادات ٹھیک طور پر اوزان کے اوقات ادا کرنے کی قوت رکھتا ہے۔ اور بہت سے آدمی اس کے برعکس بھی ہوتے ہیں۔ بھوک اور پیاس پر صبر کی بھی یہی صورت ہے بزدلی اور شجاعت کا اختلاف بھی ہوتا ہے اور اس کے علاوہ بعض دوسرے امور بھی ہیں جن پر وہ ضبط کی قدرت نہیں رکھتا۔ اسی طرح مریض کو نماز، روزہ، جہاد وغیرہ سے بالنسبت مشقت ہوگی۔ جب یہ صورت ہو تو پھر تخفیفات کے بارے میں قابلِ اعتبار مشقت کے لیے کوئی مخصوص ضابطہ نہیں بن سکتا۔ نہ ہی ایسی کوئی حد قائم کی جا سکتی ہے جو سب لوگوں کے لیے قابلِ عمل ہو۔ اسی لیے ان سب باتوں کے ملحوظ رکھتے ہوئے شریعت نے علت کے بجائے سبب کو قائم کیا۔ اس نے سفر کا اعتبار کیا کیونکہ وہ مشقت کی موجودگی کا مظنہ ہونے کے بہت قریب ہے اور وہ ہر مکلف کو جس حال میں باقی ہے چھوڑ دیتی ہے۔ یعنی اگر قصر یا فطر کی کوئی صورت ہے تو وہ سفر میں ہے۔ اور بہت سی باتیں چھوڑ دیں جو اجتہاد کے سپرد کی گئی ہیں۔ جیسے مرض۔ بہت سے لوگ اپنی مرض میں طاقتور رہتے ہیں جبکہ دوسرے ایسے نہیں ہوتے تو ان دونوں میں سے کسی آدمی کی طرف بالنسبت رخصت مشروع ہوگی اور اس میں کوئی شک نہیں۔ اندریں صورت رخصتوں کے اسباب قانون اصلی کے تحت داخل نہیں ہیں اور نہ ہی کوئی ایسا ضابطہ بنایا جا سکتا ہے۔ بلکہ یہ رخصت ہر مخاطب کے لیے بالنسبت اضافی چیز ہے۔ لہٰذا جو شخص ان لاچاروں میں سے بھوک پر صبر کرنے پر آمادہ ہو اور بھوک کی وجہ سے اس کی حالت خراب نہ ہو، جیسا کہ عرب لوگ تھے یا جیسا کہ اولیاء کے متعلق مذکور ہے، تو ایسے شخص کے لیے مردار کھانے کی اباحت نہیں ہوگی اور یہ اسی مناسبت سے ہوگی جتنی کہ اس شخص کی حالت اس کے خلاف ہوگی[۲] یہ ایک وجہ ہوئی۔

---

[۱] اس سے ماقبل مشقت کے اختلاف کی وضاحت، قوۃ اور ضعف، زمانوں اور خارجی احوال کے اختلاف اور ان سے اثر پذیر ہونے والے شخص کی صفات کی بنا پر تھا۔ اور یہ وضاحت عزائم کے اختلاف سے متعلق ہے۔ اور اس کا اختلاف احوال کی طرف راجع ہونا، قطع نظر ارادہ کی قوت اور ضعف کے درست ہوتا ہے اور وہی اسکے لوٹنے یا نہ لوٹنے کا مرجع ہے۔ اسمیں عزیمت کی قوت کا کوئی دخل نہیں۔ [۲] یعنی جس شخص کی حالت خراب ہو جائے اس پر رخصت قبول کرنا واجب ہے۔ اور جس کی حالت خراب نہ ہو نہ ہی مشقت محسوس کرے تو وہ صاحب اختیار ہے۔ مؤلف کی یہی مراد ہے اسی لیے اس نے لاچار کا وصف بیان کرنے کے بعد یہ نہیں کہا فلا یترخص فی اکلہا (وہ اسے کھاتے ہیں رخصت قبول نہ کرے)

دوسری وجہ یہ ہے کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مکلّف عامل عمل پر مشقت برداشت کرنے والا ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ چیز اس پر ہلکی ہوتی ہے۔ جو دوسرے لوگوں پر بوجھل ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں اللہ کو دوست رکھنے والوں کی خبریں تجھے کافی ہیں۔ جنہوں نے شوائد پر صبر کیا اور اپنے آپ پر مشقتوں کے بوجھ اُٹھائے۔ اور زندگی کی ہلاکت کے قریب پہنچے۔ مدتیں گزر گئیں اور وہ اپنے پہلے اعمال پر قائم رہے وہ ان اعمال پر حریص اور انہیں غنیمت سمجھتے تھے اور محبوبوں کی رضا کا طمع رکھتے تھے۔ اور انہوں نے اعتراف کیا کہ یہ سختیاں اور مشقتیں ان پر سہل ہیں بلکہ ان کے لیے لذت اور نعمت ہیں اور یہ چیز بھی دوسروں سے بالنسبت ہے جو انہی چیزوں کو سخت سزا اور دکھ دینے والا رنج سمجھتے تھے۔ لہٰذا واضح دلائل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مشقت اُٹھانے والے پر یہ مشقت نسبت اور اضافت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ اور یہ چیز اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ جو حکم اس پر مبنی ہو نسبت اور اضافتوں کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے۔

اور تیسری وجہ وہ ہے۔ جس پر شرع دلالت کرتی ہے۔ جیسا کہ وصلی روزوں کی ممانعت اور عبادات میں زمانی وقفوں کے متعلق آیا ہے۔ شارع نے بندوں سے مہربانی اور نرمی کا حکم دیا ہے۔ پھر آپؐ کے بعد لوگوں نے ایسا ہی کیا یہ جانتے ہوئے کہ نہی کا سبب وہ تنگی اور مشقت ہے جو ان کے حق میں مفقود ہے۔ اسی لیے ان کے نفوس نے انہیں اطلاع دی کہ وصلی روزے ان کو ان کی ضروریات سے نہیں روکتے، نہ ہی انہیں اپنے سلوک کے طریقہ سے الگ کرتے ہیں۔ لہٰذا ان وصلی روزوں سے ان کے حق میں کوئی تنگی نہیں۔ تنگی تو صرف اس شخص کے لیے ہے جو تنگی محسوس کرے حتیٰ کہ اسے اس کی ضروریات اور حاجات سے روک دے۔ رخصت کے سبب کے اضافی ہونے کے یہی معنی ہیں۔ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ رخصت بھی اسی طرح ہو۔ لیکن یہ طرز استدلال مشقت[1] کی مختلف انواع میں سے ایک نوع پر

---

[1] کیونکہ یہاں مشقت کی ایک دوسری قسم ہے جو پہلے ذکر نہیں ہوئی۔ جو کچھ پہلے گزر چکا ہے اس کے مطابق مشقت کا تقاضا یہ ہے کہ رخصت پر عمل کیا جائے اور یہاں مشقت اصلی حکم سے جدائی کو روک رہی ہے اور وہ وصلی روزے رکھنے کی ممانعت ہے۔ اور عدم مشقت انہیں ایسا بنا دیتی ہے کہ وہ منہی عنہ فعل کی رخصت پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ اور وہ بھی ایسا حکم نہیں جس میں صعوبت کے حکم سے سہولت کے حکم کی طرف انتقال ہو۔ لہٰذا یہ رخصت کے مقام نہیں۔ اِلّا یہ کہ اس میں بہرحال مشقت کی ایسی نوع پائی جاتی ہے جس پر ان کے اختیار کا حکم مبنی ہوتا ہے۔ گویا اس بات پر استدلال کہ اختلاف احوال و اشخاص سے مشقت کی پہلی نوع میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے ایسا استدلال ہے جو نہ تو مشقت کی جنس سے ہے اور نہ بنفسہٖ مشقت کی نوع ہے۔ تو یہ مطلق سے مقید پر استدلال بن جاتا ہے اس حیثیت (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

اسے جنس بنا دیتا ہے۔ اور یہ چیز پیدا نہیں ہوتی اِلّا یہ کہ اسے اپنے ماقبل سے ضم کر دیا جائے۔ لہٰذا یہ استدلال مجموعی طور پر درست ہے جس قدر کہ وہ کتاب الادلہ کی فصل العموم میں مذکور ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے[1] کہ رخصت کی مشروعیت میں جو حرج معتبر ہے وہ یا تو مکلف میں اثر انداز ہوگا، اس طرح کہ وہ عادت کے طور پر نہ کہ عبادت کے طور پر اس سبب کے ساتھ تفرّغ پر قادر نہ ہوگا یا اس لیے دیئے گئے حکم کے مطابق ایسا کرنا ممکن نہ ہوگا۔ یا پھر وہ مکلف میں غیر مؤثر ہوگا بلکہ اپنے صبر میں مغلوب اور اپنے عزم میں شکست خوردہ ہوگا۔ اگر پہلی صورت ہو تو ظاہر ہے کہ وہ رخصت کا محل ہے اِلّا یہ کہ اس میں رخصت کو وجوب[2] یا استحباب کے طور پر قبول کرنے کو طلب کیا جائے۔ اور یہ سب کچھ عمل کو منقطع کرنے یا ناتمام رکھنے والی چیزوں کے حساب سے ہوگا۔ اور جب وہ مامور بہ ہوگا تو وہ رخصت نہ ہوگی جیسا کہ پہلے گزر چکا، بلکہ عزیمت ہوگی۔ اور اگر دوسری صورت ہو تو اس کے کرنے میں نہ کوئی حرج[3] ہے اور نہ مشقت، مگر وہ جو عادی اعمال میں ہو۔ اور یہ ایسا حرج ہونے کی نفی کر دیتا ہے جس سے رخصت کے لیے علت پیدا ہو۔ اور جب دونوں قسموں میں رخصت کے محل کی نفی ہو گئی ہے۔ جن کی تیسری قسم ہے ہی نہیں۔ تو رخصت اپنے اصل سے اُٹھ گئی۔ حالانکہ اس کی موجودگی کے معلوم ہونے پر اتفاق ہے۔ تو یہ معاملہ برعکس ہو گیا۔ اور جو کچھ اس پر بنا کیا جائے گا اس کی بھی یہی صورت ہوگی۔

اس کا جواب دو پہلوؤں سے ہے:۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) سے کہ وہ مقید ہے یا عام سے خاص پر استدلال ہے اس لحاظ سے کہ وہ خاص ہے۔ اور یہ بات درست نہیں جیسا کہ آگے آئے گا۔ اِلّا یہ کہ اسے اپنے ماقبل سے ضم کر دیا جائے تو اس کا صرف یہ فائدہ ہوگا کہ مشقت اختلاف احوال و اشخاص سے مختلف ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ یہ فائدہ نہیں دیتی کہ یہ معروف رخصت کے موضوع میں ہے۔ اسے ذہن میں رکھیے۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] یہ سوال اگر رخصت کے وجود کی اصل پر وارد ہے تو اسے باب کے آغاز میں ذکر کرنا مناسب تھا۔ لیکن مشقت میں بحث کی مناسبت کے لحاظ سے یہاں ذکر کرنا بھی درست ہے۔

[2] یعنی ایسی چیز میں مشقت جو اسے عبادت اور عادت کی اصل سے عاجز بنا دے۔ اور مصنف کا قول "او ممن لا" یعنی وہ عاجز تو نہ ہو لیکن اس کام کو پوری طرح سر انجام بھی نہ دے سکے جس کا اسے حکم دیا گیا ہے۔

[3] اس مفروضہ کے ساتھ کہ اس کا صبر مغلوب اور اس کا عزم شکست خوردہ ہے یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اس کے لیے حسبِ معمول اعمال کے علاوہ کوئی مشقت نہیں؟ یہ بات اس حرج کی نفی کر دیتی ہے جس سے رخصت کے لیے علت پیدا ہوتی ہے۔ لہٰذا ایسا سوال اُٹھانا نامناسب ہے۔ غور فرما لیجئے۔

پہلا یہ ہے کہ یہ سوال ایک دوسری صورت پر اُلٹایا ہوا ہے۔ کیونکہ یہ تقاضا کرتا ہے کہ تمام تر رخصتیں مامور بہا ہوں خواہ واجب ہونے کی صورت میں ہوں یا مستحب ہونے کی صورت میں۔ جبکہ کوئی ایسی رخصت فرض نہیں کی گئی مگر اس میں یہ بحث جاری ہے۔ کہ جب وہ سب اس لزوم میں مشترک ہیں تو نہ کوئی دلیل پیدا[1] ہوگی نہ ہی ان الزامات کا اعتبار کیا جائے گا۔

اور دوسرے یہ کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو دو باتوں کی وجہ سے سوال لازم نہیں رہتا۔ پہلی یہ کہ رخصتوں کی دو قسمیں ہونے پر کوئی دلیل نہیں، کہ ان کے درمیان تیسری قسم کا امکان نہ ہو۔ اور وہ یہ ہے کہ حرج عمل میں موثر نہ ہو، نہ ہی مکلف پریشان حال[2] ہو۔ ہر شخص مرض یا سفر کی حالت میں روزہ رکھنے سے حرج کو اپنے دل میں معلوم کر لیتا ہے کہ روزے کے ساتھ اسے اپنا سفر تو روکنا پڑے گا، یا اس کے مرض میں خلل تو واقع نہ ہوگا یا اس کے کام میں خرابی تو نہ پیدا[3] ہوگی۔ اسی طرح باقی سب امور جو رخصتوں سے متعلق ہیں، اسی تقسیم کے مطابق اس میں جاری ہوں گے۔ اور تیسری قسم ہی اباحت کا محل ہے۔ کیونکہ کوئی ایسا جاذب نہیں جو ان دونوں طرفوں میں سے کسی ایک کو کھینچے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ تخفیف کے لیے شرع کی طلب

---

[1] کیونکہ سائل کے لیے کہا گیا ہے کہ: اعتراض مشترک ہے تو جو آپ کا جواب ہوگا وہی ہمارا جواب ہے۔ یعنی یہ مثال الزامی طور پر ذکر نہ کی جائے۔

[2] یعنی وہ شخص جس کے متعلق مؤلف نے کہا ہے کہ اس کا صبر مغلوب اور اس کا عزم شکست خوردہ ہو۔

[3] مؤلف کے اس قول کی طرف رجوع فرمایئے واذا کانت مامورا بھا فلا تکون رخصة پہلے جواب میں ملحوظ رہے کہ یہاں ایسی رخصت کا محل ہے جو زیر بحث ہے اور وہ مباح ہے۔ مؤلف نے سوال میں تیسری قسم کے وجود کا ذکر نہیں کیا اس کے باوجود اس میں اعتراضات ہیں۔ ان کی طرف ہم نے اشارہ کر دیا ہے۔ دوسرا جواب اس قول پر استوار ہے کہ رخصت تو مامور بہا تک میں بھی پائی جاتی ہے لیکن اس کی طلب اس کے رخصت ہونے کی جہت سے نہیں بلکہ کسی اور جہت سے ہوتی ہے۔ پس عزیمت کی جہت تو نفس طلب سے ظاہر ہے اور رخصت کی جہت یہ ہے کہ وہ صعوبت والے حکم سے سہولت والے حکم کی طرف منتقل ہوتا ہے جبکہ صعوبت والی اصل باقی رہتی ہے جو بہر حال معمول بہ ہوتی ہے۔ ہم نے فی الجملہ مجموعی طور پر کہا ہے کیونکہ وہ کسی ایسے شخص کے حق میں معمول بہ نہیں ہوتی جس سے رخصت طلب کی جائے مخفی نہ رہے کہ علماء نے بنفسہ ایسے شخص کے حق میں اس کے ساتھ عمل باقی رکھنے کی شرط لگائی ہے۔ ورنہ وہ اپنے رخصت ہونے سے عزیمت ہونے کی طرف نکل جائے گا۔ کیونکہ رخصت صرف احکام تکلیفیہ میں ہوتی ہے اور تکلیف اس کے لیے شرط ہے۔ لہٰذا کسی مجبور انسان کی زبان پر کلمۂ کفر کا جاری ہونا تحریم کی نفی کرنا رخصت نہیں بن جاتی کیونکہ مجبوری تکلیف کو روک دیتی ہے۔ اور رمضان کا روزہ توڑنے پر اور دوسرے کے مال کو تلف کرنے پر اکراہ کے متعلق بھی ایسا ہی کہا جاتا ہے (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

جب وہ اسے طلب کرے تو وہ اس لحاظ سے نہیں ہوتی کہ وہ رخصت ہے بلکہ اس لحاظ سے کہ وہ عزیمت ہے جس پر وہ قدرت نہیں رکھتا یا اس لحاظ سے ہوتا ہے کہ وہ دینی یا دنیوی امور میں سے کسی امر کی خرابی کی طرف لے جاتا ہے۔ لہٰذا یہ طلب اس خرابی سے باز رہنے کی حیثیت سے ہوتی ہے، نہ اس لیے کہ وہ عمل بنفسہٖ رخصت ہے۔ اسی لیے کھانے کی موجودگی میں نماز سے[1] منع کیا گیا ہے۔ اور خبیث چیزوں (پاد اور پاخانہ) کی مدافعت کے ساتھ بھی۔ اور اسی[2] طرح کے دوسرے امور ہیں۔ گویا رخصت[3] اباحت کی اصل پر باقی رہتی ہے۔ کیونکہ وہ رخصت ہے۔ لہٰذا وہ شرع سے مطلقاً نہیں اُٹھ جاتی۔ اور طلب اور اباحت کے دونوں پہلوؤں کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کہ اس کی عدم تحریم رخصت نہیں۔ کیونکہ جو دلیل تحریم پر قائم ہے اس شخص کے لیے بالنسبت باقی نہیں رہتی۔ لہٰذا رخصت صرف اس صورت میں ہے کہ معمول بہ صعوبت والی دلیل بنفسہٖ اس شخص کے لیے بالنسبت باقی رہے۔ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس دوسرے جواب میں کیا ہے۔ یہ بھی خیال رہے کہ مؤلف نے رخصت کی جو تعریف کی ہے جو اس کے قول ما شرع من الاحکام لعذر شاق استثناء من حکم کلی (عذر شاق کی بنا پر وہ شرعی احکام جو کلی کے حکم سے مستثنیٰ ہوں) پر منطبق نہیں ہوتی۔ لہٰذا جو کچھ گزر چکا اس سے مؤلف کا تردید نہیں ہوتی۔

(حاشیہ صفحہ ہذا) [1] عبداللہ بن محمد بن ابوبکر سے روایت ہے کہ ہم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس تھے کہ کھانا لایا گیا۔ قاسم بن محمد نماز پڑھنے کیلئے کھڑے ہوئے تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا ہے کہ:۔

لا صلوٰۃ بحضرۃ الطعام ولا لمن یدافعہ الاخبثان۔ کھانا موجود ہو تو نماز نہیں ہوتی اور نہ اس شخص کی نماز ہوتی ہے جو دو خبیث چیزوں (پاد اور پاخانہ) کو روکنے کی کوشش کر رہا ہو۔

اسے مسلم اور ابوداؤد نے نکالا اور یہ الفاظ ابوداؤد کے ہیں اھ تیسیر۔

[2] جیسے مغصوبہ زمین میں نماز۔ یعنی یہاں دو پہلو ہیں۔ ان میں سے ایک پر طلب اور عزیمت کا غلبہ ہے اور دوسرے پر رخصت کا۔ جیسا کہ ایسے مسائل میں نماز میں نہی اور طلب دو مختلف پہلوؤں پر متوجہ ہوتی ہے۔ جب تک جہت متحد نہ ہو اس سے کوئی مانع نہیں۔ مقام کی مشابہت کے ذکر سے مؤلف کا مقصد جواب کو قریب لانا ہے۔

[3] یہ پہلے جواب پر ظاہر تفریع ہے۔ مگر دوسرے جواب میں کچھ واضح نہیں کیا اِلّا یہ کہ اس کے لیے رخصت پر عمل کیا طلب کے پہلو کے علاوہ کوئی دوسرا پہلو ہے۔ رہا اس کا اس حالت میں مباح ہونا تو مصنف نے سابقہ بیان پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی وضاحت نہیں کی۔ اسی لیے کہہ دیا ہے کہ وقد مر بیان الخ۔

چوتھا مسئلہ

اباحت رخصت کی طرف منسوب ہے کہ آیا وہ اباحت کی اس قسم سے ہے جو رفع حرج کے معنی میں ہے یا اس قسم سے جو ترک اور فعل کے درمیان اختیار کے معنوں میں ہے۔

جو کچھ رخصتوں سے معلوم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ وہ رفع حرج کے معنوں میں ہے۔ دوسرے معنوں میں نہیں۔ اور یہ چیز اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ظاہر ہے:۔

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ - (۲/۱۷۳) — تو جو کوئی لاچار ہو جائے اور نہ وہ سرکشی کرنے والا ہو اور نہ حد سے بڑھنے والا تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔

اور دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ (۱۴۵/۶) — بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔

اس آیت میں یہ نہیں فرمایا کہ اسے فعل اور ترک کا اختیار ہے۔ اس میں صرف یہ کہا گیا ہے کہ اگر وہ لاچاری کی حالت میں مردار کھالے تو گناہ اُٹھ جاتا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ (۲/۱۸۴) — تو جو کوئی تم میں سے مریض ہو یا سفر میں ہو تو وہ دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرے۔

اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں کہا کہ اسے اختیار ہے کہ روزہ چھوڑ دے اور نہ یہ کہا کہ اسے[1] چاہیئے کہ روزہ چھوڑ دے۔ اور نہ یہ کہا کہ اس کے لیے جائز ہے۔ بلکہ نفس عذر کا ذکر کر دیا اور اشارہ کر دیا کہ اگر وہ روزہ چھوڑے تو دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے:۔

فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ (۴/۱۰۱) — اگر تم نماز قصر کرو تو تم پر کچھ گناہ نہیں۔

ایک قول[2] کے مطابق اس سے مراد رکعات میں کمی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ تم پر لازم

---

[1] یہ واضح نہیں۔ کیونکہ کلام اس بات میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسا کوئی لفظ ذکر نہیں کیا جو ترک اور فعل کے درمیان تخییر پر دلالت کرتا ہو۔ یہ وہم نہ ہونا چاہیئے کہ یہاں کوئی امر یا نہی کا لفظ لایا جاتا۔ اگر ایسا ہوتا بھی تو وہ سابقہ اور لاحقہ بیان کے خلاف ہوتا۔

[2] طاؤس اور ضحاک کی طرف منسوب ہے کہ قصر نماز کے احوال کی طرف لوٹتا ہے خواہ یہ تسبیحات کے پورا کرنے اور تخفیف سے متعلق ہو خواہ کسی بھی وجہ کی طرف توجہ سے ہو۔ اس صورت میں وہ شرط باقی رہ جاتی ہے جو اس (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

ہے کہ قصر کرو۔ یا اگر چاہو تو قصر کر لو۔ اور مجبور شخص کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ۔ الاٰية الى قوله۔ وَلٰكِنْ مَّنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللّٰهِ (۱۶/۱۰۶)

جو شخص اپنے ایمان لانے کے بعد کفر کرے۔ اِلّا یہ کہ وہ مجبور کر دیا جائے۔ الی قولہ۔ لیکن جس نے انشراح صدر کے ساتھ کفر کیا تو ایسے لوگوں پر اللہ کا غضب ہے۔

تو اس کی صورت یہ ہے کہ جو شخص مجبور کر دیا جائے اس پر نہ غضب ہے اور نہ ہی اسے عذاب ہو گا اگرچہ وہ کلمۂ کفر کہہ دے بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ اسے اختیار ہے کہ کلمہ کفر بول دے یا اگر چاہے تو بول لے۔ اور حدیث میں ہے[۱]۔

اكذب امراتی؟ قال له، لا خير في الكذب قال له: أفأعدها واقول لها؟ قال: لا جناح عليك۔[۲]

کیا میں اپنی بیوی سے جھوٹ بول لوں؟ آپ نے فرمایا: "جھوٹ میں کوئی بھلائی نہیں"، وہ کہنے لگا کیا میں اس سے وعدہ کروں اور اسے ایسا کہوں؟ آپ نے فرمایا: تجھ پر کچھ گناہ نہیں۔

آپ نے یہ نہیں فرمایا کہ ہاں ایسا کر سکتے ہو، نہ یہ فرمایا کہ اگر تو چاہے تو ایسا کر لو۔

اور اس بات پر دلیل کہ ان امور میں تخییر مراد نہیں یہ ہے کہ جمہور یا سب علماء کہتے ہیں کہ: جو شخص مجبور ہونے کے باوجود کلمۂ کفر نہ کہے اسے اجر بھی ملے گا اور اس کا درجہ بھی بہت بلند ہو گا۔ اور تخییر ہر دو اطراف میں سے کسی نہ کسی طرف کی ترجیح کی نفی کر دیتی ہے۔ یہی صورت دوسرے مذکور امور کی، اور اس کے علاوہ دوسرے امور[۳] کی بھی ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) آیت میں ظاہر ہے کہ اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَّفْتِنَكُمُ۔ (اگر تم ڈرو کہ تمہارا دشمن تمہیں کسی مصیبت سے دوچار کر دے گا) اِلّا یہ کہ وہ بھی اسی بنا پر رخصت ہو اسی لیے اپنے قول کو اس قول پر مقید کیا۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[۱] اسے مالک نے نکالا۔ جیسا کہ تیسیر میں ہے۔

[۲] اس حدیث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اگر خاوند اپنی بیوی سے ایسا وعدہ کرے جس کے متعلق وہ جانتا ہو کہ اسے پورا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ تو خاوند کو اپنی بیوی سے ایسے وعدہ کی بالنسبت رخصت ہے۔

[۳] مباح کے مباحث میں پہلے گزر چکا ہے کہ صبر مستحب کلمہ کے عدم ذکر پر ہے۔ اِلّا یہ کہ مصنف کے اس قول فکذلک غیرہ میں بحث باقی رہ جاتی ہے جو اس بات کی متقاضی ہے کہ جمہور یا سب اس بات کے قائل ہیں کہ رخصت کا ترک افضل ہے معنداً ابو حنیفہ قصر اور فطر کے واجب ہونے کے قائل ہیں۔ اور رخصت کا نام اس حیثیت سے اسقاط رکھ دیا ہے کہ اس سے نماز اور روزوں کی تکمیل درست نہیں رہتی۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ جب مسافت دو مرحلوں (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

اور جو اباحت تخییر کے معنوں میں ہے تو وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے:۔

نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۔ (۲/۲۲۳) عورتیں تمہاری کھیتیاں ہیں۔ تو اپنی کھیتی کو تم جہاں سے چاہو آؤ۔

اس سے مراد یہ ہے کہ تم جیسے چاہو۔ آگے سے پیچھے سے یا پہلو سے۔ سو یہ واضح تخییر ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا قول:۔

وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا (۲/۳۵) اور تم دونوں جہاں سے چاہو بافراغت کھاؤ۔

اور اس سے ملتی جلتی دوسری آیات ہیں۔ اور تکلیفی حکم کی قسم میں ان دونوں قسم کے مباحوں کا فرق پہلے گزر چکا ہے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ ان دونوں میں جو فرق ہے اس پر کیا چیز مبنی ہے؟

تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس پر بہت سے فوائد مبنی ہیں۔ لیکن ہمارے مسئلہ میں جو بات درپیش ہے وہ یہ ہے کہ اگر ہم یوں کہیں کہ رخصت حقیقتاً مخیر فیہا ہے تو لازم آتا ہے کہ وہ ایسی عزیمت کے مقتضیٰ کے ساتھ ہو جو مخیر واجب ہو۔ اور جب ہم کہتے ہیں کہ رخصت اپنے فاعل سے دفع حرج کے معنی میں مباح ہے تو ایسی صورت نہیں ہوتی۔ کیونکہ رفع حرج تخییر مستلزم نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ تخییر واجب کے ساتھ بھی پائی جاتی ہے۔ اور جب یہ صورت ہو تو واضح ہو جاتا ہے کہ عزیمت وجوب کے ایسے اصل پر ہے جو شرعاً مقصود معیّن ہے۔ پھر جب اس پر عمل کرے گا تو معذور اور غیر معذور کے عمل میں کچھ فرق نہ رہے گا۔ لیکن عذر اس شخص سے گناہ کو اُٹھا دیتا ہے جس سے وہ منتقل ہوا، اگر وہ اپنے لیے انتقال پسند کرتا ہے۔ اور اس کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب آگے آ رہی ہے۔



شرعاً رخصت پر عمل کرنے کی دو قسمیں ہیں:۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) سے زیادہ ہو تو رخصت صیام اور اتمام (نماز) سے افضل ہوتی ہے۔ عیاض نے الاکمال میں کہا ہے قصر کا سنت ہونا مشہور ہے جو امام مالک اکثر صحابہ اور علمائے سلف وخلف کا مذہب ہے۔ اور مالکیہ اس بات پر نص لاتے ہیں کہ مسافر کے لیے ظہرین (ظہر اور عصر) اور عشاءین (مغرب اور عشاء) کا جمع کرنا جائز رخصت ہے۔ اور جائز تخییر کے معنوں میں ہے۔ یہ بھی دیکھئے اور وہ بھی جو مؤلف نے کہا ہے۔

پہلی قسم یہ ہے کہ مشقت کے مقابلہ میں اس پر صبر نہ کر سکے۔ خواہ یہ طبعًا ہو جیسے مثال کے طور پر ایسا مرض جو مریض کو ارکانِ نماز پوری طرح ادا کرنے سے عاجز بنا دے یا روزے سے جس سے اس کا دم نکل جائے۔ اور خواہ یہ شرعًا ہو جیسے روزہ جو نماز میں اللہ تعالیٰ کے حضور کی قدرت ہی نہ رہنے دے یا وہ نماز کے پورے ارکان بجا نہ لا سکے اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ مکلّف کو مشقت کے مقابلہ میں اس پر صبر کرنے کی قدرت ہو۔ اور اس کی مثالیں ظاہر ہیں۔

پہلی صورت اللہ کے حق کی طرف راجع ہے۔ اس میں رخصت پر عمل کرنا ہی مطلوب ہے اسی لیے حدیث میں آیا ہے:۔

لیس من البر الصیام فی السفر[1] سفر میں روزے رکھنا کوئی نیکی نہیں۔

اور طعام کی موجودگی نماز سے منع کرنا بھی اسی معنی کی طرف اشارہ کرتا ہے یا وہ چیز ہے جو دو خبیث چیزوں کی مدافعت کرتی ہے:۔

وَإِذَا حَضَرَ الْعِشَآءُ وَأُقِيمَتِ الصَّلٰوةُ فَابْدَؤُا بِالْعِشَآءِ[2] جب کھانا حاضر ہو اور نماز کھڑی ہو۔ تو کھانا کھانے میں پہل کرو۔

ایسی ہی اور بھی مثالیں ہیں۔ گویا ایسے موقعہ پر رخصت پر عمل کرنا اپنی اصل سے جا ملتا[3] ہے۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں کہ یہاں رخصت عزائم کے قائم مقام ہے۔ اس لیے علماء نے ہلاکت کے خوف سے مردار کھانا واجب قرار دیا ہے اور اگر وہ ایسا نہ کرے گا اور مر جائے گا تو آگ میں داخل ہوگا۔

رہی دوسری صورت تو وہ بندوں کے حظوظ کی طرف راجع ہے تاکہ وہ اللہ کی نرمی اور آسانی کی وجہ سے حظ حاصل کر سکیں۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم یہ ہے کہ طلب سے مختص ہو حتّٰی کہ اس میں مشقت یا...

---

[1] اسے تیسیر میں ترمذی کے علاوہ پانچوں سے لفظ الصوم کے ساتھ نکالا۔ میں کہتا ہوں کہ نسائی اور ابن ماجہ کی روایت الصیام کے لفظ سے ہے جیسا کہ مؤلف نے اس کا ذکر کر دیا ہے۔

[2] اسے تیسیر میں شیخین سے دو جملوں کی تقدیم و تاخیر سے نکالا۔ اور اس میں ایک اور روایت بھی ہے جو نسائی کے علاوہ چھیوں سے ہے:۔

اذا وضع عشاء احدکم و اقیمت الصلوٰۃ فابدءوا بالعشاء۔ جب تم میں سے کسی کا کھانا رکھ دیا جائے اور جماعت کھڑی ہو۔ تو پہلے کھانا کھا لو۔

[3] وہ اللہ کے حق کی طرف راجع ہے۔ کیوں کہ ان امور کے ساتھ نماز میں حضوری قلب اور کمال کے ساتھ ادائیگی آسان نہیں ہوتی۔

عدم مشقت کے حال کا اعتبار نہ کیا جائے۔ جیسے عرفہ اور مزدلفہ میں جمع ہونا۔ اس میں بھی کلام نہیں کہ وہ بھی عزائم سے ملنے والی ہے کیونکہ وہ عزائم کی طلب کے لیے مطلقاً مطلوب بن گئی ہے۔ حتیٰ کہ لوگ اسے مباح نہیں بلکہ سنت شمار کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود وہ رخصت ہونے سے نہیں نکلتی۔ کیونکہ رخصت میں شرعی طلب اس کے رخصت ہونے کی نفی نہیں کرتی۔ جیسا کہ لاچار آدمی کے مردار کھانے کے بارے میں علماء کہتے ہیں۔ اندریں صورت وہ اس لحاظ سے رخصت ہے کہ اس پر رخصت کی حد واقع ہوتی ہے اور عزیمت کے حکم میں اس حیثیت سے کہ وہ عزائم کی طلب کی مطلوب ہے۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ طلب سے مختص نہ ہو، بلکہ اپنی اصل تخفیف اور رفع حرج پر باقی رہے تو وہ اباحت کی اصل پر ہے۔ پس مکلف پر لازم ہے کہ وہ عزیمت کی اصل کو پکڑے اگرچہ اسے اس میں مشقت بھی برداشت کرنی پڑے۔ اور اسے رخصت قبول کرنے کا بھی حق ہے۔

ان اقسام کے حکم کی صحت پر دلائل ظاہر ہیں۔ لہٰذا ان کے ذکر کی ضرورت نہیں۔

پھر اگر کوئی اس پر تنبیہ کی طرف جھانکے تو ہم کہیں گے کہ:

پہلی قسم کی بات یہ ہے کہ جب مشقت اصل کلی میں خلل کی طرف لے جائے تو لازم ہے کہ عزیمت کی اصل میں اس کا اعتبار نہ کیا جائے۔ جب عبادت ٹھیک طور پر اور مکمل طور پر ہو سکے تو وہ اپنی اصل سے[1] رخصت کے اٹھنے کی طرف لے جاتی ہے۔ لہٰذا جس ادائیگی پر وہ قادر ہوا ہے جو رخصت کا مقتضی تھا وہی مطلوب ہے۔ اور اس دلیل کا ثبوت اس کتاب میں کتاب المقاصد میں مذکور رہے۔

رہی دوسری قسم۔ تو جب یہ فرض کر لیا کہ دلیل کے ساتھ معینہ رخصت کا اختصاص بالخصوص اس پر عمل کی طلب پر دلالت کرتا ہے تو اس وقت وہ رخصت اس وجہ سے فی نفسہ رخصت کے احکام سے نکل جاتی ہے جیسا کہ امام مالک کے نزدیک عرفہ اور مزدلفہ کے ساتھ جمع کی طلب ثابت ہے۔ پس یہ اور اس سے ملتے جلتے امور جو رخصت کے عام حکم سے خاص کیے گئے ہوں میں یہی صورت ہو گی اور اس میں کلام نہیں۔

رہی تیسری قسم تو پہلے جو دلائل گزر چکے ہیں وہ رخصت کے اذن[2] میں یا فاعل سے گناہ کے اُٹھنے میں

---

[1] یعنی اس کی عدم تحصیل۔ یہ ایسی چیز کے لیے ہے جس میں کوئی شخص طبعاً عاجز ہو جائے اور اگر یہ عجز شرعاً ہو جیسا کہ سابقہ مثالوں میں ہے تو اس کا اُٹھنا کمال کے لیے ہو گا نہ کہ اصل کے لیے۔ غور فرمائیے کہ حضوری قلب نماز کا رکن نہیں۔ اور مصنف کے قول اتمام ارکانہا کا معنی اگر نماز کے سابق ارکان کو پورا کرنا ہو تو یہ ظاہر ہے اور اگر اسکا معنی اصل رکن سے کسی زائد رکن کی تکمیل ہو تو اسکی دلیل سے یہ چیز پیدا نہیں ہوتی۔

[2] مصنف کے جو دلائل پہلے گزر چکے ہیں وہ گناہ کو اُٹھانے میں واضح ہیں، اذن میں نہیں۔ اس کا مقصد وہ ہے جو چوتھے مسئلہ کے آخر میں ہے۔ اس کا فائدہ دونوں صورتوں میں سے ہر صورت پہ مبنی ہے۔ لہٰذا اس طرف رجوع فرمائیے۔

واضح ہیں۔

چھٹا مسئلہ

جب عزیمت کو قبول کرنے اور رخصت کو قبول کرنے کے درمیان تخییر[1] کی بات[2] کی جائے تو ترجیح کے

[1] جب یہ کہا گیا کہ فاعل سے گناہ اُٹھ جاتا ہے تو اس سے ظاہر ہے کہ مصنف کا رجحان عزیمت اختیار کرنے کی طرف ہے جیسا کہ مسائل مباح کے چوتھے مسئلہ میں اس کا بیان گزر چکا ہے جہاں اس نے کہا ہے کہ "اور ایسی قسم جو مالاحرج فیہ ہے تو ہو سکتا ہے کہ وہ مذموم خواہش کی اتباع سے ملتی جلتی ہو کیونکہ وہ مجموعی طور پر نہی کلی کی طلب میں شارع کے قصد کے برعکس ہے" ہاں اتنی بات ہے کہ عزیمت کو ترجیح دینے کے لیے اس قید کی ضرورت ہے کہ رخصت ایسی نہ بن جائے جو شرعی مطالبہ ہو، جیسے مزدلفہ میں جمع ہونا۔

[2] جبکہ مصنف نے اسے پسند بھی نہیں کیا اور اس بات پر دلیل قائم کی کہ رخصت میں اباحت رفع حرج کے معنی میں ہے اور ایسی تخییر پر دلیل قائم نہیں کی اور اس پر ایسی تفریع کی جس سے چھٹے اور ساتویں دونوں مسئلوں کو لمبا کر دیا۔ تخییر کے وجوب کے بعد اس کے ترجیح دینے کی مراد میں یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ کیا جو مراد مصنف نے لی ہے وہ شارع کی نظر میں بھی پسندیدہ اور باعثِ ثواب ہے؟ اس پر اس نے جو دلیل دی ہے وہ عزیمت مقیدہ کو اختیار کرنے کے دلائل میں ہے کہ جب صحابہ نے اسے اختیار کیا تو اللہ تعالیٰ نے ان کی مدح کی۔ جبکہ امر بالمعروف مستحب ہے اگرچہ وہ مالی لحاظ سے لاچاری تک لے جائے۔ جب یہ صورت حال ہو تو تخییر رہتی ہی کب ہے؟ اور مباح کے پہلے مسئلہ میں اس کا بیان گزر چکا ہے جہاں اس نے مخیر فیہ کے معنوں میں سات دلائل اس بات پر دیئے ہیں کہ شارع کی نظر میں ایسے کام کے ترک اور فعل میں کوئی فرق نہیں اور اس پر جو دلائل عارض ہوتے ہیں ان سب کا دفاع کیا ہے اور ثابت کیا ہے کہ ترک اور فعل میں کوئی فرق نہیں۔ یہاں ترجیح سے اس کی غرض دوسرا امر ہے جو شارع کے نزدیک محبوب و مطلوب اور باعثِ ثواب نہیں۔ اسے چاہیے تھا کہ وہ یہ دیکھتا کہ شارع کی نظر میں اس معنی کے علاوہ اولیٰ اور ارجح ہونے کے کیا معنی ہیں؟ تاکہ یہاں اس کے معنی ہیں، اس کے اس کلام سے جو مباح میں گزر چکا ہے منافات پیدا نہ ہوتی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ترجیح سے اس کی مراد ایسی چیز کو اختیار کرنا ہے جو زیادہ قابل احتیاط ہو اگرچہ وہ استحباب اور قابلِ ثواب چیز تک پہنچنے والی نہ ہو۔ جیسا کہ اس کا یہ قول اس طرف اشارہ کر رہا ہے "اور وہ ترجیح اور احتیاط کا محل ہے"۔ لیکن آنے والے دلائل میں کلام باقی رہ جاتا ہے۔ اور عنقریب ساتویں مسئلہ کے آخر میں پہلی فصل سے پہلے اس کا بیان آئے گا کہ عزیمت کو اختیار کرنے میں بہتر صورت یہ ہے کہ کبھی تو وہ استحباب کے معنوں میں ہوتا ہے اور کبھی وجوب کے معنوں میں۔ ان مقامات پر اس کے کلام میں موافقت کا خیال رکھیے کہ اس نے اس مقام پر بحث کے اطراف کو مابین جمع کرنے (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

لیے ان کے درمیان بڑا وسیع میدان ہے جو محلِ نظر ہے۔ ہم یہاں ہر طرف سے متعلقہ دلائل کو مجملاً بیان کریں گے۔

عزیمت کو اختیار کرنے کو درج ذیل وجوہ کی بنا پر اُولیٰ کہا جاتا ہے:۔

پہلی وجہ۔ عزیمت ہی وہ اصل ثابت ہے جو متفق علیہ اور یقینی ہے۔ اس پر رخصت وارد ہوتی ہے اگرچہ وہ بھی یقینی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس کا سبب بھی اپنے وقوع میں یقینی ہو۔ اور یہ مقدار بلا تحقیق ہر رخصت پر عمل کرنے والے کی طرف بالنسبت ہوتی ہے۔ مگر گذشتہ قسم[۱] اور جو کچھ اس کے سوا ہے، میں یقین نہیں ہوتا۔ اور یہی اجتہاد کا مقام ہے۔ کیونکہ رخصت پر عمل کرنے کی رو سے مباح مشقت کی مقدار کسی ضابطہ میں نہیں آتی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سفر کی مسافت میں تین میل یا اس سے زائد کا اعتبار کیا گیا ہے۔ جیسا کہ تین دن اور تین راتوں کا بھی اعتبار کیا گیا ہے۔ اور قصر کی علت مشقت ہے اور اس میں اس کم سے کم مقدار کا لحاظ رکھا گیا ہے جس پر اسم مشقت کا اطلاق ہو سکے۔ اور مرض کی صورت میں بھی اس کم سے کم مقدار کا اعتبار کیا گیا ہے۔ جس پر لفظ مرض کا اطلاق ہو سکے۔ چنانچہ بعض لوگوں نے اپنی انگلی کی درد کی وجہ سے روزہ نہ رکھا جیسا کہ بعض لوگوں نے تین میل پر قصر کیا۔ اور کچھ دوسروں نے اس سے زائد کا اعتبار کیا۔ ہر ایک کا میدان ظنون ہی ہیں جس میں یقین کی کوئی صورت نہیں۔ اور ظنون بھی اس میں متعارض ہو جاتے ہیں اور یہی محلِ ترجیح اور احتیاط ہے۔ ان تمام باتوں کا مقتضیٰ یہ ہے کہ سبب میں احتمال کی موجودگی میں رخصت پر پیش رفت نہ کی جائے۔

دوسری وجہ۔ عزیمت تکلیف میں اصل کلی کی طرف راجع ہوتی ہے۔ کیونکہ تمام مکلفین میں وہ اصالۃً مطلق عام ہے۔ اور رخصت تو جزئی کی طرف لوٹتی ہے جو بعض عذر رکھنے والے مکلفین کے حسب حال اور حسبِ موقع ہوتی ہے۔ ہر وقت، ہر حال اور ہر ایک کے لیے نہیں ہوتی۔ گویا وہ کلی پر ایک ہنگامی عارض ہوتی ہے اور ایسے موقع کے لیے مقررہ قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی امر کلی اور امر جزئی میں تعارض ہو تو کلی مقدم ہوگی۔ کیونکہ جزئی، جزئی مصلحت کا تقاضا کرتی ہے اور کلی، کلی کا۔ اور جزئی مصلحت کی شکستگی سے عالمی نظام کو نہیں توڑا جا سکتا۔ بخلاف اس کے کہ جب جزئی مصلحت کو معتبر سمجھتے ہوئے اس کی طرف پیش رفت کی جائے گی تو کلی مصلحت کا کلی نظام ٹوٹ جائے گا۔ گویا ہمارا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے۔ جبکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ عزیمت ہر مکلف کی طرف بالنسبت امر کلی ہے جو اس پر ثابت ہے اور رخصت کی مشروعیت تو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) میں جو طویل جولانیاں دکھلائی ہیں وہ منطنہ اور قوتِ حافظہ کی محتاج ہیں۔ (حاشیہ صفحہ ہذا)

[۱] اور وہ جو نام کی وجہ سے عزائم میں جا ملتی ہیں۔ اور مصنف کا قول وما سواہ۔ یہ تیسری قسم ہے۔

صرف اس کا جزئی ہونا ہے جبکہ اس کو واجب کرنے والی چیز کا یقین ہو جائے۔ اور جس چیز کو ہم نے اس بحث میں واجب[1] ٹھہرایا ہے وہ کسی صورت میں بھی واجب ثابت نہیں ہوتی مگر کوئی نہ کوئی اس کلی کا معارض اسے کھینچ رہا ہوتا ہے۔ لہٰذا اس ذمہ داری سے نکلنے کی طلب سے چھٹکارا نہیں اِلّا یہ کہ کلی کی طرف رجوع کیا جائے اور یہی عزیمت ہے۔

تیسری وجہ۔ شریعت میں کچھ ایسے اوامر ہیں جن میں اس امر کے مقتضیٰ کے ساتھ توقف کا حکم[2] ہے۔ اور نہی مجرد ہے (اس میں کوئی شرط نہیں) اور تنگی ترشی میں صبر کی تلقین ہے۔ خواہ رخصت کو واجب بنانے والی کوئی چیز پیدا ہو جائے۔ اور اس کے دلائل بے حد حساب ہیں۔ انہیں سے ایک یہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

اَلَّذِيْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ (۳/۱۷۳)

اور جب ان سے لوگوں نے آکر بیان کیا کہ کفار نے (تمہارے مقابلہ کے لیے) (لشکر کثیر) جمع کیا ہے۔ لہٰذا ان سے ڈرو۔

تو یہ تخفیف کا مظنہ ہے لیکن صحابہؓ صبر اور رجوع الی اللہ پر قائم رہے تو اس کے انجام سے اللہ تعالیٰ خبر دیتے[3] ہوئے فرماتے ہیں:۔

اِذْ جَآءُوْكُمْ مِّنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ اَسْفَلَ مِنْكُمْ وَاِذْ زَاغَتِ الْاَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوْبُ الْحَنَاجِرَ ۳۳/۱۰ الی اخر قصۃ حیث قال رِجَالٌ صَدَقُوْا مَا عَاهَدُوا اللّٰهَ عَلَيْهِ۔ ۳۳/۲۳

جب وہ تم پر تمہارے اوپر سے اور تمہارے نیچے سے تم پر چڑھ آئے اور تمہاری آنکھیں پھر گئیں اور دل ہنسلیوں تک آپہنچے۔ آخر قصہ تک جب فرمایا۔ اور ان میں ایسے لوگ ہیں جنہوں نے اللہ سے جو اقرار کیا تھا اس کو سچ کر دکھایا۔

---

[1] یہ تیسری قسم ہے۔

[2] کیا امر کے ساتھ مجرد احتیاط ہو یا اس امر کے تقاضے، تاکہ وہ افضل اور قابل ثواب ہو جائے؟ اور اسے تخییر پر کیسے بنا کیا جا سکتا ہے؟

[3] نیز اللہ نے یہ بھی فرمایا واتبعوا رضوان الله (اور ان صحابہ نے اللہ کی رضا کی پیروی کی) یعنی ثواب اللہ کی رضا کا عطیہ ہے۔ اس کے بعد یہ آیت ہے:۔

لِيَجْزِيَ اللّٰهُ الصّٰدِقِيْنَ بِصِدْقِهِمْ (۳۳/۲۴) تاکہ اللہ تعالیٰ سچ بولنے والوں کو ان کے سچ کا بدلہ دے۔

ان دونوں آیات میں جزا اور ثواب کا ذکر ہے اور وہ تخییر کے ساتھ نہیں۔ مختصراً اگر مصنف ایسے دلائل چھوڑ دیتا جن میں عزیمت اختیار کرنے کی طلب اور ثواب کا ذکر ہے تو تخییر پر مبنی مسئلہ اصل موضوع کے موافق ہو جاتا۔

گویا اس شدید لڑکھڑاہٹ کے وقت اللہ تعالیٰ نے ان کے صدق کی مدح کی جب کہ حالات ایسے مشقت والے تھے کہ دل ہنسیوں تک پہنچ رہے تھے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ پر یہ رائے پیش کی کہ مدینہ کی پیداوار سے احزاب کو کچھ حصہ دے دیا جائے[1] تاکہ وہ واپس چلے جائیں اور ان پر جنگ کا معاملہ آسان ہو تو صحابہؓ نے یہ بات تسلیم نہ کی اور اللہ تعالیٰ اور اسلام کے مددگار رہے۔ تو یہی چیز ان کی مدح و ثنا کا سبب بن گئی۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت کچھ عرب قبائل مرتد ہو گئے۔ تو صحابہ کی یا بعض صحابہ کی رائے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی رائے کے خلاف تھی۔ صحابہ کی رائے یہ تھی کہ جن لوگوں نے زکوٰۃ روک لی ہے ان سے زبردستی زکوٰۃ کا مطالبہ نہ کیا جائے۔ تاکہ وہ ہمارے دوست اور ساتھی بنے رہیں۔ یہاں تک کہ اُمت کی حکومت مستحکم ہو جائے۔ پھر جو ہو گا دیکھا جائے گا۔۔۔۔۔ لیکن حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے یہ رائے تسلیم نہ کی اور فرمایا: خدا کی قسم! میں ان سے ضرور جنگ کروں گا خواہ اکیلا رہ جاؤں اور یہ قصہ مشہور ہے[2]۔

---

[1] المواہب ج ۳ ص ۱۳۱ کے حاشیہ پر زرقانی کہتے ہیں کہ: ابن اسحاق نے ذکر کیا جس کا ماحصل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارادہ کیا کہ آپ عیینہ بن حصن اور اس کے ساتھیوں کو مدینہ کی پیداوار کا تیسرا حصہ اس شرط پر دیں کہ وہ واپس چلے جائیں تو سعد ان (سعد بن معاذ اور سعد بن عبادہ) نے آپ کو اس کام سے روکا اور کہا: ہم جب شرک کی حالت پر تھے تو بھی بیع کے علاوہ انہیں ایک دانہ تک نہ دیتے تھے تو کیا اب انہیں دیں؟ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اسلام سے عزت بخشی اور اپنے اور آپؐ کے ذریعے ہمیں معزز بنایا تو اب ہم انہیں اپنے مال دیں؟ ہمیں ایسا کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہم انہیں تلوار کے علاوہ کچھ نہیں دے سکتے حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ فیصلہ کرے۔ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر یہ بات ہے تو پھر ٹھیک ہے۔ اور بزار اور طبرانی نے ابوہریرہ سے روایت کیا ہے کہ حارث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہنے لگا۔ اے محمد! ہمیں مدینہ کی پیداوار کا نصف حصہ دو تو ہم تمہارے دشمنوں کے مقابلہ کے لیے سواروں اور پیادوں سے میدان بھر دیں گے۔ آپ نے فرمایا: میں سعود (سعد بن عبادہ) سعد بن معاذ، سعد بن ربیع، سعد بن خثیمہ اور سعد بن مسعود) سے مشورہ کر لوں۔ تو ان سب نے کہا: خدا کی قسم، جاہلیت کے زمانہ میں بھی ہمارے اندر ایسی دنایت نہ تھی تو اب یہ کیسے ہو سکتی ہے جبکہ اسلام آ گیا ہے؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حارث کو اس بات کی اطلاع دی تو کہنے لگا: اے محمدؐ! تو نے بے وفائی کی۔

[2] جو لوگ مدینہ کی تاریخ سے آگاہ ہیں ان سے یہ فتنہ ارتداد مخفی نہیں۔ جو یہ ہے کہ قبائل عرب میں سے قریش، ثقیف اور انصار کے علاوہ کوئی قبیلہ ایسا نہ رہ گیا تھا جو اسلامی احکام کا فرمانبردار ہو۔ تمام جزیرہ میں فتنہ کی آگ بھڑک اٹھی تھی۔ یہ قبائل مدینہ کے قریب جمع ہوئے اور حضرت ابوبکرؓ کی طرف اس غرض سے وفود بھیجے کہ وہ نماز تو قائم (باقی حاشیہ صفحہ آئندہ)

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانِهٖٓ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ ۔ الاٰیۃ (۱۶/۱۰۶) — جو شخص اپنے ایمان لانے کے بعد سے کفر کرے الّا یہ کہ وہ مجبور کردیا گیا ہو۔

گویا اللہ تعالیٰ نے کفر کا کلمہ بولنے کو مباح کیا۔ حالانکہ تمام امت یا جمہور کے نزدیک اس کا ترک افضل ہے۔ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے قاعدہ میں یہ بات جاری ہے کہ امر مستحب ہے اور اصل کی طرف رجوع کیا جانا چاہیئے۔ اگرچہ وہ مال یا جان کے اضطرار کی طرف سے جائے۔ لیکن فیصلہ کا لزوم زائل ہوجائیگا

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کریں گے مگر زکوٰۃ نہیں دیں گے اس لیے کہ وہ زکوٰۃ کو تاوان سمجھتے ہیں اور یہ چیز اہل عرب کی عزت کے موافق نہیں۔ اور جھوٹے نبی بھی خواہ مرد ہوں یا عورت اُٹھ کھڑے ہوئے۔ ان کے ساتھ بہت سے مرتدین مل گئے جن کے دلوں میں ایمان کی بشاشت پیدا نہ ہوئی تھی۔ اس طرح اکثر قبائل یا باغی ہو گئے یا مرتد۔ بلکہ ان سب کا نام مرتد ہی مشہور ہوگیا۔ خواہ یہ ارتداد عامہ تھا یا خاصہ۔ اور مسلمانوں کا لشکر اس وقت حضرت اسامہ کے ساتھ تھا جو شام کو روانہ ہونے والا تھا۔ اکثر صحابہ کرام کی یہ رائے بن گئی کہ تمام عرب سے جنگ مول لینا کوئی مصلحت نہیں۔ اور ضرورت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مانعین زکوٰۃ سے زکوٰۃ طلب نہ کی جائے اور انہیں اپنے ساتھ رکھا جائے۔ تو صحابہ نے ارادہ کیا کہ ان باغیوں سے جنگ نہ کرکے رخصت پر عمل کرلیا جائے تاکہ اسلام پر کوئی ایسی افتاد نہ آپڑے جو آغاز کار ہی میں اس کا فیصلہ کردے۔ اور چاہیئے کہ انتظار کیا جائے تاآنکہ فتنے سرد پڑجائیں اور مسلمانوں کی حکومت مستحکم ہوجائے۔ اس وقت اعلائے کلمۃ اللہ کی خاطر جہاد کی طرف رجوع کیا جائے جو قوی عزائم میں سے واجب ضروری ہے۔ لیکن حضرت ابوبکرؓ نے اس رائے کو قبول نہ کیا اور سختی کی اور قسم اٹھائی۔ اور دوسرے صحابہ سے مباحثہ کیا۔ انہوں نے بھی دلائل دیئے مگر بالآخر حضرت ابوبکرؓ کی رائے کی طرف لوٹ آئے اور حضرت عمرؓ نے اپنا مشہور کلمہ کہا۔ حضرت عمرؓ کی بات ٹھیک اور مصلحت کے مطابق تھی۔ اور یہ چیز منافی نہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے اجتہاد کیا تو لڑائی میں مصلحت دیکھی اور دوسروں کا اجتہاد قبول رخصت پر تھا کہ مبادا اسلام پر کوئی افتاد آپڑے۔ گویا اختلاف کا محل ترجیح تھا جو حضرت ابوبکرؓ کی رائے کے مطابق عزیمت اختیار کرنے میں تھی دوسروں کی رائے کے مطابق جس کا سبب یقینی تھا، رخصت قبول کرنے میں تھی۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ رخصت کے اسباب ظنی ہیں اور مؤلف کے قول کے مطابق ظنون متعارض ہوجاتے ہیں۔ پھر ان صحابہ کا حضرت ابوبکر کی رائے کے موافق انشراح صدر ہوگیا۔ گویا آپ کی رائے ہی صائب تھی لہٰذا باغی مغلوب ہوئے، جھوٹے نبی دھتکار دیے گئے، جزیرہ میں سکون ہوگیا اور اسلام اپنی راہ پر چل کھڑا ہوا۔ اس واقعہ سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ سابقہ مثالوں کی طرح اس مثال سے بھی عزیمت اختیار کرنے کی ترجیح پر استدلال کیا جاسکتا ہے خواہ رخصت کو واجب کرنیوالے حالات پیدا ہورہے ہوں۔ رخصت کا سبب پائے جانے کی وجہ سے صحابہ کرام کی رائے غلط نہ تھی۔ حتیٰ کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ رخصت اور عزیمت کے معنی ہی واضح نہیں ہوئے۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے ایسا اعتراض بھی کیا ہے۔

اور اس کام میں صبر پر اجر کا مترتب ہونا باقی رہ جائے گا۔

اور اس کے دلائل میں سے ایک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:-

ان خیرا لاحدکم ان لا یسئل من احد شیئا[1] — تم میں سے بہتر وہ ہے جو دوسرے سے کسی چیز کا سوال نہ کرے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس حکم کو اس کے عموم پر محمول کیا۔ اب جو شخص اس حکم کا التزام کریگا اسے یقیناً بہت سی گرانبار کر دینے والی مشقتوں سے دوچار ہونا پڑے گا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس حکم کو عموم کے دور پر قبول کیا اور اولیاء نے ان کی اقتدا کی۔ جن میں سے ایک ابوحمزہ خراسانی ہیں۔ اس سے ایسا اتفاق ہوا جس کا ذکر القشیری وغیرہ نے کیا ہے اور یہ قصہ اس کے کنوئیں میں گرنے سے متعلق ہے۔ حالانکہ بھی ایسی باتیں ہیں جن کا اس اصل سے استثناء[2] مناسب تھا...... اور ان تین صحابہ کرام کا قصہ جو ملتوی کر دیا گیا تھا[3] یہاں تک کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور آپ سے سچ سچ کہہ دیا۔ اور اس مقام پر بھی عذر پیش نہ کیا جو کہ عذر قبول کرنے کا مظنہ تھا۔ اسی وجہ سے ان کی تعریف کی گئی اور اللہ تعالیٰ نے قرآن میں اس وقت ان کی توبہ اور مدح نازل فرمائی جبکہ زمین اپنی فراخی کے باوجود ان پر تنگ ہو گئی تھی اور ان کی زندگی اجیرن ہو گئی تھی اور انہیں یقین ہو گیا تھا کہ اللہ کے علاوہ ان کے لیے کوئی جائے پناہ نہیں۔ اس وقت اللہ نے ان کے لیے قبول کا دروازہ کھولا اور ان کا نام صادقین رکھا۔ کیونکہ انہوں نے رخصت پر

---

[1] حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: میں نے کہا اے اللہ کے رسول! آپ نے مجھے کہا تھا کہ "تمہارے لیے بہتر ہے کہ لوگوں سے مانگ کر کوئی چیز نہ لو" آپ نے فرمایا: "یہ بات تو اس وقت ہے جب تم مانگ کر لو۔ اور جو کچھ بے مانگے تجھے اللہ تعالیٰ دے دے تو وہ رزق ہے جو اللہ نے تجھے دیا"۔ اس حدیث کو طبرانی اور ابو یعلی نے لاباس بہ کے ریمارکس سے نکالا۔ اور عطاء بن یسار کہتے ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کی طرف کوئی عطیہ بھیجا۔ تو حضرت عمرؓ نے واپس کر دیا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ "تم نے اسے کیوں واپس کیا؟"۔ حضرت عمرؓ کہنے لگے "اے اللہ کے رسول! آپ نے ہی یہ بات نہیں بتلائی تھی کہ ہم سے بہتر وہ شخص ہے جو کسی سے کچھ نہ لے؟"۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "یہ اس وقت ہے جب تم مانگ کر لو... تا آخر۔ مالک نے بھی اسی طرح مرسلاً روایت کیا ہے۔ اور بیہقی نے زید بن اسلم سے، اس نے اپنے باپ سے روایت کیا جو کہتے ہیں: میں نے عمر بن الخطاب کو یہ کہتے سنا... پھر یہ حدیث ذکر کی اھ (ترغیب)

[2] تو یہ رخصت ہوگی۔ لیکن انہوں نے اسے قبول نہیں کیا، اس لیے کہ اولیت عزیمت کو ہے۔

[3] یہ قصہ طویل حدیث میں مذکور ہے جسے پانچوں نے نکالا۔ جیسا کہ تیسیر میں ہے۔

عمل کرنے کے بجائے عزیمت کو اختیار کیا تھا[1] اور عثمان بن مظعون وغیرہ کا قصہ[2] جو ابتدائی دور میں اسلام لائے اور کسی کی پناہ میں آئے بغیر وہ مکہ میں داخل ہونے پر قادر نہیں تھے۔ لیکن انہوں نے لوگوں کی پناہ کو ترک کیا اور اللہ کی پناہ پر راضی ہو گئے۔ حالانکہ انہیں بہت اذیتیں دی جاتی تھیں۔ لیکن انہوں نے اللہ کے مقابلے میں انہیں حقیر سمجھا اور ایمان پر صبر کیا۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:۔

إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ (۳۹/۱۰) بے شک صبر کرنے والوں کو بغیر حساب کے بدلہ دیا جائے گا۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (۳/۱۸۶)

تمہارے مال و جان میں ضرور تمہاری آزمائش کی جائے گی اور تم اہل کتاب سے اور ان لوگوں سے جو مشرک ہیں بہت سی ایذا کی باتیں سنو گے اور اگر تم صبر کرو اور پرہیزگاری اختیار کرو تو یہ بہت ہمت کے کام ہیں۔

اور اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا:۔

فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ (۴۶/۳۵)

اور اے محمدؐ! جس طرح عالی ہمت پیغمبر صبر کرتے رہے ہیں، اسی طرح تم بھی صبر کرو۔

---

[1] ان تینوں کے حق میں عام عذر اختیار کرنا بہت آسان تھا۔ جبکہ موسم شدید گرم، مسافت بعید اور فصل اٹھانے کا وقت تھا۔ اور عذر کی کوئی خاص وجہ نہ تھی۔ کعب بن مالک کہتے تھے انہیں جدال کا وہ فن آتا تھا جو دوسرے کسی کو نہ آتا تھا اور میرے لیے بہت آسان تھا کہ سچ بولتے ہوئے بھی کوئی اچھا سا عذر پیش کر دوں۔ اور ہلال بن اُمیہ سن رسیدہ بزرگ تھے۔ ان کا یہ عذر بھی قابل قبول ہو سکتا تھا اور اسّی سے کچھ زائد آدمیوں نے عذر پیش کیا تھا۔ جن کا عذر آپ نے قبول فرمایا اور مغفرت کی دعا فرمائی اور یہ بھی ثابت نہیں کہ وہ سب منافق ہی تھے۔ اگرچہ اس قصہ کی روایت میں کعبؓ یہی کہتے ہیں کہ جن کا عذر قبول کیا گیا ان میں اکثر منافق ہی تھے۔ مگر یہ تینوں صحابہ کسی عام عذر یا ضعیفی کے خاص عذر سے فریب دینے پر رضامند نہ ہوئے اور سچائی کی مشقیں برداشت کیں۔ وہ اس آزمائش میں پچاس دن روتے اور سسکیاں بھرتے رہے۔ ان کو بھی عام عذر یا خاص عذر، اگرچہ کمزور ہو، اس مصیبت سے نجات دلا سکتا تھا اور ان کا عذر قبول اور ان کے بھی دعائے مغفرت ہو سکتی تھی لیکن انہوں نے بقول مؤلف اسی عزیمت کے لیے اس رخصت کو ترک کر دیا۔

[2] جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ کے قصہ میں ہے کہ انہوں نے ابن دغنہ کی پناہ کو ترک کر دیا اور اللہ کی پناہ پر اعتماد کرتے ہوئے شعائر اسلام علانیہ بجا لانے لگے۔ حالانکہ کفار کا مطالبہ یہ تھا کہ وہ قرآن بلند آواز سے نہ پڑھا کریں۔ کیونکہ انہیں یہ خطرہ تھا کہ ان کی عورتیں اور نوجوان قرآن سن کر کہیں اسلام کی طرف مائل نہ ہو جائیں۔

نیز فرمایا:۔

وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهٖ فَاُولٰٓئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّنْ سَبِيْلٍ ۝ (۴۲/۴۱)

اور جس پر ظلم ہوا ہو۔ اگر وہ اس کے بعد انتقام لے تو ایسے لوگوں پر کچھ الزام نہیں۔

پھر فرمایا:۔

وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ ۔ (۴۲/۴۳)

اور جو صبر کرے اور قصور معاف کر دے۔ تو یہ بہت ہمت کے کام ہیں۔

اور جب یہ آیت نازل ہوئی:۔

وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ (۲/۲۸۴)

اگر تم اپنے دل کی بات چھپاؤ گے یا اسے ظاہر کرو گے تو اللہ تم سے اس کا حساب لے گا۔

تو صحابہؓ پر بہت گراں گزری تو ان سے کہا گیا کہ کہو: ہم نے سنا اور مانا۔ چنانچہ انھوں نے ایسا ہی کہا تو اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں ایمان ڈال دیا۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

اٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهٖ الآیۃ[1] (۲/۲۸۵)

رسول اس چیز پر ایمان لایا جو اس پر اس کے پروردگار کی طرف سے نازل کیا گیا۔

اور آپؐ نے اپنی موت سے قبل شام کی طرف روانہ کرنے کے لیے حضرت اسامہؓ کی سرکردگی میں ایک لشکر تیار کیا۔ لیکن آپؐ کی مرض کی وجہ سے یہ لشکر ٹھہر گیا۔ پھر آپؐ کی وفات ہو گئی تو لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ سے کہا کہ جیشِ اسامہ کو ابھی روک لیجئے۔ اور جو لوگ آپ پر حملہ کے لیے تیار بیٹھے ہیں ان کے مقابلہ کے

---

[1] یہاں رخصت ہے کہاں جب کہ آیت آمن الرسول ناسخ ہے؟ ایسے ہی اگر یوں کہا جائے کہ وہ اپنے معنوں میں محکم ہے: اگر تم اپنے اخلاق ذمیمہ مثلاً تکبر، حسد کتمان شہادت، جو تمہارے دلوں میں برقرار ہیں، کو ظاہر کرو یا چھپاؤ اللہ تم سے اسکا حساب لے گا: یہاں بھی کوئی رخصت نہیں۔ رخصت کا موقع تو صرف اس وقت ہوتا ہے جب معمول بہ سختی کا حکم باقی رہے اور اور مشقت کے وقت اس کے فعل کی تنگی دور ہو سکے۔ اور یہ صورت یہاں کب ہے؟ جب مؤلف کی دلیل کا محور وہ ہو جو اس نے اپنے قول فشق عليهم فقيل لهم قولوا سمعنا فقالوا الخ (جب ان پر یہ ناگوار پڑی تو انہیں کہا گیا کہ کہو سمعنا تو انہوں نے یہ کہہ دیا الخ) یعنی اس کی بحث اس میں نہیں جو دو آیتوں میں مذکور ہے بلکہ اس آیت میں جس کا قصہ اس نے ذکر کیا ہے۔ ہم بھی کہتے ہیں کہ واقعی تکلیف شاقہ تھی لیکن وہ رخصت کہاں ہے جو اس مشقت کے مقابلہ میں ان کی رخصت قبول کرنے کو ممکن بناتی اور وہ ایسے چھوڑ دیتے کہ وہ رخصت پر عمل کرنے سے بہتر صورت ہے؟

لیے پڑوسی قبائل سے تعاون حاصل کیجئے[1] تو آپ نے فرمایا، اگر اہل مدینہ کی عورتوں کی پازیبوں سے کتے کھیلنے لگیں تو بھی میں اس لشکر کو جسے خود رسول اللہ نے تیار فرمایا تھا" واپس نہیں بلاؤں گا۔ پھر حضرت اسامہ سے کہا کہ عمرؓ کو میرے لیے چھوڑ جائیے۔ چنانچہ حضرت اسامہ نے ایسا ہی کیا۔ یہ لشکر روانہ ہو کر شام پہنچا اور دشمن کی صفوں میں خوب خونریزی کی۔ رومی کہنے لگے کہ ان کے نبی کی موت نے انہیں کمزور نہیں کیا۔ اس صورتحال نے دشمن کے دل میں ہیبت ڈال دی۔ اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں جو رخصت پر عمل کے ترک اور عزائم پر عمل پیرا ہونے کا تقاضا کرتی ہیں۔ کیونکہ صحابہ نے خوب سمجھ لیا تھا کہ ان کی آزمائش کی جا رہی ہے اور وہ یہ ہے کہ:۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ جب ہنگامی عوارض یا اسی جیسی دوسری چیزیں جو مشقتوں کی اقسام ہیں اور یہ وہی ہیں جن کا قانون سازی کی اصل میں شارع[2] نے قصد کیا ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ قانون سازی سے مقصود صرف یہ ہے کہ وہ نارمل عادات کے مطابق ہوں۔ ان قوانین کا بعض لوگوں پر یا بعض حالات میں عام عادات کے مطابق نہ ہونے کی وجہ سے شاق ہونا انہیں اس مقصود سے خارج نہیں کر دیتا۔ کیونکہ جزئی امور کلی اصول کو توڑ نہیں سکتے۔ ہاں حاجیات کے اصول کی طرف نظر کرتے ہوئے اجتہاد کے مطابق ان میں حسب ضرورت استثناء کیا جا سکتا ہے۔ باقی قوانین عزیمت کی اصل پر ہی رہیں گے جو مجتہد کے لیے پہلی قابل اعتماد چیز ہے۔ اور اس سے نکلنا کسی قوی سبب کے بغیر ممکن نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علماء نے سفر کی خاص رخصت کے مقتضٰی کو دوسرے مواقع کے لیے معمول نہیں بنایا۔ مثلاً حضر میں مشقت والے کام کاج۔ حالانکہ ان میں مشقت جو رخصت کے مشروع ہونے کی علت ہے، موجود ہوتی ہے۔ اندریں صورت عزیمت کے حکم سے نکلنا مناسب نہیں۔

---

[1] مرتد قبائل مدینہ کے گرد مسلمانوں سے جنگ کے لیے اٹھ کھڑے ہوئے اور حالات بہت نازک ہو گئے۔ اس وقت بھی حضرت ابوبکرؓ نے جیش اسامہ کو روک کر رخصت پر عمل نہ کیا۔ اس لشکر میں بڑے سے بڑے بزرگ صحابہ اور جنگ جو مومن موجود تھے بلا شبہ لشکر روکنے میں رخصت کی گنجائش تھی لیکن حضرت ابوبکرؓ نے عزیمت اور عزم کو اختیار کیا جو بہتر ثابت ہوا۔ ابن مسعود کہتے ہیں۔ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایسے مقام پہ کھڑے تھے کہ ہم ہلاک ہو جاتے اگر اللہ تعالیٰ حضرت ابوبکرؓ کے ذریعہ ہم پر احسان نہ فرماتے۔ یہاں تک کہ ہمارا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ زکوٰۃ کی ایک اونٹنی کے لیے بھی جنگ کریں۔ پس اللہ تعالیٰ نے حضرت ابوبکرؓ کو ان سے لڑنے کا حوصلہ عطا فرما دیا۔

[2] یہ بات کتاب المقاصد میں مذکورہ بیان کی نفی نہیں کرتی جو یہ ہے کہ شارع نے تکلیف میں دشواری والی مشقت کا قصد نہیں کیا۔ بلکہ جو کچھ مقاصد کی نوع ثانی کے چھٹے اور ساتویں دونوں مسئلوں میں مذکور ہے وہ اس مقام کی وضاحت کر دیتا ہے۔

حالانکہ مشقتوں کے عوارض ایسے ہیں جو نہ عموماً ہوتے ہیں اور نہ ہمیشہ رہتے ہیں۔ کیونکہ وہ بھی تو دنیوی عادات کے موافق چلتے ہیں اور انہیں عادی ہونے سے نکال نہیں دیتے۔ اس طرح پیش آنے والی مشقت، جو نہ اکثر ہوتی ہے اور نہ دائمی، عدم مشقت کی اصل کے ساتھ ہو جاتی ہے جیسے عادات کے مطابق امور کی بھی یہی صورت ہے۔ وہ اصل کے ساتھ اس سے نکل نہیں جاتے۔

یہ نہ کہا جائے کہ یہ امور اجتہادی کیسے ہیں؟ جبکہ ان کے متعلق بہت سی نصوص موجود ہیں۔ مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد:۔

فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ۔ (۲/۱۷۳)

تو جو کوئی لاچار ہو جائے جبکہ وہ نہ سرکشی کرنے والا ہو اور نہ حد سے بڑھنے والا تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔

نیز فرمایا:۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ (۲/۱۸۴)

پھر تم میں سے جو کوئی مریض ہو یا سفر میں ہو۔

نیز ارشاد نبوی:۔

اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ اَنْ تُؤْتٰى رُخَصُهٗ۔ [1]

اور اللہ تعالیٰ اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کی رخصتوں کو قبول کیا جائے۔

اور اس کے علاوہ جو گزر چکیں اور وہ بھی جو اس معنی میں ہیں:۔

کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ تو ظاہر ہے کہ اضطراری حالت وہ ہوتی ہے جس میں روح [2] کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہو جو کہ عبادات و عادات میں عجز کے بعد ہی ممکن ہے اور وہ بذاتِ خود بھی عذر ہے۔ اور جو کچھ اس کے ماسوا ہے وہ ایسی مشقت [3] کے یقینی ہونے پر محمول ہو گی جس کے ساتھ وہ دینی یا دنیوی وظائف کو پورا کرنے سے عاجز ہو جائے۔ اس حیثیت سے کہ عزیمت تکلیف مالا یطاق کی نوع طرف لوٹے۔ اور یہ چیز کبھی سننے میں نہیں آئی۔ اور اس کے علاوہ جو مشقتیں ہیں وہ ایسی دلیل کی محتاج ہیں جو ان کے ان نصوص کے تحت داخل ہونے پر دلالت کرے۔ اور اس میں اہل دانش کے افکار مضطرب ہو جاتے ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لہٰذا ہمارے اس زیر بحث مسئلہ میں اور گزری ہوئی نصوص میں کوئی تعارض نہیں۔ اور اس کی وجہ

---

[1] ص ۱۲۷ پر گزر چکی ہے۔

[2] یعنی خواہ کسی عضو کے۔

[3] پہلے گزر چکا ہے کہ یہ ایسے امور ہیں جن میں شرعی تحدید نہیں پائی جاتی۔ جیسے مثال کے طور پر سفر اور مزدلفہ میں مغرب اور عشاء کی نمازوں کو جمع کرنا۔

یہ ہے ـــــ اور یہی اس دلیل کی روح ہے ـــــ کہ ایسے ہنگامی عوارض بندوں پر آزمائش کے لئے مومنوں کے ایمان کے امتحان کے لئے اور شک میں پڑنے والوں کے تردد کے لئے واقع ہوتے ہیں حتی کہ نمایاں طور پر ظاہر ہو جائے کہ کون اپنے پروردگار پر علیٰ وجہ البصیرت ایمان لایا ہے اور کون شک میں پڑا ہوا ہے۔ اگر ہر طرح کی تکالیف اپنی کلیات کو توڑ سکتیں تو پھر ہر پیش آنے والی مشقت کلیات کو توڑ دیتی۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ جبکہ ہم پر ایسی کوئی چیز واضح نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی خبیث چیز پاکیزہ چیز سے الگ ہوئی ہے۔ کیونکہ آزمائش تو تکالیف میں واقع ہوتی ہے۔ اور وہ عزیمت کی اصل کے بقاء کے ساتھ ہی ممکن ہے، جو ہر شخص کو اس کے دین کے مطابق ابتلاء میں ڈالتی ہے۔

اب ارشادات باری تعالےٰ ملاحظہ فرمائیے۔

لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً ط (۶۷/۲)
تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں سے کون اچھے کام کرتا ہے۔

الٓمّٓ ٥ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُّتْرَكُوْٓا اَنْ يَّقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُوْنَ ٥ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ ط (۲۹/۲-۳)
کیا لوگ یہ خیال کئے ہوئے ہیں کہ (صرف) یہ کہنے سے کہ ہم ایمان لے آئے، چھوڑ دیئے جائیں گے اور ان کی آزمائش نہیں کی جائے گی۔ اور جو لوگ ان سے پہلے ہو چکے ہیں ہم نے ان کو بھی آزمایا تھا۔

لَتُبْلَوُنَّ فِيْٓ اَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ۔ ثم قال ـ وَاِنْ تَصْبِرُوْا وَتَتَّقُوْا فَاِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ ٥ (۳/۱۸۶)
(اے ایمان والو) تمہارے مال و جان میں تمہاری آزمائش کی جائے گی ـــ پھر فرمایا ـــ اور اگر تم صبر اور پرہیز گاری کرتے رہو گے تو یہ بڑی ہمت کے کام ہیں۔

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتّٰى نَعْلَمَ الْمُجٰهِدِيْنَ مِنْكُمْ وَالصّٰبِرِيْنَ وَنَبْلُوَا اَخْبَارَكُمْ ٥ (۴۷/۳۱)
اور ہم تمہیں آزمائیں گے تاکہ تم میں سے جو لڑائی کرنے والے اور ثابت قدم رہنے والے ہیں انہیں معلوم کریں اور تمہارے حالات جانچ لیں۔

وَلِيُمَحِّصَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَيَمْحَقَ الْكٰفِرِيْنَ ٥ (۳/۱۴۱)
اور تاکہ اللہ تعالےٰ ایمان والوں کو خالص (مومن) بنا دے اور کافروں کو نابود کر دے۔

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوْعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْاَمْوَالِ وَالْاَنْفُسِ وَالثَّمَرٰتِ وَبَشِّرِ الصّٰبِرِيْنَ ط
اور ہم کسی قدر خوف اور بھوک اور مال اور جانوں سے اور میووں کے نقصان سے تمہاری آزمائش کریں گے اور صبر کرنے والوں کو (خدا کی خوشنودی کی)

وَبَشِّرِ الصَّابِرِیْنَ O اِلٰی اٰخرہا (۲/۱۵۵) بشارت سنا دو۔
اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں پر ثنا کی جنہوں نے ان مصائب پر صبر کیا۔ تو جن باتوں کی انہیں تکلیف دی گئی تھی اس کی اصل کے علاوہ وہ کسی دوسری طرف نہیں نکلے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَلَنَبْلُوَنَّکُمْ بِشَیْءٍ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس قسم کی آزمائش عام احوال کی نسبت سے بہت کم وقوع پذیر ہوتی ہے۔ جیساکہ تکلیف کے احوال میں گزر چکا ہے۔ تو جب ہمیں شرع سے معلوم ہو چکا ہے کہ ایسے امور میں اس پر ڈٹ جانا اور ثابت قدم رہنا چاہیئے۔ تاآنکہ حالات معمول پر آجائیں تو اس وقت علی الاطلاق رخصت پر عمل کرنا شارع کے اس قصد کی ضد کی طرح ہے جو تکمیل اجر کی اصل پر تکمیلِ عمل سے متعلق ہے۔

پانچویں وجہ یہ ہے۔ جب ہر موقع پر علی الاطلاق رخصت پر عمل کرنے کو معمول بنا لیا جائے تو یہ علی الاطلاق فرمانبرداری میں مکلفین کے عزائم کے نکل جانے کا ذریعہ ہوگا۔ اور جب عزیمت کو اختیار کیا جائے گا تو یہ فرمانبرداری میں ثبات اور اسے یقین کے ساتھ قبول کرنے میں زیادہ بہتر راستہ ہوگا۔

پہلی بات یہ ہے کہ خیر عادت ہے اور شر لجاجت۔ اور یہ محسوس مشاہدہ ہے جس کے لئے دلیل کی ضرورت نہیں اور جب انسان کسی چیز کا عادی ہو جاتا ہے تو وہ چیز اس کے لئے تو آسان ہو جاتی ہے مگر اس کے علاوہ دوسرے پر وہی چیز آسان نہیں ہوتی خواہ یہ چیز فی نفسہٖ خفیف ہو یا شدید ہو۔ لہٰذا جب وہ رخصت پر عمل کرنے کو عادت بنائے گا تو ہر عزیمت کا کام اس کے لئے تنگ کرنے والا اور دشوار بن جائے گا۔ جب یہ کیفیت ہو جائے تو پھر اسے درست طور پر قائم نہ کر سکے گا اور اس سے فرار کی راہ تلاش کرے گا۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ ایسی توقع رکھنے والا شخص کلیہ کے اصول اور جزئیہ کے فروع میں پڑے گا تو وہ اس شخص کی طرح ہوگا جو علماء کے اقوال کے اختلاف سے صرف وہ قول لے جو اس کی خواہش کے مطابق ہو۔ اور جب ان میں جواز اور منع کا اختلاف ہو تو جواز والی صورت قبول کرے گا۔ علاوہ ازیں اس کتاب کے دوران جن باتوں پر تنبیہہ کر دی گئی ہے یا نہیں کی گئی۔ ان سے رخصتیں تلاش کرے گا۔

اور دوسری بات بھی ظاہر ہے جیساکہ گزر چکا۔ کیونکہ وہ اس کی ضد ہے۔

اور اس کی وجہ یہ ہے کہ رخصت کے اسباب میں سے اکثر تقدیری اور ظنی ہوتے ہیں حقیقی نہیں ہوتے۔ بسا اوقات مکلف اسے شدید شمار کرتا ہے حالانکہ وہ فی نفسہٖ خفیف ہوتا ہے۔ یہ چیز

فرمانبرداری کو درست نہیں رہنے دیتی۔ اور اس کا عمل ضائع ہو جاتا ہے۔ اور کسی اصل پر مبنی نہیں ہوتا۔ اور انسان ایسا بہت کچھ مشاہدہ کر سکتا ہے۔ کبھی وہ بعض کاموں کو دشوار خیال کرتا ہے۔ حالانکہ یہ محض اس کا وہم ہوتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ڈاکوؤں اور درندوں کے خوف سے تیمم کرنے والا اگر نماز کے وقت کے اندر پانی پائے تو امام مالک کے نزدیک اسے نماز دہرانا ہو گی۔ کیونکہ انہوں نے ایسے شخص کو مقصّر (کوتاہی کرنے والا) شمار کیا ہے۔ کیونکہ ایسی مثالوں میں محض وہم کا تصادم لاحق ہو جاتا ہے جس پر کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ بخلاف اس کے کہ اگر وہ ڈاکوؤں اور درندوں کو دیکھتا ہے کہ انہوں نے پانی سے اسے روک دیا ہے۔ لہٰذا اسے نماز دہرانے کی ضرورت نہیں۔ اور نہ ہی اسے مقصر شمار کیا ہے۔ اور اگر انسان وہم کے پیچھے چل پڑے تو وہ اسے دور دراز کے گڑھوں میں جا پھینکے گا اور اس کے اکثر اعمال باطل ہو جائیں گے۔ اور عادات و عبادات اور باقی جملہ تصرفات میں بالعموم یہی اصول کار فرما ہے۔

اور کبھی وہ معاملہ مشکل ہوتا ہے لیکن ایسی صورت میں انسان سے اللہ کی ذات میں صبر اور اس کی رضامندی کے مطابق عمل کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ صحیح حدیث میں ہے:۔

مَنْ يَتَصَبَّرْ يُصَبِّرْهُ اللّٰهُ [1] جو کوئی صبر کرے تو اللہ اسے صبر عطا کرتا ہے۔

اور جب دس کفار کے مقابلہ میں ایک مسلمان کے ٹھہرنے والی آیت کے منسوخ ہونے کے بعد دو کے مقابلے میں ٹھہرنے کی آیت نازل ہوئی اور اللہ نے فرمایا:۔

وَاللّٰهُ مَعَ الصّٰبِرِيْنَ (۲/۴۹) اللہ صبر کرنیوالوں کے ساتھ ہے۔

تو بعض صحابہؓ نے فرمایا۔ جس قدر مسلمانوں میں صبر کم ہوا، اسی نسبت سے مقابلے کے کفار کی تعداد بھی کم ہو گئی۔ یہی اس حدیث کا معنی ہے اور وہ حدیث آیت کے موافق ہے۔

چھٹی وجہ یہ ہے کہ شریعت کے مراسم ہر لحاظ سے خواہشات نفس کے الٹ ہیں جیسا کہ اس کتاب میں کتاب المقاصد میں ثابت کیا گیا ہے۔ اور بہت سی چیزیں جو مشقتوں میں داخل ہیں اسی خواہش نفس کی مخالفت کے پہلو سے زیادہ بن جاتی ہیں۔ اور خواہشات کی اتباع حقیقتاً شریعت کی اتباع کی ضد ہے۔ گویا خواہشات کے پیروکار پہ ہر چیز ہی شاق ہوتی ہے خواہ وہ فی نفسہٖ شاق

---

[1] اسے الترغیب والترہیب میں یتصبر کے لفظ کے ساتھ نقل کیا۔ اور یہ ایک طویل حدیث کا ٹکڑا ہے، جسے مالک شیخین، ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کیا۔

ہو یا نہ ہو، کیونکہ وہ اسے اس کی مراد سے روکتی ہے۔ اور اس کے اور اس کے مقصود کے درمیان حائل ہو جاتی ہے۔ پھر جب مکلف اپنی خواہش کو پھینک دے اور اپنے آپ کو اس سے باز رکھے اور اس عمل کی طرف توجہ کرے جس کا وہ مکلف ہے تو وہ کام اس پر ہلکا ہو جائے گا۔ اور اس حکم پر آمادہ، اور اس میں اپنی پسندیدگی کو بھی شامل کرے گا۔ اس کے لئے اس کام کی کڑواہٹ مٹھاس بن جائے گی۔ تا آنکہ اس کے لئے مامور بہٖ کام کے خلاف کرنا بوجھل ہو جائے گا۔ جبکہ اس سے پیشتر معاملہ اس کے برعکس تھا گویا مشقت یا عدم مشقت اضافی چیزیں ہیں جو مکلف کی غرض کے تابع ہوتی ہیں۔ پس کئی دشوار کام غرض کی موافقت کی وجہ سے سہل، اور سہل کام غرض کی مخالفت کی وجہ سے دشوار بن جاتے ہیں۔

گویا اس مقام پر علی الاطلاق شاق ـــــ یعنی ایسا کام جس کی وہ مکلف[1] ہونے کی حیثیت سے طاقت نہ رکھتا ہو ــ خواہ بشری حکم سے مطابق اس کی طاقت کے قابل ہو یا نہ ہو ــ ہونے میں بحث نہیں بحث تو دوسری باتوں میں ہے جو اضافی ہیں۔ اس میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ علی الاطلاق مشقت ہے اور نہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ علی الاطلاق مشقت نہیں۔ اور جب معاملہ ان دونوں کے درمیان گھوم رہا ہو، اور عزیمت کی اصل تو حقیقی اور ثابت ہے۔ لہٰذا عزیمت کی اصل کی طرف ہی رجوع کرنا درست ہے۔ اور رخصت کی طرف رجوع میں تو ہر شخص اور ہر عارض کا لحاظ رکھ کر قصد کرنا پڑتا ہے پھر جب اس میں بیان یقینی نہیں اور اس کا بلند تر درجہ ظن ہے، جو کہ معارضہ سے خالی نہیں ہوتا تو یہ اصل کی طرف رجوع کی وجہ بن جاتی ہے تا آنکہ یہ ثابت ہو جائے کہ فلاں قابل اعتبار مشقت فلاں شخص کے حق میں درست ہے اور وہ علی الاطلاق تو درست نہیں ہو سکتی مگر اس شخص کے حق میں درست ہو سکتی ہے۔ جو اس کی طاقت نہیں رکھتا۔ اس صورت میں یہ پہلی قسم سے جا ملے گی۔ جس میں کلام نہیں یہ اس وقت ہو گا جب خارج سے کوئی ایسی دلیل نہ ملے جو علی الاطلاق رخصت اور تخفیف کے اعتبار پر دلالت کرے۔ جیسے آپ کا سفر میں روزہ چھوڑنا جبکہ بعض لوگوں نے روزہ نہ چھوڑا اور روزہ ان پر دشوار ہو گیا۔ پس یہ اور اسی کی دوسری دوسری چیزیں، دوسرا امر ہے جو ان اقسام کی طرف لوٹتا ہے جن کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ جبکہ بحث دوسرے امور میں ہے۔ پس ثابت ہوا کہ عزائم پر کاربند رہنا

---

[1] اور وہ ایسا ہے جس کی طرف مؤلف نے پانچویں مسئلہ کے آغاز میں اپنے قول او شرعا کالصوم الخ کے ساتھ اشارہ کیا ہے۔

بہتر ہے اور رخصت پر عمل کے مواقع کے دوران عزیمت اختیار کرنا ہی مناسب راستہ ہے۔
پھر اگر یہ کہا جائے کہ عزیمت کی اصل پر کاربند رہنا علی الاطلاق[1] واجب کی قبیل سے ہوگا۔ یا مستحب کے قبیل سے یا مزید تقسیم ہوگی؟
تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات مشقتوں کے تفصیلی احوال سے ظاہر ہوگی۔ جو یہ ہیں:۔

ساتواں مسئلہ

ایسی مشقتوں کی جو دیکھنے والے کی نظر میں تخفیفات کے مظنہ ہیں، دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ حقیقی ہو اور یہی بڑی قسم ہے جس میں رخصت پر عمل کرنا واقع ہوتا ہے جیسے پسندیدہ اور سفری مشقت کا وجود۔ اور ایسی ہی دوسری چیزیں جن کے لئے معین سبب واقع ہو۔ اور دوسری یہ کہ وہ محض وہمی ہو، جس سے یہ معلوم نہ ہو سکے کہ کس بنا پر رخصت دی گئی ہے اور نہ ہی اس کی حکمت[2] معلوم ہو سکے جو کہ مشقت ہے، اور اگر کچھ معلوم ہو بھی تو وہ عادات کے معمول سے خارج نہیں ہوتی۔
پہلی قسم کی یہ صورت ہے کہ یا تو اس کا بقاعزیمت پر ہوگا جس پر ایسا فساد داخل کر دیا گیا ہو جس کی وہ طبعاً یا شرعاً طاقت نہیں رکھتا۔ اور یہ بات تحقیق شدہ ہوگی ظنی یا مشکوک نہ ہوگی۔

---

[1] قطع نظر مصنف کے اس سے پہلے قول کے واقتضا الكلام فی غیرہ فثبت ان الوقوف مع العزائم اولیٰ (بحث تو دوسرے امور میں ہے پس ثابت ہوا کہ عزائم پر کاربند رہنا بہتر ہے) یہ اس شخص کے لئے سوال ہے جو پورے طور پر موضوع کی چھان بین کا ارادہ رکھتا ہو، ایسے جواب سے جو ان تفصیلات پر مبنی ہو، جس کا مصنف نے ذکر کیا ہے بہت سی تفاصیل ذکر کرنے کے بعد اس نے کوئی ایسا ضابطہ نہیں بنایا جو کارآمد ہو۔ حالانکہ اس تمہید سے اس کی غرض ایسا ضابطہ دینے کی تھی۔

[2] جب سبب نہ پایا جائے تو اس کی حکمت بھی نہ پائی جائے گی پھر اس کے ذکر کا کیا فائدہ؟ مولف نے وہمیہ مشقت کے بیان میں مثلاً سبب کے وجود اور ساتھ ہی اس کی حکمت کے عدم وجود کی صورت درج نہیں فرمائی۔ یا اس کا وجود عادات کے معمول سے خارج نہیں ہوتا۔ بلکہ اس نے ایسی چیز پر اکتفا کیا ہے جس میں سبب ثابت نہیں ہوا۔ اور یہ طے شدہ بات ہے ورنہ خوش حالی کا سفر ایسی چیز بن جائے گا جس میں قصر اور فطر درست نہ ہو۔ یا ایسی جس میں اختلاف ہو۔ حالانکہ یہ بات نہیں۔

یا ایسی صورت نہ ہوگی۔ اگر پہلی صورت ہو تو رخصت کی طرف اس کا رجوع مطلوب ہوگا اور ایسی قسم کی طرف لوٹے گی جس میں کوئی کلام نہیں کیونکہ اس مقام پر رخصت اللہ کا حق ہے۔ اور اگر دوسری صورت ہو ـــــ یعنی کہ وہ ظنی ہو ـــــ تو ظنوں میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے اور بقاعدہ کی اصل عزیمت کی اصل پر ہے۔ اور کبھی مضبوط ظن عزیمت کے مقتضی کے لحاظ سے کمزور ہوتا ہے اور کبھی ظن کی کمزوری مضبوط ہوتی ہے۔ جیسے کوئی گمان[1] کرنے والا یہ گمان کرے کہ وہ ایسے مرض کی موجودگی میں جس میں روزہ چھوڑنا چاہیئے، روزہ رکھنے پر قادر نہ ہوگا۔ لیکن اگر یہ گمان کسی معین سبب پر منحصر ہوگا، اور وہ یہ ہے کہ اس نے مثال کے طور پر روزہ کا آغاز کیا مگر اسے پورا کرنے کی طاقت نہ رکھتا تھا، یا مثال کے طور پر نماز جس کے قیام پر وہ قادر نہ ہوا تو بیٹھ گیا، تو یہ پہلی ہی قسم ہے کیونکہ جس چیز پر وہ قادر نہیں اس کا اس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا۔ ہاں اگر وہ سبب کثرت واقعات سے ماخوذ[2] ہو۔ اور وہ سبب بعینہٖ موجود ہو۔ ان معنوں میں کہ مرض موجود ہے اور ایسی مرض کی حالت میں وہ روزے رکھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو۔ نہ ہی کھڑے ہو کر نماز ادا کر سکتا ہو یا عادتاً پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو۔ اور اس نے ان چیزوں میں سے کسی چیز کا بھی اپنے آپ پر تجربہ نہ کیا ہو تو یہ صورت بھی اپنے ماقبل سے جا ملے گی اور اس کی قوت کو زیادہ نہ کرے گی۔ البتہ اس کا اس سے ملنا یا سبب کے پائے جانے کی وجہ سے ہوگا۔ اور

---

[1] ظن کی قوت اور ضعف کی مثال دو فرضوں کے اعتبار پر ہے۔ مؤلف کہہ رہا ہے دخل فی الصوم مثلا فلم یطق الاتمام فلو یقد فقعد (مثلاً اس نے روزہ شروع کیا تو پورا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا . . . . قدرت نہیں رکھتا تو بیٹھ گیا) یعنی اس نے آج سے پہلے اس مرض میں روزہ رکھ کر اپنے نفس کا تجربہ کیا تھا۔ یا ایسے ہی اس نماز سے پہلے کسی سابقہ نماز میں تجربہ کر کے معلوم کیا کہ اسے طاقت نہیں۔ اسی لئے تو موجودہ نماز یا موجودہ دن کے لئے اس کا ظن قوی ہو گیا کہ وہ قدرت نہیں رکھتا۔ اس سے غرض نہیں کہ اس نے اس دن کے روزے یا اس نماز کے لئے یہ تجربہ کیا تو عاجز ہو گیا۔ اسی لئے تو اس وقت عجز ثابت ہو سکے گا ظنی نہ رہے گا۔ اس طرح مؤلف کی بحث کا نظم بگڑ گیا ہے۔ اور یہ بات واضح ہے۔ نیز اس کا قول فمعنا هوالاول یعنی اس کا حکم بھی پہلی قسم کا سا ہوگا ـ اور اس کا قول اذ لیس علیه مالا یقدر علیه یعنی خواہ وہ اسے مؤلف کی مثال کی طرح قوی سمجھتا ہو۔

[2] یعنی اس کا اثر اس حاصل تسبب سے عملی طور پر کثیر تجربوں کی بنا پر مترتب ہو کر ماخوذ ہو۔ خواہ یہ تجربے دوسروں کے ہوں یا اس کے اپنے اور ایسے زمانہ بعید کے ہوں جن کا قیاس بھی نہ کیا جا سکے۔ حتیٰ کہ یہ بیان اپنے ماقبل سے مغایر ہو گیا ہے۔

اس سے اس کی علیحدگی عدم قدرت کی وجہ سے ہوگی جو اس کے ہاں پائی نہیں[1] جاتی۔ کیونکہ وہ تو صرف عبادت میں مشغول ہونے کے وقت ظاہر ہوگی۔ اور وہ عزیمت میں مطلوبہ وجہ کی بنا پر نماز میں مشغول نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ اس پر اس کی قدرت یا عدم قدرت واضح ہوئی تو ایسے مقام پر بہتر یہی ہے کہ وہ عزیمت اختیار کرے تاآنکہ بعد میں یہ معلوم ہو کہ کس چیز پر بنیاد رکھی جائے۔

رہی دوسری قسم یعنی وہ وہمی ہو، اس لحاظ سے کہ نہ اس کا سبب معلوم ہے اور نہ حکمت، تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں یا تو عمومی عادت کے بعد اس کا سبب معلوم ہو جائے گا یا وہ معلوم نہ ہو سکے گا۔ پھر اگر پہلی صورت ہو تو سبب پایا جائے گا یا نہیں پایا جائے گا۔ پھر اگر سبب پایا جائے تو اس موقع پر رخصت واقع ہو، اس میں اختلاف ہے۔ اس سے میری مراد رخصت کے ساتھ عمل کا بدلہ دینا ہے نہ کہ یہ رخصت ابتدائی پیش رفت کے جواز میں ہے۔ کیونکہ ایسے سبب پر حکم کی بنا رکھنا درست نہیں جو بعد میں پایا ہی نہ جائے۔ بلکہ ایسے سبب پر بھی بنا رکھنا درست نہیں[2] جس کی شرط نہ پائی جائے۔ اور اگر سبب پایا جائے جو کہ حکم کا مقتضی ہے تو یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ نفس سبب نہ پایا جائے؟ اور بحث تو ایسے گمان کرنے والے سے متعلق ہے جو بخار کے دوروں میں اپنی عادت کی بنا پر یہ گمان کرے کہ کل اسے بخار چڑھے گا اور وہ بخار چڑھنے سے بیشتر روزہ چھوڑ دے۔ یا جیسے کوئی پاک عورت اس گمان پر روزہ چھوڑنے کی بنا رکھے کہ اس دن اسے حیض آنے والا ہے اور یہ تمام امور انتہائی کمزور ہیں۔ اور بعض علماء نے اس اعتبار کی صحت پر اس عورت سے کفارہ کے اسقاط پر استدلال کیا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لَوْلَا كِتٰبٌ مِّنَ اللّٰهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيْمَآ اَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ ۝ اور اگر اللہ کا حکم پہلے نہ ہو چکا ہوتا تو جو (فدیہ) تم نے لیا ہے اس کے بدلے تم پر بڑا عذاب نازل ہوتا۔ (۸/۶۸)

گویا یہ سزا کا اسقاط اس علم[3] کی وجہ سے ہے کہ عنقریب ان کے لئے غنیمتیں جائز بنا دی

---

[1] یعنی قوی ظن کا مقتضی اسے اپنے آپ پر تجربہ سے حاصل ہوا۔ اور اس کے پاس دوسروں کے بہت سے تجربوں کے سبب صرف ظن تھا یا تجربہ تو ذاتی تھا لیکن اس پر بہت دور کا زمانہ گزر چکا تھا۔ یہ بحث حال کے تغیر پر مشتمل ہے۔

[2] یعنی اس کی طرف پیش رفت جائز نہیں۔

[3] اس آیت کی کسی بھی تفسیر کے مطابق۔ مولف نے روح المعانی میں اسے تکلفاً شمار کیا ہے۔ لہٰذا اسی کی طرف رجوع فرمائیے۔

جائیں گی۔ اور یہ بات ہمارے زیرِ بحث نہیں ہے۔ کیونکہ ہماری بحث تو اس میں ہے جو احکام شرعیہ سے مکلف پر مترتب ہوتا ہے۔ اور یہاں عذاب کا ترتیب پانا شرعی طور پر ترتیب پانے کی طرف راجع نہیں بلکہ وہ تو امرِ الٰہی ہے جیسے انسان کو اس کے گناہوں کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے باقی سب سزائیں ملنے والی ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:۔

وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيْبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ (۴۲/۳۰) اور جو مصیبت تم پر پڑتی ہے تو وہ تمہارے اپنے ہی افعال کا نتیجہ ہے۔

البتہ اگر سبب کے لئے عمومی عادت نہ ہو تو پھر یہاں کوئی اشکال نہیں۔

اور اس تقسیم کا ماحصل یہ ہے کہ ظنون اور تقدیریں ثابت شدہ چیزیں نہیں اور وہ توہمات کی قسم کی طرف راجع ہیں جو کہ اختلاف والی قسم ہے۔ ایسے ہی خواہشات نفس کا حال ہے کیونکہ وہ اشیاء کا ایسا اندازہ لگاتی ہیں جن میں کچھ حقیقت نہیں۔ لہٰذا راہِ صواب یہی ہے کہ کسی خلل دینے والی اور اگرانبار کر دینے والی مشقت کے علاوہ عزیمت کی اصل کے ساتھ ہی توقف کیا جائے۔ لہٰذا صبر[1] ہی بہتر ہے جب تک کہ وہ مشقت انسان کے دین یا اس کی عقل میں دخل کی طرف نہ لے جائے۔ اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ صبر پر قدرت نہیں رکھتا۔ کیونکہ صبر کا اسے ہی حکم دیا جاتا ہے جو اس کی طاقت رکھتا ہو۔ آپ استقراء سے یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ گرانبار دینے والی مشقت کو تو توہمات لاحق نہیں ہوتے۔ بلکہ ان کا حکم بہت کمزور ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ توہمات اکثر حالات میں سچے نہیں ہوتے۔ اندریں صورت مشقت حقیقی نہیں ہوتی۔ اور حقیقی مشقت ہی وہ علت ہے جو رخصت کے لئے وضع کی گئی ہے۔ تو جب حقیقی مشقت ہی نہ پائی جائے تو اس کا حکم غیر لازم ہوگا۔ الّا یہ کہ جب کوئی مظنہ ـــــ اور وہی سبب[2] ہے ـــــ حکمت کا قائم مقام ہو۔ اس وقت سبب

---

[1] یہ کیا ہے حتی مع المشقة الفادحة ؛ یہ تو غیر واضح ہے۔ اور عنقریب دوسری فصل میں مؤلف ذکر کرے گا کہ پسندیدہ رخصتیں وہ ہیں جن میں طلب ثابت ہو اور جن میں گرانبار مشقت ہو جو اس پر نازل ہو۔ جیسا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ولیس من البر الصیام فی السفر ۔ سفر میں روزے رکھنا کوئی نیکی نہیں۔

تو یہ مطلوب کیسے ہوئی جبکہ عزیمت پر صبر بہتر ہے؟

[2] یعنی وہ جسے شارع نے وضع کیا ہو۔ جیسے سفر۔

جواز کی صورت میں پیدا ہو جائے گا، لزوم کی صورت میں نہیں۔ کیونکہ مظنہ ایسی حکمت کو مستلزم نہیں جو مکمل طور پر علت ہو۔ لہٰذا اصل کے ساتھ باقی رہنا ہی مناسب طریقہ ہے۔ علاوہ ازیں وہم والی مشقت حقیقی مشقت پر احتیاط کی طرف لوٹنے والی ہے۔ اور حقیقی مشقت واقع ہونے میں ایک ہی صورت پر نہیں ہوتی لہٰذا اس پر حکم کی بنیاد پائیدار نہیں ہوتی۔

رہی بالخصوص ایسی مشقت جو خواہشاتِ نفس کی طرف لوٹنے والی ہو تو وہ پہلی قسم کی ضد ہے جب یہ ثابت ہو چکا کہ شرعی احکام کی وضع سے شارع کا قصد نفوس کو ان کی خواہشات اور مرغوبات سے نکالنا ہے تو رخصت کے مشروع ہونے میں اس چیز کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کہ ہر شخص کے دل میں جو بات اس کے نفس کی طرف سے ڈالی گئی ہے بالنسبت اس کا کیا حکم ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے عذر پیش کرنے والے کی کیسے مذمت کی ہے جو خواہشاتِ نفس سے متعلق تھے تاکہ انہیں رخصت دی جائے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّقُوْلُ ائْذَنْ لِّيْ وَلَا تَفْتِنِّيْ (۹/۴۹) اور ان میں سے کوئی ایسا ہے جو کہتا ہے کہ مجھے تو اجازت ہی دیجئے اور آزمائش میں نہ ڈالئے۔

کیونکہ جد بن قیس نے کہا تھا کہ مجھے جنگ سے پیچھے رہ جانے کی اجازت دیجئے اور چھوٹی پھپوں کے معاملہ میں مجھے آزمائش میں نہ ڈالئے کیونکہ میں ان کی طرف سے صبر پر قدرت نہیں رکھتا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

وَقَالُوْا لَا تَنْفِرُوْا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ اَشَدُّ حَرًّا (۹/۸۱) اور منافق لوگ مسلمانوں سے کہنے لگے کہ گرمی میں نہ نکلنا، ان سے کہہ دو کہ جہنم کی آگ اس سے بھی زیادہ گرم ہے۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد میں عذرِ صحیح کی وضاحت فرمائی۔

لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاۗءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضٰى وَلَا عَلَى الَّذِيْنَ لَا يَجِدُوْنَ مَا يُنْفِقُوْنَ حَرَجٌ اِذَا نَصَحُوْا لِلّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ۔ (۹/۹۱) نہ کمزوروں پر کچھ گناہ ہے نہ مریضوں پر اور نہ ان لوگوں پر جن کے پاس کچھ خرچ نہیں (کہ وہ جہاد میں شریک نہ ہوں) جب کہ وہ اللہ اور اس کے رسول کے خیر اندیش ہوں۔

گویا اس مقام پر اہلِ عذر کی وضاحت فرمادی یعنی وہ لوگ جو جہاد کی طاقت نہیں رکھتے۔ وہ اپاہج، بچے، بوڑھے، دیوانے، اندھے وغیرہ ہیں۔ اسی طرح وہ لوگ ہیں جن کے پاس نہ اپنا خرچہ

ہو اور نہ کوئی ایسا آدمی ملے جو یہ بوجھ اٹھائے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں نَصَحُوا لِلّٰہِ وَرَسُولِہٖ فرمایا۔ اللہ اور رسول کی خیر خواہی کے امور میں سے یہ بھی ہے کہ ان کی جانوں کا کوئی بھی حصہ اللہ کی اطاعت میں پیچھے نہ رہ جائے۔ کیا آپ نے اللہ کے اس ارشاد پر غور نہیں کیا:۔

اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالًا (۹/۴۱) تم سبکسار ہو کر نکلو یا گرانبار ہو کر۔

اور فرمایا:۔

اِلَّا تَنْفِرُوْا یُعَذِّبْکُمْ اگر تم نہ نکلو گے تو اللہ تعالیٰ تمہیں سزا دے گا۔

تو جس کا عذر ہی نفس کی خواہش ہو اس کے متعلق آپ کا خیال ہے؟

ہاں شریعت اس انداز پر وضع ہوتی ہے کہ اس میں نفسانی خواہشات شارع کے مقصود کے تابع ہوں۔ البتہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر ان کی خواہش، احوال اور آسودگی میں اتنی کشادگی رکھی ہے کہ وہ نہ تو کسی مفسدہ کی طرف لے جائے نہ ہی مکلف مشقت میں پڑ جائے اور نہ ہی ان حدود کے اندر جو شریعت نے مقرر کی ہیں، فائدہ اٹھانے میں کوئی چیز حائل ہو۔ اسی لئے ابتداءً ہی سلم، قراض اور مساقاۃ وغیرہ کی رخصت اس کے لئے مشروع بنا دی گئی۔ اور اگر اس میں کوئی مانع ہو تو اس کے لئے دوسرا قاعدہ ہے۔ اور دنیا کی لاتعداد اشیاء سے فائدہ اٹھانا اس کے لئے جائز بنا دیا گیا تو جب کبھی اس کی نفسانی خواہشات قابو سے باہر ہونے لگیں تو شریعت نے اس سے نکلنے کی راہ بھی بنا دی ہے اور اس کیلئے بھی راستہ بنا دیا کہ وہ (خواہش نفس) کے دروازے سے نہ آئے۔ ایسی خواہش شیطانی ہوتی ہے اور اس سے علیحدگی اختیار کرنا اس پر واجب ہے۔ جیسے کسی بھی طرح کی نافرمانی کا شیدائی، اس کے لئے ہرگز رخصت نہیں۔ کیونکہ اس مقام پر رخصت تو شرع کی عین مخالفت ہے۔ بخلاف سابقہ رخصتوں کے کہ جب انہیں ترازو میں تولا جائے شرع کی موافقت ہی غالب ہے۔

ان تصریحات سے واضح ہو جاتا ہے خواہش کی مخالف مشقت میں ہرگز رخصت نہیں۔ اور حقیقی مشقت میں اس کی شرط کے ساتھ رخصت ہے۔ اور اگر شرط نہ پائی جائے تو نہیں لہٰذا جو شخص اس ذمہ داری سے سبکدوش ہونا اور اپنے لئے خلاصی چاہتا ہے اس کے لئے بہتر یہی ہے کہ عزیمت کی اصل کی طرف رجوع کرے۔ مگر یہ بہتری کبھی تو ندب (استحباب) کے باب سے متعلق ہوتی ہے اور کبھی وجوب کے باب سے۔

واللہ اعلم۔

فصل

اس طریقہ کے کچھ فوائد یہ ہیں : رخصتوں سے اجتناب میں احتیاط ــــــ اس قسم میں جو زیر بحث ہے ــــــ اور اس میں داخل ہونے میں خدشہ ہے، کیونکہ یہ شک وشبہ کا مقام ہے اور اس میں شیطان کا دھوکا، نفس کی حیلہ سازیاں اور خواہش نفس کی اتباع کی راہ چل پڑنا، خواہ وہ اس کا حریص نہ ہو۔ یہی وجہ ہے صوفیہ کے شیوخ اپنے شاگردوں کو رخصتوں کی اتباع کے مکمل ترک کی وصیت کرتے تھے۔ اور انہوں نے بڑے بڑے عزائم اختیار کرنا اپنا اصول بنالیا تھا۔ اور جو کچھ ان صوفیوں نے ، اللہ ان پر رحم فرمائے ، اپنے فوائد سے نتیجہ پیش کیا وہ یہی ہے کہ یہی اصل ٹھوس اور صحیح ہے۔ اور صرف اسی رخصت سے فائدہ اٹھانا چاہیئے جو یقینی ہو۔ یا وہ شرعی طور پر مطلوب بن جائے ، جیسے تعبدات یا وہ ابتدائی ہو جیسے مساقات[1] اور فرائض کیونکہ وہ حاجی ہیں۔ اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے وہ عزیمت کی طرف پناہ لیتا ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ رفع حرج میں مراتب کا لحاظ رکھتے ہوئے دلائل کے معنی سمجھ لئے جائیں۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

ان اللہ یحب ان توتی رخصہ ۔[2] ــــــ اللہ تعالٰی اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اس کی رخصتوں کو قبول کیا جائے۔

گویا رخصتیں ہی محبوب ہیں جن میں طلب ثابت ہو جائے۔ پھر جب ہم نے اسے گرانبار مشقت پر محمول کیا ہے جس کے متعلق رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے :

لَیْسَ مِنَ اَلْبِرِّ الصِّیَامُ فی السَّفَرِ ۔[3] سفر میں روزے رکھنا کوئی نیکی نہیں۔

---

[1] اس کا کوئی داعیہ نہیں کیونکہ وہ ایسے اطلاق سے ہے جس کے متعلق مؤلف نے کہا ہے کہ وہ ولا تفریع یترتب علیہ وانما ذکر لمعرفۃ انہ اطلاق شرعی لا غیر۔ (اس پر کوئی تفریع مرتب نہیں ہوتی۔ اسے صرف اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ معلوم ہو سکے کہ وہ اطلاق شرعی ہے اور کچھ نہیں)

[2] ص ۱۳۷ پر گزر چکی ہے۔

[3] ص ۲۲۱ پر گزر چکی ہے۔

اور یہ اللہ تعالےٰ کے اس قول کے موافق ہے :-

یُرِیۡدُ اللّٰہُ اَنۡ یُّخَفِّفَ عَنۡکُمۡ ؕ (۴/۲۸) اللہ تعالےٰ ارادہ رکھتا ہے کہ تم سے تخفیف کرے۔

اور اس سے پہلے یہ حکم نازل ہو چکا تھا :-

وَاَنۡ تَصُوۡمُوۡا خَیۡرٌ لَّکُمۡ (۲/۱۸۴) اور اگر روزے رکھو تو تمہارے لئے یہی بہتر ہے۔

اور دوسری بار یوں فرمایا :-

وَاِنۡ تَصۡبِرُوۡا خَیۡرٌ لَّکُمۡ ؕ (۴/۲۵) اور اگر تم صبر کرو تو تمہارے لئے یہی بہتر ہے۔

لہٰذا ناظر کو شریعت کے ان دقائق کا ادراک کرنا چاہیئے تاکہ وہ شرعی قانون کے دستور میں حجت پر ہو اور جو بھی اس مقام پر شرعی دلائل کا تتبع کرے گا اس پر ظاہر ہو جائے گا کہ جو ذکر ہو چکا وہ پوری وضاحت ہے۔ وَبِاللّٰہِ التَّوۡفِیۡق۔ اس فریق کے غور و فکر کا یہی بیان ہے۔

فصل

...یہ بھی کہا جاتا ہے کہ عزیمت اختیار کرنا افضل نہیں۔ اور اس کی وجوہ درج ذیل ہیں۔

پہلی وجہ[1] یہ ہے کہ اگر عزیمت کی اصل یقینی ہے تو رخصت پر عمل کرنے کی اصل بھی یقینی ہے پھر جب ہم اس میں مظنہ پائیں تو اس کا اعتبار کریں گے خواہ وہ یقینی ہو یا ظنی۔ کیونکہ شارع نے احکام کے ترتیب پانے میں ظن کو یقین کے قائم مقام قرار دیا ہے تو جب حکم کے سبب کا ظن موجود ہو تو سبب اعتبار کا مستحق ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس بات پر یقینی دلیل موجود ہے کہ فروع شریعت میں ظنی دلائل یقینی دلائل کے قائم مقام ہوتے ہیں۔

یہ نہ کہا جائے کہ جب قاطع کو ظن عارض ہو تو ظن کا اعتبار گر جائے گا۔

اس لئے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات صرف دلائل کے تعارض کے باب سے متعلق ہے۔ جبکہ

---

[1] یہ ان چھ وجوہ میں سے پہلی وجہ کا معارض ہے جسے مؤلف نے عزیمت کی ترجیح کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ یہ وجہ رخصت کی ترجیح کے لئے مفید نہیں۔ یہ تو صرف یہ فائدہ دیتی ہے کہ عزیمت افضل نہیں جیسا کہ مؤلف نے کہا ہے کیونکہ رخصت کے سبب میں ظن غالب کا پایا جانا عزیمت کے یقینی ہونے کی موافقت نہیں کرتا جو اس وجہ میں ترجیح کی علامت ہے۔

ان میں سے ایک دلیل دوسری کے حکم کو کلیتہً اٹھا دینے والی ہوتی ہے۔ مگر جب وہ دونوں دلیلیں اس صورت میں چل رہی ہوں کہ ان میں سے ایک عام ہو اور دوسری خاص، یا ایک مطلق ہو اور دوسری مقید تو ایسی صورت نہیں ہوتی۔ اور ہماری بحث اس دوسری قسم میں ہے پہلی میں نہیں۔ کیونکہ عزائم مکلف پر لاحرج کی شرط پر واقع ہوتے ہیں۔ پھر اگر حرج کا اعتبار درست ہوتا ہے تو رخصت پر عمل کا تقاضا کرتا ہے۔

علاوہ ازیں کبھی ظن غالب پہلے یقینی حکم کو منسوخ کر دیتا ہے۔ جیسے کسی چیز کی اصل اس کا حرام ہونا تھا۔ پھر اتفاق سے کوئی حلال بنانے والا ظنی سبب پیش آگیا۔ تو جب شکاری کا ظن غالب یہ ہو کہ شکار کی موت اس کی ضرب کے سبب سے ہوئی ہے۔ اگرچہ اس بات کا امکان ہے کہ اس کا کوئی دوسرا سبب ہو یا شکار کی موت پر کوئی دوسرا سبب بھی معاون بنا ہو، تو اس صورت میں ظن کے مقتضی پر عمل درست ہوگا۔ اور یہ صرف اس لئے ہوتا ہے کہ اصل خواہ قطعی ہو، اس کے ساتھ ایسے ظنی معارض کا ساتھ رہنا ممکن نہیں۔ اندریں صورت جہاں ظن کے وجود کے ساتھ بلکہ شک کے ساتھ حرمت کے یقین کی بقا درست نہ رہے گی۔ اور یہی صورت ہمیں اس وقت درپیش ہے۔ اور حقیقت امر یہ ہے کہ ظن غالب سابقہ قطعیت کے حکم کو باقی نہیں رہنے دیتا۔ اور ظنونِ غالب قابل اعتبار ہیں۔ لہٰذا انہیں رخصت پر عمل کرنے کے معاملہ میں بھی قابل اعتبار ہونا چاہیئے۔

دوسری وجہ[1] یہ ہے کہ رخصت کی اصل خواہ وہ جزئی ہو اپنی عزیمت کی طرف اضافی ہوتی ہے لہٰذا وہ غیر مؤثر ہے ورنہ لازم آئے گا کہ رخصت پر عمل کرنے کا جو حکم دیا گیا ہے اسے مجروح کر دے بلکہ جزئی جب کلی سے مستثنیٰ ہو تو وہ بذات خود قابل اعتبار ہوتی ہے اس لئے کہ وہ عام سے خاص یا مطلق سے مقید کے باب سے ہوتی ہے۔ اور فقہی اصول کے باب میں یہ گزر چکا ہے کہ یقینی کی ظنی سے تخصیص درست ہوتی ہے۔ لہٰذا یہی بہتر ہوئی[2] علاوہ ازیں جب تخصیص کی طرف، جو کہ

---

[1] عزیمت کی ترجیح میں دوسری وجہ کا معارض۔ یہ بھی صرف یہی فائدہ دیتا ہے کہ عزیمت کو ترجیح نہیں۔

[2] کیونکہ وہ یقینی کی یقینی سے تخصیص ہے۔ تو رخصت کا وارد ہونا بھی یقینی ہے۔ اور مصنف کے قول وایضاً یعنی یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ رخصت کے سبب میں غور کرنا اجتہاد اور ظن کا مقام ہے، یقین کا نہیں ــــ تخصیص مکمل طور پر عموم کی طرف لوٹتی ہے اگرچہ عموم قطعی کے مقابلہ میں وہ ظنی ہوتی ہے اور کبھی وہ اس میں اس معارضہ کو ملحوظ رکھتی ہے جو دوسری وجہ میں تفصیلاً گزر چکا ہے

ظنی ہے۔ عموم کی اصل کو چھوڑ کر جو کہ قطعی ہے ، رجوع کیا جاتا ہے۔ تو یہی بات یہاں بھی ہے۔ اور جس طرح کل اپنی بعض جزئیات کے ٹوٹنے سے ٹوٹ نہیں جاتی۔ جیسا کہ اس کتاب میں اپنے مقام پر ثابت کیا جا چکا ہے ـــ تو یہی صورت یہاں بھی ہے۔ ورنہ لازم آئے گا کہ رخصتوں سے مامور بہ احکام ٹوٹ پھوٹ جائیں اور یہ بگاڑنے والی بات ہے۔ اسی طرح ان چیزوں کا معاملہ ہے جو اس طرف لے جائیں:

تیسری وجہ[1] یہ ہے کہ اس امت سے رفع حرج کے دلائل قطعیت تک پہنچ گئے ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲/۷۸) اور اللہ نے تم پر دین کے معاملہ میں تنگی نہیں رکھی۔

اور باقی تمام آیات جو اس مفہوم میں ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ:۔

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۲/۱۸۵) اللہ تعالیٰ تم سے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے۔ تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا (۴/۲۸) اور اللہ تعالیٰ تم سے تخفیف کا ارادہ رکھتا ہے۔ اور انسان تو کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ (۳۳/۳۸) پیغمبر پر اس کام میں کچھ تنگی نہیں جو خدا نے اس کے لئے مقرر کر دیا۔

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (۷/۱۵۷) اور نبی ان پر سے ان کے بوجھ اتارتا ہے اور وہ طوق بھی جو ان پر پڑے ہوئے تھے۔

اور اس دین حنیف کا نام فیاضی والا دین رکھا گیا ہے کیونکہ اس میں سہولت اور آسانی ہے۔ علاوہ ازیں اس سے پہلے مسائل میں رخصتوں کی اباحت کے دلائل گزر چکے ہیں۔ وہ سب اور ان جیسے

---

[1] یہ تیسری وجہ کا معارض ہے جو یہ ہے کہ دلائل محض امر و نہی کی حد کے پاس توقف اور اس کی تنگی ترشی پر صبر کے ساتھ آتے ہیں خواہ عزیمت کا موجب پیدا ہو جائے۔ یعنی وہ ان دلائل کا معارضہ کرتا ہے جو آسانی، امت سے رفع حرج اور اس پر احسان پر دلالت کرتے ہیں۔ اور یہ بھی اتنا ہی فائدہ دیتا ہے کہ عزیمت افضل نہیں جیسا کہ اس کا دعویٰ ہے۔ پھر مؤلف نے دلیل کے آخر میں اس کے متعلق مثال بیان کی ہے جو رخصت کی ترجیح کا تقاضا کرتی ہے اور اس میں مدعیٰ بھی ہے اور کچھ زیادتی بھی۔

دوسرے دلائل۔ یہاں بھی جاری ہیں۔ اور بعض رخصتوں کو چھوڑ کر بعض کی تخصیص کرنا ایسا تحکم ہے جس کے لئے کوئی دلیل نہیں۔

یہ نہ کہا جائے کہ مشقت اگر یقینی ہو تو وہی معتبر ہے، ظنی معتبر نہیں۔

کیونکہ ظن کے ساتھ قطعیت دونوں حکم میں برابر ہیں۔ فرق تو صرف تعارض کے وقت واقع ہوتا ہے اور ایک ساتھ ان دونوں کے اعتبار میں یہاں کوئی تعارض نہیں۔ اور جب صورت حال یہ ہے کہ رخصت کو چھوڑ کر عزیمت کو اختیار کرنا افضل نہ ہوگا۔ کیونکہ رخصت اللہ کے حق اور بندے کے حق ایک ساتھ دونوں کو شامل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ مامور بہ عبادت ہوتی ہے لیکن رخصت کے مقتضی کے مطابق نہ یہ کہ وہ سرے سے ساقط ہی ہو جائے۔ بخلاف عزیمت کے کہ وہ صرف اللہ کے حق کو شامل ہے۔ اور اللہ تعالےٰ جہان والوں سے بے نیاز ہے۔ اور عبادت تو دنیا و آخرت میں بندے کے حظ کی طرف لوٹنے والی ہے۔ لہٰذا رخصت دونوں امور کے اکٹھا ہونے کی وجہ سے زیادہ مناسب ہوئی۔

چوتھی وجہ[۱] یہ ہے۔ رخصت کے مشروع ہونے سے شارع کا مقصود مکلف پر سختیوں کے بوجھ کے بجائے نرمی ہے اور جب وہ شارع کے قصد کے موافق ہو تو اسے علی الاطلاق قبول کر لینا چاہیئے۔ بخلاف دوسری طرف (مشقت) کے کہ وہ سختی، تکلیف اور آخری حد تک پہنچنے کا مظنہ ہے اور یہ چیز کئی آیات کی روح سے منہی عنہ ہے جیسے ارشاد باری ہے:۔

قُلْ مَآ اَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ اَجْرٍ وَّمَآ اَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِيْنَ ۝ (۳۸/۸۶) (اے پیغمبر) کہہ دو کہ میں تم سے اس کا صلہ نہیں مانگتا اور نہ میں بناوٹ کرنے والوں میں سے ہوں۔

اور ارشاد باری تعالےٰ:۔

وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۲/۱۸۵) اور اللہ تم سے تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

اور مشقتوں کے التزام میں تکلیف بھی ہے اور تنگی بھی۔ اور اسی سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ سے بنی اسرائیل کے گائے والے قصہ سے متعلق روایت ہے کہ:۔

لو ذبحوا البقرة ما لاجزأتهم لكن اگر وہ کوئی بھی گائے ذبح کر دیتے تو انہیں کفایت

---

[۱] چوتھی وجہ کا معارض۔ اور مؤلف کا قول بخلاف الطرف الآخر۔ رخصت کی ترجیح کا مقتضی ہے۔ پس اس میں مدعا بھی ہے اور زیادتی بھی۔

شَدَّدُوا فَشَدَّدَ اللّٰهُ عَلَیْهِمْ ط — کیوجاتی۔ لیکن انہوں نے سختی کی تو اللہ نے بھی ان پر سختی کی۔ [1]

اور حدیث میں ہے:-

ھَلَكَ الْمُتَنَطِّعُوْنَ ط [2] — مبالغہ کرنے والے ہلاک ہو گئے۔

اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے الگ تھلگ رہنے سے منع فرمایا اور فرمایا۔

مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِیْ فَلَیْسَ مِنِّیْ ط [3] — جس نے میری سنت سے منہ موڑا اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے دن کے روزوں، رات کے قیام اور عورتوں سے علیحدگی کا عزم کیا اور اس حد تک ان میں شدت اختیار کی جیسی پہلی امتوں میں تھی تو اللہ تعالےٰ نے ان میں تخفیف کر دی اور فرمایا:-

وَیَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِیْ كَانَتْ عَلَیْهِمْ ط (۷/۱۵۷) — اور نبی ان سے ان کے بوجھ اتارتا ہے اور وہ طوق بھی جو ان پر پڑے ہوئے تھے۔

اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے کئی طرح سے رخصتوں پر عمل کرنے کی اجازت دی چاہے وہ

---

[1] آلوسی نے اپنی تفسیر (ج ۱ ص ۲۴۸) میں کہا ہے کہ اسے ابن جریر نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً نکالا ہے۔۔ لَوْ ذَبَحُوْا۔۔۔۔۔۔۔ الخ اور سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اسے عکرمہ سے مرفوعاً مرسلاً نکالا ہے۔

[2] اسے احمد، مسلم اور ابوداؤد نے عبداللہ بن مسعودؓ سے نکالا۔

[3] تین آدمیوں والی حدیث کا آخری ٹکڑا ہے۔ جنہوں نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کی عبادت کے متعلق پوچھا تھا۔ اور جب ان کو اس کی خبر دی گئی تو انہوں نے اسے حقیر سمجھا۔ پھر جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو ان کی باتوں کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا۔

ءَ اَنْتُمُ الَّذِیْنَ قُلْتُمْ كَذَا وَكَذَا؟ أَمَا وَاللّٰهِ إِنِّیْ لَأَخْشَاكُمْ لِلّٰهِ وَأَتْقَاكُمْ لَهُ وَلٰكِنِّیْ أَصُوْمُ وَأُفْطِرُ وَأُصَلِّیْ وَأَرْقُدُ وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ۔ فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِیْ فَلَیْسَ مِنِّیْ ط — کیا تم لوگوں نے ایسی اور ایسی بات کی؟ اللہ کی قسم! میں تم سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا اور تقویٰ اختیار کرنے والا ہوں لیکن میں روزے رکھتا بھی ہوں اور چھوڑتا بھی ہوں رات کو قیام بھی کرتا ہوں اور سوتا بھی ہوں۔ اور عورتوں سے شادی بھی کرتا ہوں۔ تو جس نے میری سنت سے منہ موڑا اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

علیحدگی کی صورت میں ہوں یا لوگوں کے سامنے ہوں جیسے سفر میں قصر اور فطر اور بیٹھ کر نماز ادا کرنا جب آپ کا پہلو زخمی ہو گیا۔ اور جب آپؐ کا بدن بھاری ہو گیا تو آپ رات کو اپنے گھر میں بیٹھ کر نماز ادا کرتے تھے۔ حتی کہ جب آپ رکوع کرنے کا ارادہ کرتے تو کھڑے ہو جاتے اور تھوڑا سا قرآن پڑھ کر پھر رکوع کرتے اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم بھی اس طریق پر چلتے رہے ، کسی کا کسی پر عتاب یا ملامت نہ تھی جیسا کہ حدیث میں ہے :-

ولا یعیب بعضنا علی بعضٍ ط — اور کوئی بھی ایک دوسرے پر عیب نہ دھرتا تھا۔

اور اس معنی میں بہت سے دلائل ہیں۔

پانچویں[2] وجہ یہ ہے۔ کہ رخصت پر اس کے ظنی ہونے کے سبب سے عمل چھوڑ دینا بھلائی کی طرف سبقت سے انقطاع اکتاہٹ ، ملال ، عبادت میں داخل ہونے سے نفرت ، عمل کی ناپسندیدگی اور ہمیشگی کے ترک کی طرف لے جاتا ہے اور اس بات پر شریعت میں بہت سے دلائل موجود ہیں۔ کیونکہ جب انسان سختی کا خیال کرتا ہے یا اس سے سختی طلب کی جائے یا اس کے لئے کہا جائے تو وہ اسے ناپسند کرتا اور ملول ہو جاتا ہے۔ اور بالعموم وہ بعض اوقات اس سے عاجز ہو جاتا ہے کیونکہ گاہے گاہے اور بعض حالات میں تو وہ اس پر صبر کرتا ہے اور بعض دفعہ نہیں کرتا جبکہ تکلیف تو دائمی ہے۔ تو جب تک اس کے لئے رخصت پر عمل کرنے کا دروازہ نہ کھلے گا ، الا یہ کہ وہ چیز مسئلہ تکلیف مالایطاق کی طرف راجع ہو۔ اور اس کے سوا اس سے روک دیا جائے ، شریعت مشقت والی شمار ہوگی۔ اور لبا اوقات وہ رفع حرج کے دلائل پر اپنے سوئے ظن سے دلیل لاتا ہے اور اس کے لئے ایسی دلیل پیش کرنا یا منقطع کرتا ہے جو شرعاً مکروہ ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالٰی نے فرمایا ہے :-

وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ فِيْكُمْ رَسُوْلَ اللّٰهِ ۭ لَوْ يُطِيْعُكُمْ فِيْ كَثِيْرٍ مِّنَ الْاَمْرِ لَعَنِتُّمْ ط (۴۹/۷) — اور جان رکھو کہ تم میں اللہ کے پیغمبر ہیں۔ اگر بہت سی باتوں میں تمہارا کہا مان لیا کریں تو تم مشکل میں پڑ جاؤ۔

---

[1] مؤلف نے اسے صرف اس لئے ذکر کیا ہے کہ اگر رخصت پر عمل صرف لوگوں کو دکھانے کے لئے ہوتا تو یہ کہہ دیا جاتا کہ یہ تشریع کے لئے ہے۔ پھر اس بات پر حجت قائم نہ ہو سکتی کہ عزیمت رخصت سے افضل نہیں۔

[2] پانچویں وجہ کا معارض ہے۔

[3] یعنی تحقیق سے اور قوی ظن سے جو اسے جا ملے۔ جیسا کہ ساتویں مسئلہ کے قاعدہ میں گزر چکا ہے۔

نیز فرمایا :-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا ط (۵/۸۷)

اے ایمان والو! جو پاکیزہ چیزیں اللہ نے تمہارے لئے حلال کی ہیں ان کو حرام نہ کرو اور نہ حد سے بڑھو۔

کہا گیا ہے کہ یہ آیت نفس پر تشدد کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی حلال کردہ چیز کو حرام کرنے سبب سے نازل ہوئی تھی اسی لئے اس کا نام اعتداء (حد سے بڑھ جانا) رکھا گیا۔ اور حدیث میں ہے :-

خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَمَلَّ حَتَّى تَمَلُّوا ط [1]

اتنا عمل کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ تو (اجر دینے سے) نہیں اکتاتا۔ تم ہی (عمل کرنے سے) اکتا جاؤ گے۔

وَمَا خُيِّرَ عَلَيْهِ الصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ بَيْنَ أَمْرَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا ط [2]

اور رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو چیزوں میں اختیار دیا گیا تو آپ ان میں سے آسان کو اختیار فرماتے جب تک کہ وہ گناہ نہ ہو۔

اور آپ نے وصال کے روزوں سے منع کیا۔ پھر جب کچھ صحابہ اس سے باز نہ آئے تو آپ ان کے ساتھ وصلی روزے رکھتے رہے۔ پھر چاند نظر آ گیا تو آپ نے فرمایا۔ اگر مہینہ ختم نہ ہوتا تو میں تمہارے ساتھ روزے زیادہ کرتا [3] جیسا کہ آپ سزا دینا چاہتے ہیں۔ جب انہوں نے باز رہنے سے انکار کیا۔ آپ نے فرمایا :-

لَوْ مُدَّ لَنَا فِي الشَّهْرِ لَوَاصَلْتُ وِصَالًا يَدَعُ الْمُتَعَمِّقُونَ تَعَمُّقَهُمْ ط [4]

اگر مہینہ کچھ اور لمبا ہو جاتا تو میں اس قدر زیادہ وصلی روزے رکھتا کہ مبالغہ کرنے والے ایسا مبالغہ چھوڑ جاتے۔

اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص جب بوڑھے ہو گئے تو کہا کرتے تھے "کاش میں رسول اللہ

---

[1] اسے تیسیر میں چھوٹوں سے خذوا من الاعمال کے لفظ کے ساتھ نکالا۔ اور تینوں اور نسائی کی روایت میں علیکم من الاعمال ہے۔ اور دونوں روایتوں میں لا یمل ہے۔ میں کہتا ہوں لن یمل ہی درست ہے۔ اسے مسلم نے روایت کیا۔

[2] اسے ترمذی نے ما لم ما ثما کے لفظ سے اور بخاری نے بین امرین قط سے اور مالک نے فی امرین کے لفظ سے نکالا۔

[3] اسے بخاری نے بعض الفاظ کے اختلاف سے نکالا۔

[4] اس حدیث کا ٹکڑا ہے جسے تیسیر میں شیخین اور ترمذی سے لو مدّ لنا الشھر کے لفظ سے نکالا۔

کی دی ہوئی رخصت کو قبول کر لیتا[1] - اور حدیث میں ہے۔ "یہ خولاء بنت نویت ہیں جن کے متعلق لوگوں کا خیال تھا کہ وہ رات بھر نہیں سوتیں۔ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اسے پوچھا " کیا تورات بھر سوتی نہیں ؟ اتنا ہی عمل کرو۔ جتنی تم میں طاقت ہو[2]" گویا آپؐ نے اس عورت کے فعل کو ناپسند فرمایا جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

اور حضرت معاذؓ کی امامت سے متعلق حدیث، جب آپؐ نے انہیں فرمایا :-

اَفَتَّانٌ اَنْتَ یَا مُعَاذ ؟[3] اے معاذ! کیا تو (لوگوں کو) فتنہ میں ڈالنے والا ہے ؟

اور ایک آدمی کہنے لگا - اے اللہ کے رسول! اللہ کی قسم! میں فلاں شخص کی وجہ سے صبح کی نماز سے پیچھے رہتا ہوں کہ وہ لمبی نماز پڑھاتا ہے۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے موعظت کے دوران آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ اس دن سے زیادہ غضبناک کبھی نہیں دیکھا۔ پھر فرمایا :-

اِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِيْنَ ۔[4] تم میں سے کچھ ایسے لوگ ہیں جو متنفر کرنے والے ہیں۔

اور دو ستونوں کے درمیان بندھے ہوئے رسّے والی حدیث کہ جب رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اس سے متعلق پوچھا تو لوگوں نے بتلایا کہ یہ حضرت زینبؓ کی ہے کہ نماز پڑھتے پڑھتے جب وہ تھک جائے یا سست پڑ جائے تو اس رسی سے سہارا لے سکے۔ تو آپؐ نے فرمایا :-

حُلُّوْهُ - لِيُصَلِّ اَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ فَاِذَا كَسِلَ اَوْ فَتَرَ قَعَدَ[5] اس رسی کو کھول دو۔ ہر شخص کو چاہیئے کہ چست بن کر نماز ادا کرے پھر جب سست پڑ جائے یا کمزوری محسوس کرے تو بیٹھ جائے۔

اور اس جیسی بہت مثالیں ہیں۔ اور رخصت کو ترک کرنا اسی قبیل سے ہے۔ اسی لئے آپ

---

[1] اسے تیسیر میں ترمذی کے سوا پانچوں سے نکالا۔

[2] اسے تیسیر میں حضرت عائشہؓ سے قلت فلانة کے لفظ سے، اور اس عورت کے نام کی صراحت نہیں کی، تینوں اور نسائی سے نکالا۔ اور مسلم میں اس کے نام کی تصریح ہے۔

[3] حضرت معاذ لوگوں کے امام تھے۔ انہوں نے قرأت کو لمبا کیا۔ اس حدیث کا کچھ حصہ جسے تیسیر میں ترمذی کے سوا پانچوں نے نکالا

[4] حدیث کا کچھ حصہ جسے بخاری نے نکالا۔

[5] اسے بخاری، ابوداؤد اور نسائی نے تھوڑے سے اختلاف سے نکالا۔ (تیسیر)

صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

لیس من البر الصیام فی السفر [1] سفر میں روزے رکھنا کوئی نیکی نہیں۔

پھر جب صورت حال یہ ہے تو ثابت ہوا کہ رخصت قبول کرنا افضل ہے۔ اور اگر اسے افضل تسلیم نہ کیا جائے تو بھی عزیمت افضل نہیں ہے [2]

چھٹی [3] وجہ یہ ہے کہ اگر مراسم شریعت خواہشات نفس کے مخالف ہیں، جیسا کہ اس کتاب میں اس کے مقام پر واضح ہے تو وہ دین و دنیا میں بندوں کے مصالح کے لئے بھی آئے ہیں۔ اور خواہش بھی صرف اس وقت مذموم ہوتی ہے جب مراسم شریعت کے مخالف ہو۔ اور یہ بات ہمارے زیر بحث نہیں۔ اگر خواہش موافق ہو تو وہ مذموم نہیں۔ اور ہمارا مسئلہ اسی سے ہے۔ کیونکہ جب شریعت نے ہمارے لئے رخصت کے لئے ایک سبب بنا دیا ہے اور اسے ظن پر غالب کر دیا ہے تو ہم اس کے مقتضاء کو عامل بنائیں گے۔ اور رخصت پر عمل کریں گے۔ پھر اس میں خواہش کی پیروی ہے کہاں؟ اور جس طرح رخصتوں کا اتباع [4] امر و نہی کے مقتضی سے نکلنے کا سبب پیدا کر دیتا ہے۔ اسی طرح رخصتوں کو قبول نہ کرنا اور سختیوں کے پیچھے پڑے رہنا بھی امر و نہی کے مقتضی سے نکلنے کا سبب پیدا کر دیتا ہے۔

---

[1] مؤلف نے اسے یہاں اپنے عموم پر لیا ہے کہ یہاں دلیل صحیح ہو جائے اور جو پہلے گزر چکا اس سے اس کی مراد یہ تھی کہ اس میں گرانبار مشقت ہو۔ اس صورت میں یہ دونوں اطراف کے لئے مناسب ہوگا۔ اور یہ حدیث ص ۳۲۰ پر گزر چکی ہے۔

[2] عنقریب مؤلف چھٹی وجہ میں لیس احدھما باولی من الآخر (ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں) کہیں گے۔ اور یہ اس وجہ پر معارضہ کی بنا پر ہے۔

[3] یہ اس پر معارضہ ہے جو چھٹی وجہ میں گزر چکا ہے۔

[4] عزیمت کی ترجیح کے دلائل میں پانچویں وجہ میں جو کچھ گذر چکا ہے یہ اس سے معارض ہے۔ الّا یہ کہ مؤلف نے اس میں دونوں متعارض وجہوں کی صراحت کر دی ہے۔ جیسے کہ وہ کہتا ہے۔ جیسے ہم اسے لازم قرار دیتے ہیں تم بھی اسی طرح سختی کے وقت عزائم اختیار کرنے کو لازم قرار دیتے ہو، ان دونوں سے اس کا وہ سبب پیدا ہوتا ہے جس کا تم نے ذکر کیا ہے۔ تو جو جواب آپ کا ہے وہی ہمارا جواب ہے۔ البتہ مؤلف کا قول لیس احدھما باولیٰ من الآخر (ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے افضل نہیں) یہی وہ دعویٰ ہے جس پر مؤلف نے الزام میں اشتراک سے متعلق ذکر کردہ بیان کو فرع کیا ہے۔ اسی طرح اس کا یہ قول والمتتبع الخ ہے۔ گویا ان دونوں (رخصت و عزیمت) میں تفریق ایسا دعویٰ ہے جس میں اجماع کی مخالفت کے سوا کچھ نہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ اجماع ہے کہاں؟ اور اگر اسے تسلیم کر بھی لیا جائے تو ان مباحث کا فائدہ کیا ہے؟ کیا اس صورت میں یہ معاون علم شمار کیا جا سکتا ہے؟ یا اس سطح سے بھی گر جائے گا؟

لہٰذا کوئی بھی ایک دوسرے سے افضل نہیں۔ اور عزائم اور رخصتوں میں مشروعہ اسباب کے متبع برابر ہیں۔ اگر عزائم میں ظن غالب معتبر ہے تو رخصتوں میں بھی ہے اور کوئی ایک بھی دوسرے سے زیادہ مناسب نہیں اور جو کوئی ان دونوں کے درمیان فرق کرے تو اس نے اجماع کی مخالفت کی۔ یہ ہے اس طرف کی وضاحت۔

فصل[۱]

اور اس پر یہ بنیاد پڑتی ہے کہ رخصتوں کے ترک میں اولیت ہے جب اس کے سبب[۲] کا تعیّن ہو جائے، خواہ اس سبب پر ظن کا غلبہ ہو یا وہ یقینی ہو۔ اور بعض مقامات پر رخصت پر عمل کرنا افضل ہوتا ہے اور بعض دفعہ دونوں برابر ہوتے ہیں۔ البتہ جب اس میں ظن کا غلبہ نہ ہو تو رخصت پر عمل نہ کرنے میں کوئی اشکال نہیں۔

علاوہ ازیں[۳] ایسے اشکال موجود ہیں جو اپنے عموم اور اطلاق کا حکم لئے ہوئے تخفیف قبول کرنے پر دلالت کرتے ہیں، ان میں بعض خاص موارد کی کوئی تخصیص نہیں۔ اب فریقین میں غور کا مقام یہ ہے کہ پہلے طریق والوں نے صرف علت کا اعتبار کیا جو کہ مشقت ہے اور سبب کو در خور اعتنا نہ سمجھا جو کہ مظنہ ہے۔ اور دوسرے طریق والوں نے صرف مظنہ کا اعتبار کیا جو کہ سبب ہے جیسے سفر اور مرض اس بنیاد پر اگر علت[۴] غیر منضبط ہو اور اس کے لئے کوئی منضبط مظنہ نہ ہو تو یہی مقام محل اشتباہ

---

[۱] مؤلف پہلی فصل کو سامنے لاتا ہے جس میں اس نے یہ ذکر کیا ہے کہ احدھما لیس باُولی من الاٰخر پر کیا کچھ مبنی ہے جیسا کہ اس نے اس میں یہ بھی وضاحت کی ہے کہ عزیمت کی ترجیح پر کیا کچھ مبنی ہے۔

[۲] یعنی رخصت پر عمل کرنا۔ یعنی خواہ حکمت نہ پائی جائے۔

[۳] یہ بات مؤلف کے اس قول کے مقابل ہے ومنھا ان یفھم المعنی الادلۃ فی رفع الحرج علی مراتبھا (اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ رفع حرج کے علی الترتیب دلائل کے معنی سمجھے جائیں)

[۴] یعنی جب مظنہ منضبط ہو جیسے کہ سفر، تو بات واضح ہے۔ اور جب یہ مظنہ غیر منضبط ہو اور علت جو کہ مشقت ہے وہ بھی غیر منضبط ہو جیسے کہ مرض۔ تو ہر دو طریقوں کے مطابق احتیاط واجب ہے۔ اور یہ پہلے دونوں نظریوں کے تحت داخل نہ ہوگی۔ اور یہ بات واضح ہے۔ کیونکہ اولیت کے بارے میں مؤلف نے اسے محل نزاع نہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

ہے۔ اور اس مقام پر بہت سے امور احتیاط کی اصل کی طرف لوٹ آتے ہیں۔ کیونکہ یہ قابل اعتبار قائم ودائم چیز ہے جس قدر کہ اپنے مقام پر یہ بات واضح کی جا چکی ہے۔

فصل

اگر یہ کہا جائے کہ سابقہ بیان کا ماحصل متعارف دلائل کو وارد کرنا ہے اور یہ چیز مسئلہ میں اشکال پیدا کرتی ہے تو کیا اس سے کوئی راہ ہے یا نہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ " ہاں ہے" اور اس کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ اسے مجتہد کی فکر کے سپرد کر دیا جائے۔ یہاں تو صرف فریقین کے استدلال کا ذکر کیا گیا ہے یہ واضح کیے بغیر کہ طرفین میں سے کسے ترجیح حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا اسے مجتہد پر موقوف رہنے دیا جائے۔ یہاں تک کہ وہ کسی ایک طرف کو اس کے لئے مطلقاً ترجیح دے یا اسی شخص کے لئے بعض خاص حالات یا مواقع کے لئے ترجیح دے۔ اور دوسرے یہ کہ وہ خود اس ساری بحث کو سامنے رکھے اور اس کو بھی جو کتاب المقاصد میں مشقتوں کی اقسام اور ان کے احکام کے اثبات کے سلسلہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ پھر جب ان دونوں مواقع میں غور کیا جائے گا تو ان دونوں کے درمیان اس پر انشاء اللہ راہ صواب ظاہر ہو جائے گی۔ وباللہ التوفیق۔

آٹھواں مسئلہ

ہر تکلیف وہ اور دشوار امر میں شارع نے مکلف کے لئے نکلنے کی راہ بنائی ہے۔ اس مخرج سے شارع کا قصد یہ ہے کہ مکلف اگر چاہے تو خود مناسب راستہ اختیار کرے۔ جیسا کہ رخصتوں میں مشقتوں سے نکلنے کی راہ کا مشروع ہونا ہے۔ تو جب مکلف اس مشقت سے نکلنے کی اس راہ کا قصد کرتا ہے جو اس کے لئے مشروع ہے تو وہ شارع کے حکم کی ہی بجا آوری کرنے والا ہوتا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) بنایا بلکہ اس نے اپنے سابقہ بیانات میں رخصت کے موضوع ہونے کی اصل میں داخل نہیں کیا۔

بشرطیکہ اس کام میں احتیاط کا دامن نہ چھوڑے۔ اور اگر ایسا نہ کرے گا تو دو ممنوع باتوں میں[1] جا پڑے گا۔ ان میں سے ایک تو شارع کے قصد کی مخالفت ہے۔ خواہ یہ مخالفت واجب میں ہو یا مندوب میں یا مباح میں اور دوسرے اس پر آسانی کی راہیں مسدود ہو جائیں گی اور وہ اس دشوار کام سے نکلنے کی راہ نہیں پائے گا۔ کیونکہ اس نے اس مشکل سے نکلنے کو اس صورت میں طلب کیا جو اس کے لئے مشروع نہ تھا۔ اور اس کی وضاحت کئی پہلوؤں سے ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شارع نے جب ثابت کر دیا کہ وہ ایسی شریعت لایا ہے جو بندوں کے مصالح کے لئے ہے۔ اور مشروع امور ابتدائی ہیں۔ جن سے بعض رکاوٹیں، مثلاً امراض یا معمول سے خارج مشقتیں، روک دیتی ہیں تو ایسی رکاوٹوں کے بھی توابع اور تکمیلات اور نکلنے کے راستے مشروع کئے گئے ہیں۔ جن سے یہ مشقتیں مکلف سے ہٹ جاتی ہیں۔ حتی کہ احکام کی بجا آوری اس کے لئے بالنسبت عادت یا آسان ہو جاتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو اس کے قانون میں ابتدائی امور پر کچھ بھی اضافہ نہ ہوتا۔ اور جو شخص تکلیفات میں نظر کرے گا تو تھوڑے سے غور سے یہ بات معلوم کرلے گا۔ پھر جب یہی بات ہے تو مکلف کو تخفیف طلب کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ مشروع طریقے پر اسے طلب کرے کیونکہ جو کچھ بھی تخفیف طلب کی جائے گی اس کا ماحصل بہر حال، حال اور انجام کے لحاظ سے یقینی ہوگا۔ اگر اس طریق کے علاوہ کسی دوسرے طریق پر طلب کرے گا تو مطلوبہ تخفیف نہ یقینی ہوگی نہ ظنی، نہ موجودہ لحاظ سے، نہ انجام کے لحاظ سے، نہ تجملاً اور نہ تفصیلاً۔ اگر یہی صورت ہو تو بھی مشروع ہو گی۔ اور فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ مشروع نہیں۔ پس ثابت ہو گیا کہ اگر غیر شرعی طریقے سے تخفیف طلب کی جائے تو اس کیلئے تکلیف سے نکلنے کا کوئی راستہ نہ ہوگا۔

---

[1] اس کی مثال یہ ہے کہ شارع نے خاوند کے لئے، جب وہ اپنی بیوی سے شدید بے چینی دیکھے، تو اس سے آرام پانے کے لئے ایک طلاق بنائی ہے۔ جو وہ شدید بے چینی کی وجہ سے دیتا ہے۔ یہاں تک کہ جب وہ اپنی بیوی سے تو بہ معلوم کرتا ہے اور اپنے آپ کو اس طرف لاتا ہے کہ اکثر باتوں کو برداشت کرے۔ اس طرح اس کی اپنی مصلحت کی حفاظت ہو جاتی ہے تو وہ اپنی بیوی سے رجوع کر لیتا ہے۔ لیکن جب وہ شرعی طریق کی مخالفت کرے گا۔ اور ابتداء ہی میں تین طلاقیں دے دے گا تو اس نے اس رخصت کی مخالفت کی جو شرع نے اسے دے رکھی تھی۔ لہٰذا وہ اپنی اس مشکل سے نکلنے کی کوئی راہ نہ پائے گا نہ ہی اسے اس سے نجات حاصل ہو گی۔ اور عنقریب اس کی بہت سی مثالیں آرہی ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جب یہ طالب شرعی طریقے سے تخفیف طلب کرے گا تو اس طرح جو تخفیف اسے حاصل ہوگی وہ اسے کفایت کرے گی اور اس کی طرف اس کا قصد باعث برکت ہوگا۔ ایسے ہی جیسے اسے غیر شرعی طور پر طلب کرنے والے کو اس کے مقصود کے بجائے اس کے قصد کی بدقسمتی اس کو درپیش ہوگی۔ اور اس بات پر قرآن سے دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:۔

وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا وَّيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ط (۶۵/۲)

اور جو کوئی اللہ سے ڈرے گا تو اللہ اس کے لئے اس سے نکلنے کی راہ پیدا کر دیگا اور ایسی جگہ سے رزق دیگا جہاں سے اسکا گمان بھی نہ تھا۔

اور اس شرط کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص اللہ سے ڈرتا نہیں اللہ اس کے لئے نکلنے کا راستہ نہیں بنائے گا۔

اسماعیل قاضی نے سالم بن ابی الجعد سے تخریج کی اور کہا کہ اشجع قبیلے کا ایک آدمی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور اپنی مشقت کا ذکر کیا تو آپ نے اسے فرمایا "جاؤ اور صبر کرو"۔ اور اس کا بیٹا مشرکوں کے پاس قیدی تھا۔ جو ان کے ہاں سے غائب ہو گیا۔ اور غنیمت کی صورت میں اسی شخص کے پاس آیا۔ اب وہ شخص رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ کو اس کی خبر دی۔ تو آپ نے اسے فرمایا "طیبة" (مبارک ہو) تو یہ آیت وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ..... الخ نازل ہوئی۔

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی ان کے پاس آکر کہنے لگا۔ میرے چچا نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے ڈالی ہیں۔ تو آپ نے فرمایا "تیرے چچا نے اللہ کی نافرمانی کی تو اللہ نے اسے نادم بنا دیا۔ اس نے شیطان کی اطاعت کی جو نکلنے کی کوئی راہ نہیں بناتا: وہ آدمی کہنے لگا: بھلا دیکھو اگر کوئی شخص اس کے لئے حلالہ نکالے تو؟ آپ نے فرمایا: "جو شخص اللہ کو دھوکا دینا چاہتا ہے اللہ اسے دھوکا دیتا ہے"۔

اور ربیع بن خثیم وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا کی وضاحت یوں فرماتے ہیں: یعنی ہر اس چیز سے جو لوگوں پر تنگی پیدا کرنے والی ہے (اللہ نکلنے کی راہ پیدا کر دیتا ہے)۔ اور ابن عباس کہتے ہیں کہ جو شخص اللہ سے ڈرتا ہے اللہ اسے دنیا و آخرت کی ہر بے چینی سے نجات دیتا ہے۔

اور اس کی تفسیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو اللہ تعالیٰ اور اس کی نافرمانی سے ڈرے تو اللہ اس کے لئے حلال کی طرف نکلنے کی راہ پیدا کر دیتا ہے۔

اور طحاوی نے ابوموسیٰ سے تخریج کی اور کہا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: تین شخص ہیں جو اللہ سے دعا کریں تو ان کی دعا قبول نہیں ہوتی۔ ایک وہ شخص جس نے اپنا مال کسی نادان کو دیا جبکہ اللہ تعالےٰ نے فرمایا ہے کہ:

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَآءَ اَمْوَالَكُمْ ط (۵/۴) اور نادانوں کو اپنے مال نہ دو۔

اور دوسرا جو لین دین کرے مگر اس پر گواہ نہ بنائے اور تیسرے وہ جس کی عورت بدخلق ہو مگر اسے طلاق نہ دے۔ اور اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالےٰ نے بیع پر گواہ بنانے کا حکم دیا ہے اور یہ بھی کہ ہم مال کی حفاظت کی خاطر اپنے مال نادانوں کو نہ دیں اور ہمیں سکھلایا کہ عندالضرورت طلاق مشروع ہے تو ان باتوں کا تارک جن کی اللہ نے اسے ہدایت دی ہے، کسی مکروہ چیز میں جا پڑے گا اور اس کی دعا قبول نہ ہوگی کیونکہ اس نے حسبِ ہدایت کام نہیں کیا۔ اور اس مفہوم میں بہت سے آثار ہیں۔ جو ان کے ظاہر اور معنی پر دلالت کرتے ہیں۔

- اور حضرت عبداللہ بن عباس سے مروی ہے کہ ان سے ایک ایسے آدمی کے متعلق پوچھا گیا۔ جس نے اپنی عورت کو تین طلاقیں دی تھیں، تو آپ نے یہ آیت پڑھی۔

اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ ۔ حتی بلغ ۔ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ط (۶۵/۲) جب تم عورتوں کو طلاق دو تو ان کی عدت کا حساب رکھ کر دو ۔ تا ۔ بنا دے اللہ تعالےٰ اس کے لئے نکلنے کی راہ۔

اور تم اللہ سے نہیں ڈرے لہٰذا میں تمہارے لئے نکلنے کی کوئی راہ نہیں پاتا۔

اور امام مالک نے اس معنی کے بلاغات میں تخریج کی کہ ایک آدمی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آکر کہنے لگا: میں نے اپنی عورت کو آٹھ طلاقیں دی ہیں۔ تو ابن مسعودؓ نے اس شخص سے پوچھا۔ "پھر لوگوں نے تجھے کیا کہا"؟ کہنے لگا کہ "وہ کہتے ہیں کہ عورت مجھ سے جدا ہوگئی"۔ ابن مسعود کہنے لگے۔ کہ "انہوں نے سچ کہا۔ جس نے اللہ کے حکم کے مطابق طلاق دی تو اس کے لئے اللہ نے وضاحت فرما دی اور جس نے اسے اپنے آپ پر مشتبہ بنا لیا تو ہم بھی اس کے لئے اسے مشتبہ بنائیں گے۔ اپنے آپ کو مشتبہ نہ بناؤ اور ہم تم پر وہی حکم لگائیں گے جیسا کہ تم کہتے ہو"۔

اور ابویزید بسطامی کی حکایت پر بھی غور فرمائیے جب انہوں نے اللہ سے یہ دعا کرنے کا ارادہ کیا کہ

لہ اسے حاکم نے بھی روایت کیا ہے۔

اللہ آپ سے عورتوں کی خواہش اٹھالے۔ پھر انہیں یاد دلایا گیا کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تو ایسا نہیں کیا۔ تو وہ اس سے رک گئے تاہم ان سے عورتوں کی شہوت اٹھالی گئی حتیٰ کہ وہ عورت اور پتھر میں کوئی فرق نہیں کرتے تھے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ طالب نکلنے کی راہ اس طریقہ پر طلب کرے جس میں شارع نے اس کے لئے کامیابی کی ضمانت دی ہے۔ اور جو شخص غیر شرعی طریق سے طالب ہو تو وہ نکلنے کی راہ سے تجاوز کرنے کا قصد رکھتا ہے۔ گویا وہ مطلوبہ چیز کی ضد کا قصد رکھتا ہے اس لحاظ سے وہ اس کی راہ سے روکا گیا تھا۔ مقصود کی ضد کی راہ سے مقصود کی ضد ہی سامنے آئے گی۔ اندریں صورت وہ گویا عدم مخرج کا طالب ہے۔ یہی وہ مقتضی ہے جس پر آیات مذکورہ جن میں استہزاء، مکر اور دھوکہ کا بیان ہے دلالت کرتی ہیں۔ جیساکہ ارشاد باری ہے:۔

وَمَكَرُوْا وَمَكَرَ اللّٰهُ ط (۳/۵۴)	اور انہوں نے مکر کیا اور اللہ نے بھی مکر کیا۔

نیز فرمایا:۔

اَللّٰهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ط (۲/۱۵)	اللہ ان سے ٹھٹھہ کرتا ہے۔

اور فرمایا:۔

يُخَادِعُوْنَ اللّٰهَ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَمَا يَخْدَعُوْنَ اِلَّآ اَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُوْنَ ط (۲/۹)	وہ اللہ کو اور ایمان والوں کو دھوکہ دینا چاہتے ہیں۔ حالانکہ وہ اپنے آپ کو ہی دھوکہ دے رہے ہیں مگر سمجھتے نہیں۔

اور اسی سے متعلق اللہ تعالےٰ کا ارشاد ہے۔

وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ ط (۶۵/۱)	اور جس نے اللہ کی حدود سے تجاوز کیا تو اس نے اپنی جان پر ظلم کیا۔

نیز اللہ کا ارشاد:۔

فَمَنْ نَّكَثَ فَاِنَّمَا يَنْكُثُ عَلٰى نَفْسِهٖ وَمَنْ اَوْفٰى بِمَا عٰهَدَ عَلَيْهُ اللّٰهَ فَسَيُؤْتِيْهِ اَجْرًا عَظِيْمًا ط (۴۸/۱۰)	پھر جو عہد کو توڑے تو عہد توڑنے کا نقصان اسی کو ہے۔ اور جو اس بات کو جس کا اس سے اللہ سے عہد کیا ہے پورا کرے تو ہم عنقریب اسے بہت بڑا اجر دیں گے۔
مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ	جس نے اچھے عمل کئے تو وہ اسی کے لئے ہیں اور

أَسَآءَ فَعَلَيۡهَا ط (۴۶/۴۱) جسنے برے عمل کئے تو اس کا وبال بھی اسی پر ہے۔
اور اس معنی میں ان کے سوا اور بھی آیات ہیں اور وہ سب یقینی ہیں۔ اور جیسے پہلے گزر چکا ہے کہ جو شخص مشروع مصلحت کے طریق سے تجاوز کرتا ہے۔ وہ گویا اس مصلحت کی ضد میں کوشش کررہا ہے۔ اور یہی کچھ ہم کہتے ہیں۔

چوتھی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ مصالح جن سے بندوں کے احوال قائم ہوتے ہیں انہیں ٹھیک طور پر صرف ان کا خالق اور واضع ہی جانتا ہے۔ بندے کو تو اس کے بعض پہلوؤں کا ہی علم ہو سکتا ہے اور جو کچھ اس پر پوشیدہ رہتا ہے وہ اس سے کہیں زیادہ ہے جو اس پر ظاہر ہوتا ہے۔ لہٰذا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ اپنے نفس کی مصلحت میں اس طریقے پر کوشش کر رہا ہوتا ہے کہ وہ اسے مل نہیں سکتی۔ یا اسے جلد مل سکے گی یا بعد میں ملے گی۔ یا ناقص ملے گی کامل طور پر نہ ملے گی یا اس میں کوئی ایسا مفسدہ ہوگا جو مصلحت پر وزن میں بھاری ہوگا۔ جس کی بھلائی اس کے شر کے ساتھ قائم نہ رہ سکے گی۔ اور کتنے ہی کسی کام کی تدبیر کرنے والے ایسے ہیں جو اس کام کو ٹھیک طور پر پورا نہیں کر سکتے اور نہ ہی ٹھیک طرح اس کا پھل چن سکتے ہیں۔ اور یہ بات اہل دانش کے ہاں جانی بوجھی ہے۔ اسی لئے اللہ تعالے نے انبیاء کو خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے بنا کر بھیجا۔ پھر جب یہ صورت حال ہو تو اسی طریقہ کی طرف جسے شارع نے وضع کیا ہے تخفیف اور مصلحت کو پورے طور پر حاصل کرنے کے لئے رجوع ہوگا۔ بخلاف اس رجوع کے جو اس کے خلاف ہو۔

مختصراً یہ کہ یہ مسئلہ ان فروع میں سے ایک فرع ہے جو شارع کے قصد کے موافق یا مخالف ہیں۔ لیکن اپنے مقام سے تعلق کی وجہ سے بعد میں بیان ہوئی ہیں اور یہ رخصت پر عمل کرنے کی ایسے طریق پر طلب ہے جس کی اجازت نہیں دی گئی یا اس کی طلب بے موقع ہو۔ کیونکہ عزیمت مستحکم احکام میں سے ہے جس میں نہ تخفیف ہے اور نہ رخصت پر عمل کرنے کی گنجائش۔ اور اس کتاب میں اس نوع کے بہت سے مسائل گزر چکے ہیں۔ ان میں ایسے بھی جن میں ترخیص (رخصت دینا) ہے اور ہر مقام پر یہ ترخیص خاص کردی گئی ہے جو حد سے آگے نہیں بڑھتی۔ علاوہ ازیں بندے کو پہنچنے والے کچھ احوال ایسے ہوتے ہیں جنہیں وہ مشقت شمار کرتا ہے حالانکہ شرع میں ان کی یہ صورت نہیں ہوتی۔ گویا ایسا اوقات رخصت پر عمل کرنا سبب شرعی کے بغیر ہوتا ہے۔ اور اس اصل کے لئے فقہیات میں بہت سے فوائد ہیں جیسے کہ مقصود کے نقیض کے ساتھ معاملہ کا قاعدہ ہے۔ اور ان کے علاوہ حیلہ بازی اور اسی طرح کے دوسرے مسائل ہیں۔

نواں مسئلہ

شارع کا مقصود نہ تو رخصتوں کے اسباب کو جمع کرنا ہے اور نہ انہیں اٹھا دینا، کیوں کہ یہ اسباب تحریمی یا وجوبی عزائم کے فیصلہ کو روکنے کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ تو وہ یا تو تحریم یا تاثیم کے موانع ہوتے ہیں اور یا جناح (گناہ) یا اباحت[2] کے رفع کرنے کے اسباب[1] ہوتے ہیں۔ جو مباح نہ ہوں بہر صورت وہ تو صرف مطلقاً عزائم کے احکام مترتب ہونے کے لئے مانع ہوتے ہیں۔ اور موانع کے باب میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ شارع کا مقصود نہ اس کا حصول ہے نہ زوال، اس کے واقع کرنے کا قصد حرام یا واجب کرنے والے سبب کے حکم کو رفع کرنا ہے۔ لہٰذا اس کا فعل صحیح نہیں۔ اور اس کی مزید تفصیل شروط کے باب میں مذکور ہے۔ اسی طرح بلغیر فرق کے رخصتوں کے اسباب کی طرف بالنسبت حکم بھی وہیں مذکور ہے۔

دسواں مسئلہ

جب ہم اس پر تفریع کرتے ہیں کہ رخصت، رخصت اور عزیمت کے مابین تخییر کے معنوں میں مباح ہے تو عزیمت رخصت کے ساتھ واجب المخیر بن جاتی ہے اور رخصت پر عمل کرنے کے لئے کہا جاتا ہے۔ کہ اگر تو چاہے تو عزیمت اختیار کر اور اگر چاہے تو رخصت کے مقتضی پر عمل کر۔ اور ان دونوں میں سے جو بھی وہ عمل کرے گا وہی اس کے حق میں واجب واقع ہو گا جیسا کہ کفارہ کی مختلف صورتوں میں ہوتا ہے۔ تو عزیمت اس کے حق میں عزیمت نہ رہے گی۔

البتہ جب ہم اس پر فرع بنائیں کہ اباحت اس میں رفع حرج کے معنوں میں ہے تو تخییر کے ساتھ

---

[1] یہ صرف عبارت میں تنوع ہے۔ یہ دونوں قسمیں سابقہ دونوں کے مقابلہ پر نہیں۔

[2] اپنے ماقبل کو شامل کر لیتا ہے جبکہ مندرجات میں رخصت پر عمل کرنا اس میں داخل ہوتا ہے۔

[3] شروط کے آٹھویں مسئلہ میں۔

[4] مؤلف نے چوتھے مسئلہ کے آخر میں جو اجمالاً ذکر کیا تھا، یہ اس کی شرح ہے۔ اور اس نے وہاں اس کا وعدہ بھی کیا تھا۔

رخصت اس باب سے نہ رہے گی۔ کیونکہ رفع حرج کے لئے تخییر لازم نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ رفع حرج تو واجب کے ساتھ بھی پایا جاتا ہے۔ اور جب یہ ایسا ہی ہے تو یہ اس چیز کو واضح کرتا ہے کہ عزیمت شارع کے معین مقصود کے واجب ہونے کی اصل پہ ہے۔ پھر جب وہ عزیمت کا کام کرے گا تو اس شخص میں اور اس میں جس کے لئے کوئی عذر نہ ہو، کچھ فرق نہ رہے گا۔ لیکن عذر اس کے تارک سے حرج کو اٹھا دے گا، اگر وہ اپنے لئے رخصت کی طرف منتقل ہونا پسند کرے۔ اور یہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے کہ اگر شارع نے رخصت کے واقع ہونے کا قصد کیا ہے تو یہ قصد ثانی سے ہوگا۔ اور پہلے قصد سے مقصود تو صرف عزیمت کا وقوع ہے۔

اور اس مسئلہ سے مشابہ یہ مثال ہے کہ حاکم جب اپنے حکم کے نفاذ میں دو دلیلیں متعین کرتا ہے ان میں سے ایک تو فی نفسہٖ عادلہ ہوتی ہے اور دوسری غیر عادلہ۔ اب اس کے لئے عزیمت یہ ہے کہ وہ ایسا حکم دے جیسا کہ اہل عدالت کو اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں حکم دیا گیا ہے۔

وَاَشْهِدُوْا ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنْكُمْ ط (۶۵/۲) اور اپنے میں سے دو صاحب عدل کو گواہ بناؤ

اور فرمایا:۔

مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَآءِ ط (۲/۲۸۲) گواہوں میں سے جنہیں تم پسند کرو۔

پھر اگر اہل عدالت سے فیصلہ کرے گا تو عزیمت کی اصل کو پہنچے گا اور اسے دو اجر ملیں گے اور اگر دوسری صورت سے فیصلہ کرے گا تو بھی اس پر کوئی گناہ نہیں کیونکہ وہ یہ جاننے سے معذور ہے کہ فی الواقعہ صورت حال کیا ہے۔ اس کے اس اجتہاد میں بھی ایک اجر ہے اور اس کا یہ حکم اس کے پاس جھگڑا[1] لانے والوں پر نافذ ہوگا جیسا کہ رخصت پر عمل کرنے والوں پر رخصت کا تقاضا نافذ ہو جاتا ہے تو جس طرح حاکم کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ عدل والے حکم اور بغیر عدل والے حکم میں مخیر ہے اسی طرح یہاں بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ عزیمت اور رخصت میں مطلقاً مخیر ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ رخصتوں کا قصد ثانی سے شروع ہونا کیسے کہا جاتا ہے؟ جبکہ رفع الحرج کا قاعدہ مطلقاً[1] قصد اول کے ساتھ ثابت ہو چکا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

---

[1] یعنی محل رخصت کے خاص ہونے سے قطع نظر کرتے ہوئے۔ اور جواب کا مطلب یہ ہے کہ مستقل حکم پر دلالت کرنے والی آیات آنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان سے مقصود قصد اول ہی ہو۔ نکاح کے فائدہ کے متعلق جو آیت آئی ہے وہ بھی مستقل ہے اور وہ سکون حاصل کرنا ہے۔ حالانکہ قصد اول بقائے نسل ہے تو یہی صورت یہاں بھی ہے۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ط (۲۲/۷۸)	اور اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تم پر تنگی نہیں کی۔

اور رخصت کے اثبات کے بعد یہ آیت آئی:۔

يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ط (۲/۱۸۵)	اللہ تم سے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے۔ تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ: جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ نکاح سے مقصود تناسل ہے اور وہ قصد اول ہے اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے یعنی سکون حاصل کرنا وغیرہ تو یہ قصد ثانی ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ یوں فرماتا ہے کہ:۔

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا ط (۳۰/۲۱)	اور اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تم میں سے ہی تمہارے لئے بیویاں پیدا کیں تاکہ تم ان سے سکون حاصل کرو۔

نیز فرمایا:۔

وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ط (۷/۱۸۹)	اور اللہ تعالیٰ آدمؑ سے اس کی بیوی بنائی تاکہ اس کے پاس جاکر سکون حاصل کرے۔

علاوہ[1] ازیں اگر رخصت پر عمل کرنے والے پر گناہ کا الٹا سہولت اور آسانی ہے۔ جبکہ روزے

---

[1] سوال کی طرف لوٹتے اس سے آگے چلتے ہوئے۔ یعنی رخصت میں رفع حرج کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے شارع کا مقصود صرف قصد ثانی سے ہے، قصد اول سے نہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض ایسے مسائل ہیں جن میں رخصت اور سہولت پہلے ہی موجود ہے۔ پھر ان میں رفع حرج بھی ثابت ہے۔ اور یہ رخصت اور سہولت عزیمت کے اصل میں موجود ہوتی ہے۔ جیسے مثلاً روزے گنتی کے دن ہیں سارے مہینے نہیں۔ تو یہاں عزیمت کی اصل میں بھی آسانی اور رفع حرج موجود ہے اور یہ قصد اول کا مقصود ہے۔ گویا رخصت میں رفع حرج کے پائے جانے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ قصد ثانی سے ہی متعلق ہو۔ پھر دوسری بار مؤلف نے آگے چلتے ہوئے کہا **وایضًا** ..... الخ۔ یعنی رفع حرج تو باقی تمام کلیات میں بھی موجود ہے حالانکہ وہ عزائم ہیں۔ ان تمام باتوں کے جواب کا مقام مؤلف کا یہ قول **فان العزيمة** ..... الخ ہے جو پہلے اعتراض کو بھی جڑ سے کاٹ دیتا ہے۔ اور مصنف کا قول **ونحن نجد في بعض** ..... الخ جواب کے لئے تمہید ہے۔ مخفی نہ رہے کہ یہ دونوں اقدامات اصل اشکال میں مطلقاً داخل

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

خود بھی چند گنتی کے دن ہیں کچھ زیادہ نہیں تو یہ بھی آسانی اور رفع حرج ہے۔ نیز اگر کلیات میں رفع حرج ہی شارع کا مقصود ہوتا تو ہم کوئی ایسی شرعی کلی نہ پاتے مگر اس میں تمام مکلفین یا ان کی اکثریت کو یقیناً تنگی کا مکلف بنایا جاتا۔ اور یہی اللہ تعالیٰ کی اس ارشاد کا مقتضی ہے:۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ط (۲۲/۷۸) — اور اللہ تعالیٰ نے تم پر دین کے معاملہ میں تنگی نہیں بنائی۔

البتہ ہم بعض نادر جزئیات ایسی بھی پاتے ہیں جن میں حرج اور مشقت تو ہے مگر ان میں رخصت مشروع نہیں کی گئی۔ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارع کی توجہ صرف کلیات کی طرف مبذول ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم رخصتوں کے مقامات پر یہ کہتے ہیں کہ یہ کلیات نہیں، یہ تو صرف جزئیات ہیں جیسا کہ اس پر عزیمت یا رخصت کے اختیار کرنے کے مسئلہ میں پہلے تنبیہہ گزر چکی ہے۔

اندریں صورت اس لحاظ سے کہ عزیمت کلیہ ہے۔ یہی شارع کا قصد اول کے ساتھ مقصود ہے اور حرج اس لحاظ سے کہ وہ جزئی ہے اس کلیہ پر متعارض ہوتی ہے۔ اگر شارع نے رخصت کے ساتھ اس کا قصد کیا ہے تو وہ قصد کی رو سے ہے۔ واللہ اعلم۔

گیارہواں مسئلہ

جب ہم نے عزائم کا رخصتوں سمیت اعتبار کر لیا تو معلوم ہوا کہ عزائم تو جاری عادت کے ساتھ ساتھ عمل میں آتے ہیں اور رخصتیں ان عادات کے خارق ہونے کے وقت جاری ہوتی ہیں۔

پہلی صورت تو ظاہر ہے۔ نماز کے متعلق ہمیں حکم ہے کہ اسے مکمل طور پر اور اس کے وقتوں میں ادا کیا جائے۔ اور روزے اپنے اس محدود وقت اور پہلی فرصت میں، اور پانی سے طہارت، عادات کے مطابق امور۔ جیسے تندرست ہونا اور عقل[1] کا پایا جانا اور حضر میں نماز قائم کرنا۔ اور پانی کا پایا جانا

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابقہ) ہونے والی باتوں کی تفصیل میں۔ گویا یہ ترقی اجمال کے بعد اعتراض کی جگہ معین کرنے کی رو سے ہے۔

[1] یہاں یہ واضح نہیں۔ اس لئے کہ بات تو ان امور کی ہو رہی ہے کہ اگر وہ پائے جائیں تو عزیمت ہے اور نہ پائے جائیں تو رخصت ہے اور عقل ایسے امور سے نہیں۔ کیونکہ وہ تو علی الاطلاق تکلیف کی شرط ہے۔ اسی لئے مؤلف عقل کے مقابلہ میں کوئی چیز نہیں لایا۔ جبکہ دوسری چیزوں کے مقابلہ میں لایا ہے۔

اور ایسے ہی دوسرے امور۔ باقی سب عادات و عبادات کی بھی یہی صورت ہے۔ جیسے شرمگاہوں کو مطلقاً یا نماز کے لئے ڈھانپنے کا حکم۔ اور مردار، خون، سؤر کا گوشت وغیرہ کھانے کی ممانعت۔ ان تمام باتوں کا حکم یا ان سے ممانعت صرف اس صورت میں ہے۔ جو اوامر کی بجا آوری یا نہی سے اجتناب کے وقت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس کا پایا بالعموم تمام یا اکثر لوگوں کے حسب عادت ہوتا ہے۔ اور اس میں کچھ اشکال نہیں۔

رہی دوسری صورت تو یہ بھی ایسے ہی معلوم ہے۔ جیسے پہلی صورت کا علم ہوا۔ پس مرض، سفر یا پانی، کپڑے یا کھانے کی چیزیں نہ ملنے کی صورت میں ان کے ترک کی رخصت دی گئی ہے یا ان کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور جہاں ایسے مسائل کا ذکر ہے۔ وہاں یہ تفصیل گزر چکی ہے۔ اور انہی معنوں میں ایک دوسرا بیان کتاب المقاصد میں اس کے مقام پر انشاء اللہ مذکور ہوگا۔

الا یہ کہ عادات میں فرق کی دو قسمیں ہیں۔ عام اور خاص۔ عام کا حال تو بیان ہو چکا۔ اور خاص کی مثال جیسے اولیاء کے خرق عادت امور جبکہ وہ ان کے مقتضی کے مطابق عمل کریں۔ پس یہ بھی بالعموم رخصت کے حکم پر ہے۔ جیسے پانی کا دودھ بن جانا اور ریت کا ستو اور پتھر کا سونا بن جانا۔ یا کھانے کا آسمان سے اتارنا یا اسے زمین سے نکالنا تاکہ جس شخص کے لئے اتارا یا نکالا گیا ہے وہ اسے حاصل کرے یا استعمال کرے۔ اگر وہ اسے استعمال کرے گا تو یہ اس کے لئے رخصت ہوگی، عزیمت نہ ہوگی۔ اور رخصت ـــ جیسا کہ پہلے گزر چکا ـــ کو جب اس شرط کے ساتھ اختیار کرے کہ اس کو اختیار کرنے یا اسے سبب بنانے کا مقصد تخفیف کا حصول نہ ہو۔ اس معاملہ میں بھی بات ایسی ہی ہے جبکہ اس شرط کی مخالفت، شارع کے قصد کی مخالفت ہے۔ کیونکہ اس کی یہ پوزیشن نہیں کہ وہ ابتداً ہی رخصت پر عمل کرے۔ اور قانون سازی میں اس کا قصد صرف یہ ہے کہ رخصت کا سبب اگر واقع ہو تو اپنے مسبب میں اذن کی طرف متوجہ ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ تو اس جگہ وہ افضل ہوگا۔ کیونکہ خرق عادت امور عبودیت کے احکام اٹھانے کے لئے وضع نہیں کئے گئے۔ بلکہ کسی دوسرے امر کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے تخفیف کی طرف قصد کا مطلب اسی کی طرف قصد کرنا ہوگا نہ کہ اپنے پروردگار کی طرف۔ اور یہ چیز ان مقاصد کی جو اللہ تعالیٰ کی عبادت گزاری کے لئے وضع کئے گئے ہیں، نفی کر دیتی ہے۔

علاوہ ازیں کتاب المقاصد میں یہ بھی مذکور ہے کہ شریعت کے احکام عامہ ہیں خاصہ نہیں۔ عامہ کا معنی یہ ہے کہ وہ ہر مکلف کے لئے ہیں بعض خاص مکلفین کیلئے خاص نہیں ہیں۔ والحمد للہ۔

اور اس شرط پر نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے اس قصد پر اعتراض نہ کیا جائے کہ وہ خارق عادت کرامت اور معجزہ کے اظہار کے لئے تھا۔ کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے تو اس کا قصد صرف شرعی معنوں میں کیا تھا۔ اور یہ قصد نفس کے حظ کی طلب سے پاک تھا۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ ولی بھی کرامت خارقہ کو ظاہر کرنے سے اس کے شرعی معنی کا قصد رکھتا ہے وہ اپنے نفس کے حظ کے لئے ایسا نہیں کرتا۔ اور یہ قسم رخصت کے حکم سے خارج ہے کیونکہ وہ قصد کے مطابق ہوتی ہے اور اسی معنی میں ایک حال سے دوسرے حال میں ترقی کرنے والے اولیاء سے کرامات ظاہر ہوتی ہیں، جس حد تک کہ استقراء اس پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ جب ایسی بات نہ ہو تو بغیر کسی انکار کے شرط معتبر ہوتی ہے وہ عموم سے مختص نہیں ہوتی بلکہ وہ خصوص میں ہی افضل ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ ولی سے جب عادی امور میں خرق واقع ہو جائے تو اس میں اور صاحب عادات میں مجملاً کوئی فرق نہیں رہتا۔ کیونکہ وہ شخص جسے عادی سبب کے بغیر ہی کھانا پینا وغیرہ مہیا کر دیا جائے وہ اس شخص کے مساوی ہی ہوتا ہے جسے یہ چیزیں عادی اسباب سے کسب کے ذریعہ حاصل ہوتی ہیں تو جس طرح حسب معمول کسب کے ذریعہ یہ چیزیں حاصل کرنے والے کو رخصت پر عمل کرنے والا نہیں کہا جا سکتا اسی طرح خرق عادت والے کے حق میں بھی یہ نہیں کہا جا سکتا۔ کیونکہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ اسی طرح ان تمام باتوں کا حال ہے جو اس طریق کے تحت داخل ہوتی ہیں۔

تو اس کا جواب دو وجوہ سے ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ جو منقولہ دلائل ایسی چیزوں کے چھوڑنے پر دلالت کرتے ہیں تو یہ بات ازراہِ وجوب نہیں بلکہ اس کے علاوہ ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کو فرشتہ ہونے اور عبودیت میں اختیار دیا گیا تھا تو آپ نے عبودیت[1] کو پسند فرمایا۔ نیز آپ کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ تہامہ

---

[1] الترغیب والترہیب میں طویل حدیث جس میں کہا ہے کہ اسرافیل نے رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم سے کہا:۔

ان اللہ سمع ما ذکرت فبعثنی الیک بمفاتیح خزائن الارض وامرنی ان اعرض علیک ان اسیر معک جبال تھامۃ زمردا ویاقوتا وذھبا وفضۃ فعلت فان شئت

آپ نے اللہ کو یاد کیا تو اللہ نے سن لیا اور مجھے زمین کے خزانوں کی چابیاں دے کر آپ کے پاس بھیجا ہے اور مجھے حکم دیا ہے کہ میں آپ پر یہ بات پیش کروں کہ تمہارے ساتھ تہامہ کے پہاڑوں کو یاقوت، زمرد، سونا اور چاندی کے بنا کر چلا دوں۔ میں کہتا ہوں اگر آپ چاہیں تو فرشتہ نبی بن

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

پہاڑ سونے اور چاندی کا بن کر آپؐ کے پیچھے پیچھے چلے۔ لیکن آپؐ نے اسے پسند نہیں فرمایا۔[1] حالانکہ آپ مستجاب الدعوات تھے۔ اگر آپ چاہتے تو دعا کرتے اور وہی کچھ ہو جاتا جسے آپؐ پسند فرماتے۔ لیکن آپ نے ایسا نہیں کیا۔ بلکہ حسب دستور طریقوں کو ہی پسند فرمایا: آپ ایک دن بھوک سے رہتے تاکہ اپنے پروردگار کے حضور عاجزی کریں اور ایک دن سیر ہو کر کھاتے تاکہ اللہ کی حمد بیان کریں اور اس پر ثنا کہیں۔ حتیٰ کہ آپ بشری عادی احکام میں بالکل ایسے ہی تھے جیسے دوسرے انسان ہیں اور اکثر ایسے معجزات جو صحابہ کرام آپ صلے اللہ علیہ وسلم میں دیکھتے تھے تو وہ ایسے مواقع ہوتے تھے کہ ان کے لئے یقین کی تقویت میں شفا ہو اور زمانے کی سختیوں سے کفایت ہو۔[2] اور آپؐ صلے اللہ علیہ وسلم اپنے پروردگار کے ہاں رات گزارتے تو وہ آپؐ کو کھلاتا بھی تھا اور پلاتا بھی۔ اس کے باوجود آپ نے اپنے اور اپنے اہل کے معاش کے لئے کسب کرنا نہ چھوڑا۔ تو جب آپ کے حق میں خرق عادت امور آسان ہو جاتے تھے اور آپ کی معلومات آپ کے لئے حاضر کر دی جاتی تھیں حتیٰ کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے یہ تک کہہ دیا کہ:-

---

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) نبیاً ملکاً او ان شئت نبیاً عبداً فاومأ الیہ جبریل ان تواضع فقال بل نبیاً عبداً ثلاثاً۔ جائیں اور چاہیں تو بندہ نبی بنیں۔ اس وقت جبریل نے عاجزی اختیار کرنے کا اشارہ کیا تو آپ نے تین بار فرمایا: بلکہ میں نبی اور بندہ بننا چاہتا ہوں۔

اس حدیث کو طبرانی نے حسن اسناد کے ساتھ اور بیہقی نے زہد وغیرہ میں روایت کیا ہے۔

[1] ترمذی نے روایت کیا:-

انی عرض علیّ ان تجعل لی بطحاء مکۃ ذھباً فقلت لا یا رب اشبع یوماً و اجوع یوماً فاذا جعت تضرعت الیک و ذکرتک و اذا شبعت شکرتک وحمدتک۔ مجھ پر یہ بات پیش کی گئی کہ میرے لئے مکہ کی وادی کو سونے کی وادی بنا دیا جائے۔ تو میں نے کہا اے میرے پروردگار! میں چاہتا ہوں کہ ایک دن سیر ہو کر کھاؤں اور ایک دن بھوکا رہوں۔ جب بھوکا رہوں تو تیری طرف عاجزی کروں اور تیرا ذکر کروں اور جب سیر ہوں تو تیرا شکر اور تیری حمد بیان کروں۔

[2] خرق عادت میسر ہونے کے باوجود آپؐ نے اپنے آپ کو عادات کے معمول راستے پر چلایا۔ بہت لوگ ہیں جن کے لئے عادات میں فرق ہوتا ہے اور ان سے کرامات کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن ایسے مقامات پر بھی ان کا مقصد اپنے نفس کے حظ سے مبرا رہا اور یہ چیز ان کے ساتھیوں کے ہاں یقین کی تقویت اور ان شدید سختیوں کے فرار سے کفایت تھی جو ان پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ آئندہ پر)

مَا اَرٰى اللّٰهَ اِلَّا يُسَارِعُ فِیْ هَوَاكَ ؎ — میں دیکھ رہی ہوں کہ اللہ جلد از جلد آپ کی خواہش پوری کر دیتا ہے۔

اور آپ ان چیزوں پر قدرت رکھتے تھے کیونکہ اللہ نے آپ کو شرف منزلت عطا کی تھی۔ کیونکہ اس کے باوجود آپ خلقت میں جاری عادات کے ہی محتاج رہے۔ اہل خوارق وکرامات کے لئے یہ عظیم اصل ہے کہ وہ خوارق کے تقاضوں پر عمل نہ کریں۔ لیکن جب یہ بات انبیاء پر حتمی نہ تھی تو اولیاء پر کیسے ہو سکتی ہے۔ وہ تو اس نوع میں انبیاء ہی کے وارث ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک خوارق کا فائدہ یقین کو مضبوط کرنا ہے۔ اور اس کے ساتھ ابتلاء بھی شامل ہو جاتی ہے جو ہر تکلیف کے لئے لازم ہے۔ اور تمام مکلفین کے لئے عبادت گزاری کے لحاظ سے الگ الگ مراتب ہیں۔ تو مکلفین جس حال پر ہوتے ہیں، ایسے خوارق امور ان کے لئے مقوی (مضبوط یا طاقتور بنانے والا) کی طرح ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ چیزیں اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے نشانیاں ہیں جو عبادات کے عموم پر ظاہر ہوتی ہیں۔ یہاں تک کہ اطمینان میں خصوص پیدا ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا:۔

رَبِّ اَرِنِیْ كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتٰى ؕ (۲/۲۶۰) — اے میرے پروردگار! مجھے دکھلا دے۔ کہ آپ مُردوں کو کیسے زندہ کرتے ہیں؟

اور جیسے ہمارے نبی صلے اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں فرمایا جہاں اللہ نے خضر سے موسیٰ علیہ السلام کی جدائی کا حال بیان کیا:

يرحم الله اخی موسیٰ وددنا لو صبر حتیٰ يقص علينا من اخبارهما ؕ [1] — اللہ تعالیٰ میرے بھائی موسیٰؑ پر رحم فرمائے ہمیں یہ پسند ہے کہ کاش وہ صبر کرتے حتیٰ کہ ہم پر ان دونوں کے احوال بیان کئے جاتے۔

پھر جب اس کا یہ فائدہ ہے تو جو کچھ اس کا نتیجہ ہو گا وہ نفس کے حظوظ کی طرف راجع ہو گا جیسے صدقہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ سابق) نازل ہوتیں۔ جیسے مثلاً حدیبیہ کے مقام پر جب کہ پیاس کی وجہ سے حالت شدت اختیار کر گئی تھی تو اس حال میں پانی کا پھوٹنا۔ تاکہ ایسے پریشان کن حالات میں سب سختیاں جمع نہ ہوں۔

[1] اسے بخاری نے باب العلم میں يرحم الله موسیٰ لوددنا کے الفاظ کے ساتھ روایت کیا۔

محتاج پروارد ہوتا ہے، جو کہ حصول اور استعمال میں اختیار کے حکم میں ہے۔ کیونکہ اگر وہ کمائی کرے اور اپنی ضرورت معمول کے طریقوں سے حاصل کرے تو وہ ایسا ہو گا جیسا کہ وہ شخص جس نے صدقہ لینا چھوڑ دیا اور کمائی کی اور عزیمت عامہ کی طرف رجوع کیا۔ لیکن اگر اس نے صدقہ قبول کر لیا تو اس کا اسے کچھ نقصان نہ ہو گا کیونکہ وہ اپنے مقام پر واقع ہوا۔

علاوہ ازیں یہ لوگ جانتے ہیں کہ اللہ ہی نے اسباب اور مسببات بنائے ہیں اور عادات کو جاری کیا۔ انہیں میں احکام کی بجا آوری بھی ہے اور آزمائش بھی اور مکلف کے لئے کسی حاجت کے دباؤ کے تحت اس کی طرف داخل کرنا بھی۔ جیسے کہ عبادات بھی تکلیف و ابتلاء کے لئے بنائی گئی ہیں۔ پھر جب کوئی خارقہ اپنے ایسے فائدے کے لئے آئے جس کے لئے وہ بنایا گیا ہے تو اس میں کسب سے تکلیف کی مشقت کو رفع کرنا اور اس سے تخفیف ہونا شامل ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کا قبول کرنا رخصتوں کو قبول کرنے کے باب سے ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ وہ آزمائش بھی ہے اس میں کوئی دوسری چیز ہوتی ہے۔ اور وہ یہ کہ اس کا مقصود کسی حد تک اس کی طرف مائل ہو جائے۔ اور سلوک میں اہل عزائم کی شان یہ ہوتی ہے کہ ان کے دل غیر اللہ سے پوشیدہ ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ عادی اکتسابی نعمتیں بھی آزمائش بن جاتی ہیں۔ اور یہ بیان ہو چکا ہے کہ جن لوگوں نے علی الاطلاق کشادگی کے پہلو کو اختیار کیا انہوں نے محض اسے رخصتوں کا ماخذ سمجھا، جیسا کہ اس کی وجہ بھی واضح[1] ہو چکی ہے کہ وہ اسی قبیل سے ہے۔ غور فرمائیے کہ خوارق کے مقتضیٰ کو قبول کرنا کس طرح دو پہلوؤں سے رخصت بن جاتا ہے۔ اسی لئے ان لوگوں نے اس پر بھروسہ نہیں کیا۔ اور اس پہلو سے اس کی طرف مائل نہیں ہوئے۔ بلکہ اسے قبول کیا اور اپنے طریق پر چلتے ہوئے ان خوارق سے اپنے لئے معینہ فوائد کا اقتباس کیا۔ اور اس سے ماسوا کو انہوں نے چھوڑ دیا۔ کیونکہ اگر اس میں کرامت اور تحفہ (عمدہ چیز) ہے[2] تو اس میں تکلیف اور آزمائش بھی ہے۔

القشیری نے اسی مفہوم کے مطابق بیان کیا ہے: وہ ابو الخیر بصری سے روایت کرتے ہیں کہ ایک

---

[1] یعنی پہلے مسئلہ میں۔

[2] جیسا کہ عبدالرحمٰن بن زید کے آنے والے کلام سے ماخوذ ہے لَاخَيْرَ فِي الدُّنْيَا [illegible] للآخرة ط (اس کلام سے دنیا میں کوئی خیر نہیں البتہ آخرت کے لئے ضرور ہے) تو جو عمدہ چیز حاصل ہو گی اس نے تصرف اور استعمال میں [illegible] تطبیق بھی شامل ہو گی۔

کالے رنگ کا فقیر ان کے گھر کے سامنے کے میدان میں تھا جو ویرانوں میں پناہ لیا کرتا تھا۔ اس نے کہا کہ میں نے خود کوئی چیز اٹھائی اور ابوالخیر کو تلاش کرنے لگا۔ اور نوری کے متعلق بیان کرتے ہیں کہ اس نے ایک رات دجلہ کے کنارے زمین کی طرف اشارہ کیا۔ میں نے دیکھا وہ ساری زمین چمکدار سونا بن گئی تھی۔ پھر ابوالخیر کہنے لگے۔ جو کچھ تمہارے پاس ہے لاؤ۔ میں نے ان کو وہ چیز دے دی اور ان کے اس کام نے مجھے دہشت زدہ کر دیا اور میں بھاگ گیا۔

اور نوری کے متعلق کہتے ہیں کہ ایک رات دجلہ کے کنارے کی طرف نکلے تو دیکھا کہ اس کے دونوں کنارے ایک دوسرے سے چپک گئے ہیں۔ وہ واپس لوٹ گئے اور کہا۔ تیری عزت کی قسم! میں اس سے آگے نہ بڑھوں گا مگر کشتی میں بیٹھ کر۔ (یعنی اس کرامت سے فائدہ نہ اٹھاؤں گا)

اور سعید بن یحییٰ بصری کہتے ہیں کہ میں عبدالرحمٰن بن زید کے پاس آیا اور وہ سائے میں بیٹھے ہوئے تھے۔ میں نے ان سے کہا کہ اگر آپ اللہ سے سوال کریں کہ وہ آپ کا رزق کشادہ کر دے تو میں امید رکھتا ہوں کہ وہ کر دے گا۔ سعید کہنے لگے: میرا پروردگار بندوں کی مصلحتوں کو خوب جانتا ہے۔ پھر زمین سے ایک کنکری اٹھائی اور کہا کہ اے اللہ اگر تو چاہے کہ اسے سونا بنا دے تو ایسا کر دے۔ خدا کی قسم! وہ کنکری اسی وقت اس کے ہاتھ سونا تھی۔ سعید نے اسے میری طرف پھینکا اور کہا۔ اسے خرچ کر دے۔ دنیا میں اس سے کوئی خیر نہیں البتہ آخرت کمانے کی خاطر (خرچ کر)

بلکہ اس طبقہ میں کچھ ایسے لوگ بھی پیدا ہوئے جو ایسی کرامتوں سے، ان کے طلب کرنے سے بلکہ ان کی طرف جھانکنے سے بھی پناہ مانگتے تھے جیسا کہ ابویزید بسطامی سے حکایت ہے۔ اور کچھ ایسے بھی تھے جن کے نزدیک کرامات اور عادات ایک درجہ پر تھیں۔ کیونکہ مشاہدہ یہ بتلاتا ہے کہ ہر چیز احسان کے ہاتھ سے نکلی ہے۔ اور محض انعام کے پہلو سے وارد ہوتی ہیں۔ گو ان لوگوں کی نظر میں عادات ہی خرق عادت تھی۔ پھر وہ اس خارقہ کی طرف کیونکر جھانکتے۔ جبکہ ان کے آگے، پیچھے، اوپر، نیچے ایسی ہی باتیں تھیں۔ اس کے باوجود جو کچھ ان کے پاس تھا وہ عبودیت کی تحقیق میں مکمل تھا۔ جیسا کہ شواہد میں گزر چکا ہے اور اگر کوئی ان کرامات یا خرق عادت امور کی طرف جھکتا تو اس کو مستدرج (شعبدہ باز) شمار کرتے۔ اس لئے نہیں کہ وہ کہ وہ نشانی یا نعمت نہیں ہوتی بلکہ اس لئے کہ اس میں آزمائش ہے۔

القشیری، ابوالعباس شرقی سے بیان کرتے ہیں کہ: ہم ابوتراب نخشبی کے ہمراہ مکہ کو جا رہے تھے ابوالعباس راستہ سے ایک طرف ہٹ گئے۔ ہمارے بعض ساتھیوں نے ان سے کہا کہ ہم تو سخت پیاسے

ہیں۔ انہوں نے زمین پر اپنا پاؤں مارا۔ فوراً میٹھے پانی کا چشمہ نکل آیا۔ ایک نوجوان کہنے لگا: میں چاہتا ہوں کہ پیالہ سے پانی پیوں۔ ابوتراب نے زمین پر ہاتھ مارا تو سفید شیشے کا ایک پیالہ ہاتھ لگا۔ وہ اتنا خوبصورت تھا کہ میں نے ایسا کبھی نہ دیکھا تھا۔ ابوتراب نے اس سے خود بھی پانی پیا اور ہمیں بھی پلایا یہ پیالہ مکہ تک ہمارے ساتھ رہا۔ ایک دن مجھے ابوتراب نے کہا۔ تمہارے ساتھی ایسے امور کے بارے میں کیا کہتے ہیں جن سے اللہ اپنے بندوں کو عزت بخشتا ہے؟ میں نے کہا: میں نے تو یہی دیکھا ہے کہ ہر شخص ان باتوں پر ایمان رکھتا ہے۔ وہ کہنے لگے: جو شخص ان باتوں پر ایمان نہیں رکھتا اس نے کفر کیا۔ میں نے تو ازراہ احوال پرسی تجھ سے یہ سوال کیا تھا۔ میں نے کہا۔ میں نہیں سمجھتا کہ ان میں سے کسی کو اس پر کچھ اعتراض ہو۔ ابوتراب کہنے لگے: بلکہ تمہارے کچھ ساتھی یہ سمجھتے ہیں کہ یہ حق سے فریب کاری ہے۔ حالانکہ بات ایسی نہیں۔ فریب کاری تو اس سے رک جانے کی حالت میں ہے۔ اور جو شخص اس میں کوئی نئی بات پیش نہیں کرتا اور نہ اسے روکتا ہے تو یہ ربانیت کا مرتبہ ہے۔

یہ سب کچھ آپ کے پہلے گزرے ہوئے بیان پر رہنمائی کرتا ہے کہ ایسی باتیں رخصت کے حکم سے ہوتی ہیں عزیمت کے حکم میں نہیں ہوتیں۔ لہٰذا اس معنی میں خوب غور و فکر کرنا چاہیئے۔ کیونکہ یہ ایسی اصل ہے جس پر کئی مسائل مبنی ہیں۔ ان میں سے چند ایک یہ ہیں۔ ایسے لوگوں کو پیش آنے والے احوال، اور احوال اس حیثیت سے احوال ہوتے ہیں کہ وہ قصد سے طلب نہیں کئے جاتے، نہ ہی انہیں مقامات میں شمار کیا جاتا ہے، نہ ہی وہ کسی چیز کی انتہا شمار ہوتے ہیں، نہ ہی وہ اس بات پر دلیل ہیں کہ ایسا شخص تربیت اور ہدایت دینے کے مقام پر پہنچ چکا ہے۔ اور دوسروں کو فائدہ پہنچانے کے مقام پر کھڑا ہے۔ جیسا کہ غنیمتیں جہاد کے اصل مقاصد میں شمار نہیں ہوتیں اور نہ ہی وہ نہایت پر پہنچنے کی دلیل ہیں۔ واللہ اعلم۔

اصطلاحات

(بہ ترتیب حروف تہجی)

از مترجم

(الف)

اباحت کسی چیز کا مباح یا جائز ہونا۔ عبادات کے علاوہ ہر چیز کی اصل اباحت ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایسے کام کے کرنے یا ایسی چیز کے استعمال کرنے پر نہ کوئی گناہ ہے اور نہ ہی اجر ہے۔ اسی طرح اس کے چھوڑنے پر بھی نہ کوئی اجر ہے نہ مواخذہ۔ مثلاً کھانے کے مسئلہ میں جن چیزوں کے متعلق شریعت نے نشاندھی کر دی ہے کہ حرام ہیں ان کو چھوڑ کر باقی دنیا بھر کی تمام کھانے کی چیزوں کو کھانا مباح یا جائز ہوگا اور ایسی سب چیزیں اباحت کے درجہ میں ہوں گی۔

اجتماع ضدین ایک دوسرے سے مخالف اور متضاد صفات رکھنے والی دو چیزوں کا اکھٹا ہونا۔ اصول یہ ہے کہ ایسی صفات رکھنے والی دو چیزوں کا ایک ہی وقت میں اکٹھا ہونا محال ہے۔ جیسے رات اور دن ایک ہی وقت میں اکٹھے نہیں ہوسکتے۔ یہی حال اوصاف کا ہے جیسے سیاہی اور سفیدی بھی ایک ہی وقت میں ایک مقام پر اکھٹے نہیں ہوسکتے۔ اصطلاحاً اسے یوں کہا جاتا ہے کہ اجتماع ضدین محال یا ناممکن ہے۔

اجتماع نقیضین اسی طرح ایک دوسری منطقی اصطلاح اجتماع نقیضین ہے۔ اور یہ بدرجہ اولی محال یا ناممکن ہوتا ہے۔ کیونکہ منطقی اعتبار سے آپس میں دو نقیض چیزوں میں آٹھ شرائط ایسی موجود ہوتی ہیں جن کی وجہ سے ان دونوں کا ملنا ناممکن ہوتا ہے مثلاً ایک قضیہ یہ ہے کہ زید مسلم ہے اور دوسرا یہ ہے کہ زید غیر مسلم ہے۔ یہ دونوں آپس میں نقیضین ہیں۔ کیونکہ ان میں سے صرف ایک ہی درست ہوسکتا ہے۔ لہذا ان کا اجتماع ناممکن ہے۔

اجتہاد اجتہاد کا لغوی معنی سعی بلیغ یا بھرپور کوشش ہے۔ اور اصطلاحاً اس سے مراد کسی مجتہد یا اجتہاد کرنے والے کا شریعت کے معلوم مسائل کی مدد سے مجہول یا نامعلوم مسائل کا حکم معلوم کرنے کی کوشش ہے۔ قیاس اور استنباط، اجتہاد ہی کی قسمیں ہیں۔ ضروری نہیں کہ مجتہد بہرحال کسی درست نتیجے پر پہنچے۔ تاہم اگر وہ نیک نیتی سے اجتہاد کرتا اور غلط نتیجہ پر پہنچتا ہے تو بھی اس کیلئے ایک اجر ہے۔ اور درست نتیجہ پر پہنچے تو اس کیلئے دو اجر ہیں۔

اجماع کسی ایسے شرعی مسئلہ پر جس میں واضح نص موجود نہ ہو، تمام قابل ذکر اہل علم کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔ اجماع کی دو قسمیں ہیں اجماع صحابہ اور اجماع امت

اجماع صحابہ یقینی طور پر اور بالاتفاق حجت ہے۔ بے شمار ایسے مسائل ہیں جن پر صحابہ کا اجماع ہو چکا ہے۔ جیسے نماز جنازہ کی چار تکبیریں۔ زانی کی حد اسی (۸۰) درے جو کہ دور فاروقی میں ہوا یا ہجری سنہ کا آغاز واقعہ ہجرت سے ہوا وغیرہ وغیرہ۔

رہا اجماع امت کا مسئلہ تو اکثر علماء کرام کے نزدیک اس کا ثابت ہونا ہی محال ہے۔ اور اگر بالفرض ثابت ہو جائے تو پھر یہ اس وقت اور اس علاقہ کیلئے ہی حجت ہوگا جس علاقہ کے تمام علماء متفق ہوئے ہوں۔ ایسا اجماع نہ تو ساری دنیا کیلئے شرعی دلیل بن سکے گا اور نہ ہی دائمی طور پر شرعی دلیل ہوگا۔ جیسے حضرت عمرؓ نے قحط کے دوران چوری کی حد موقوف کر دی تھی اور تمام صحابہ کا اجماع سکوتی ہوا۔ یہ اجماع وقتی بھی تھا اور علاقائی بھی۔

یاد رہے کہ اجماع میں سب کے سب افراد کا متفق ہونا ضروری ہے۔ لیکن مثال کے طور پر اگر دس میں سے نو اشخاص متفق ہو جائیں اور ایک نہ ہو تو یہ اجماع نہ ہوگا بلکہ اسے جمہور کا مذہب کہا جائے گا۔

احتجاج کا معنی کسی مسئلہ کو شرعی حجت سمجھنا یا شرعی طور پر قابل عمل قرار دینا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں امام یا عالم نے اس مسئلہ میں فلاں دلیل سے احتجاج کیا ہے۔" یا یہ کہ "چونکہ فلاں حدیث ضعیف ہے اس لئے اس سے احتجاج درست نہیں"

واضح رہے کہ اردو زبان میں احتجاج کا مفہوم بالکل جداگانہ ہے۔ اردو مفہوم کے مطابق کسی بات یا واقعہ پر کراہت، ناپسندیدگی اور برافروختگی کے اظہار کو احتجاج کہا جاتا ہے۔

احسان لفظی معنی کسی دوسرے سے بہتر سلوک کرنا ہے۔ لہذا اس دوسرے کی مناسبت سے احسان کی شکلیں بھی بدل جائیں گی۔ مثلاً عبادات میں احسان یہ ہے کہ "بندہ اللہ تعالی کی ایسے عبادت کرے جیسے وہ اللہ تعالی کو دیکھ رہا ہو اور اگر ایسا نہیں کر سکا تو پھر یہ ذہن نشین رکھے کہ اللہ تعالی اسے دیکھ رہا ہے" جیسا کہ حدیث جبریل علیہ السلام سے ثابت ہے۔

معاملات میں احسان یہ ہے کہ انسان اپنے حق سے کم پر اکتفا کر کے دوسرے کو کچھ زیادہ دے دے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ یَامُرُ بِالعَدلِ وَالاِحسَانِ (۱۶/۹۰) اللہ تعالی تمہیں عدل اور احسان کا حکم دیتا ہے۔

اب مثلاً بیع میں عدل یہ ہے کہ آپ رقم پوری لے کر معاہدہ کے مطابق چیز تول کر یا ناپ کر پوری دے دیں اور اگر کچھ زیادہ دے دیں تو یہ احسان ہوگا۔ اسی طرح اگر نرخ طے ہوجانے کے بعد کچھ نرخ میں کمی یا رعایت کر دیں تو یہ احسان ہوگا۔ اسی طرح دوسروں سے خندہ روئی سے پیش آنا اور خوش گفتار ہونا بھی احسان ہے اور جانور کو ذبح کرتے وقت چھری کو تیز کر لینا بھی احسان ہے جس سے مذبوحہ جانور کو کم سے کم تکلیف پہنچے۔ غرض ہر معاملہ میں اس کی بہتر صورت پر اسے سرانجام دینے کا نام احسان ہے۔

احکام تکلیفیہ وہ شرعی احکام ہیں جن کی بجا آوری کا انسان کو پابند بنایا گیا ہے خواہ وہ کسی کام کے کرنے سے متعلق ہوں یا اس سے رکنے سے متعلق ہوں۔ جیسے نماز ادا کرنا بھی اسی طرح تکلیفی حکم ہے۔ جس طرح چوری اور زنا وغیرہ سے بچنا تکلیفی حکم ہے۔

ان احکام کی پانچ قسمیں ہیں۔ (۱) واجب (۲) مندوب یا مستحب (۳) مباح یا جائز (۴) مکروہ (۵) حرام

احکام عقلیہ وہ احکام جن کا تعلق صرف ایمان والوں یا مسلمانوں سے نہیں بلکہ عام انسانوں سے ہوتا ہے۔ کیونکہ عقل سب میں موجود ہوتی ہے۔ جیسے اپنی جان کی حفاظت، آگ یا مضر چیزوں سے بچنا اور کھانے پینے کی طلب وغیرہا انہیں اصول فقہ میں عقلیہ بھی کہتے ہیں (تفصیل کیلئے دیکھئے اصول عقلیہ)

احکام وضعیہ ایسے احکام جو خارج سے کسی شرعی تکلیف سے متعلق ہوں اور وہ مکلف کے اپنے اختیار میں نہ ہوں اور یہ احکام بھی پانچ اقسام پر مشتمل ہیں۔(۱) اسباب (۲) شروط (۳) موانع (۴) صحت و بطلان اور (۵) رخصت و عزیمت۔

مثلاً نماز ایک شرعی تکلیف ہے۔ اس کا سبب اس کے وقت کا آنا ہے۔ مثلاً زوال کا وقت آجائے تو اس کے بعد ہی نماز ظہر ادا کی جاسکتی ہے۔ پہلے نہیں۔ اگر چاند گرہن یا سورج گرہن لگے تب ہی نماز کسوف و خسوف کا وقت ہوگا ورنہ وہ ادا نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح مثلاً طہارت نماز کیلئے شرط ہے اس کے بغیر نماز ادا نہ ہوگی کپڑے بھی پاک ہونا چاہییں جسم بھی اور جگہ بھی۔ نیز عورت کیلئے حیض و نفاس نماز کے موانع میں سے ہیں۔ موانع وہ پیش آمدہ عوارض ہیں جو اس کام میں روکاوٹ کا سبب بن جائیں۔ ان تینوں قسم کے احکام بجا لانے سے اور دوسرے خشوع اور اطمنان کے ساتھ نماز ادا کرنے سے نماز صحیح ورنہ باطل ہوگی۔ مجبور شخص کیلئے رخصت ہے کہ وہ کلمہ کفر کہہ کر اپنی جان بچالے۔ لیکن اگر کسی میں اتنی جرات ایمانی ہو کہ جان رہے یا جائے وہ کلمہ کفر کبھی نہ کہے گا تو یہ عزیمت ہے۔

اخبثان لغوی معنی دو گندی چیزیں اور شرعاً ان سے مراد بول اور براز ہے۔

اداء اور قضاء کسی واجب تکلیف شرعی کو اس کے وقت کے اندر اندر سرانجام دینا اداء کہلاتا ہے اور اگر کسی عذر کی بنا پر اسے وقت سے بعد ادا کیا جائے تو یہ قضاء ہوگی جیسے نماز کو اپنے وقت پر سرانجام دینا اور رمضان کے روزے رمضان میں ہی پورے کر لینا اداء ہے۔ اگر سونے کی وجہ سے نماز یا سفر کی وجہ سے روزہ بروقت نہیں رکھا جاسکا تو بعد از وقت ان کی ادائیگی قضاء کہلائے گی۔ واضح رہے کہ قضاء کی صورت میں واجب یا فریضہ ادا تو ہوجاتا ہے۔ مگر اس کا وہ اجر نہیں ملتا جو ادا کا ہوتا ہے۔

ادلہ شرعیہ ادلہ دلیل کی جمع ہے یعنی شرعی دلائل اور یہ چار ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول اللہ ﷺ (۳) اجماع (۴) قیاس

ان میں سے پہلے دو تو اصل ماخذ شریعت ہیں اور پچھلے دو مستقل دلائل نہیں بلکہ انہیں سے ماخوذ ہیں۔

اسباب احکام وضعیہ میں سے پہلا حکم۔ اسباب سبب بمعنی ذریعہ کی جمع ہے۔ مثلاً ہر انسان اپنے اہل وعیال کے نان ونفقہ کا شرعاً ذمہ دار ہے۔ اس کمائی کیلئے جو ذریعہ وہ اختیار کرے گا وہ سبب کہلائے گا۔ اور اسی طرح اسے جو آمدن یا کمائی حاصل ہوگی وہ مسبب کہلائے گی۔ مسبب کو وجود میں لانا انسان کے اختیار میں نہیں ہوتا کیونکہ مسبب حقیقی تو اللہ تعالی کی ذات ہے۔ بسااوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان کوئی سبب اختیار کرتا ہے لیکن اس کا مسبب یا نتیجہ اسے حاصل نہیں ہوتا اس لئے شریعت نے انسان کو صرف سبب اختیار کرنے کا مکلف بنایا ہے۔ اور مسبب کو وجود میں لانے کا مکلف نہیں بنایا کیونکہ وہ اس کے بس کا روگ نہیں ہے۔

استحباب لغوی معنی کسی پسندیدہ چیز کو طلب کرنا۔ اور جس چیز کو پسندیدہ سمجھ کر اختیار کیا جائے وہ مستحب یا مندوب کہلاتی ہے جو تکالیف شرعیہ کی دوسری قسم ہے۔ ایسے کام کرنے پر ثواب ہوتا ہے۔ لیکن نہ کرنے پر کوئی گناہ نہیں ہوتا غیر مؤکدہ سنتیں اور نوافل، نفلی روزے اور نفلی صدقات وغیرہ سب اسی ذیل میں آتے ہیں۔

استحسان لغوی معنی کسی بات یا کسی امر کو اچھا جاننا ہے۔ یہ قیاس ہی کی ایک قسم ہے۔ جس میں خاص حالات کے پیش نظر قیاس جلی کو چھوڑ کر قیاس خفی کا سہارا لیا جاتا ہے۔ اور اسے مذہب حنفی میں اختیار کیا گیا ہے۔ علامہ سرخسی نے استحسان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے۔

هو ترك القياس والاخذ بما هو اوفق للناس (المبسوط ۱۰: ۱۴۵)

استحسان قیاس کا ترک ہے اور اس کے مقابلہ میں وہ چیز اختیار کی جاتی ہے جو لوگوں کے زیادہ موافق ہو

دور نبوی ﷺ میں اس کی مثال غزوہ تبوک کے موقعہ پر رسول اللہ ﷺ کا حضرت ابو بکرؓ سے سارے کا سارا مال بطور صدقہ قبول کرنا ہے۔ اور حضرت عمرؓ سے نصف، ایک اور صحابی سے ایک تہائی مال قبول کرنا ہے۔ اس مجلس میں ایک اور صحابی انڈہ بھر سونا لایا لیکن آپ نے وہ قبول نہیں فرمایا وہ واپس چلا گیا تو آپ نے اس کی وجہ بھی بتلادی کہ کچھ لوگ ایسے ہیں جو صدقہ

تو دے دیتے ہیں لیکن بعد میں لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلانا شروع کر دیتے ہیں۔ یعنی ان کا اللہ تعالی پر توکل کمزور ہوتا ہے۔

اب دیکھیے اس مثال میں قیاس جلی کا تقاضا یہ تھا کہ اس کا صدقہ قبول کر لیا جاتا مگر آپ نے اس کے مخصوص حالات کے پیش نظر اس کا صدقہ قبول نہیں کیا۔

واضح رہے کہ استحسان کو صرف حنفیہ نے ہی قبول کیا ہے۔ باقی ائمہ فقہاء نے اس کی مخالفت کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر خاص حالات کی تعیین کو مجتہد کی ذاتی رائے کے سپرد کر دیا جائے تو اس میں مصلحت کے بجائے مفسدہ کا زیادہ احتمال ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ کو یہ حق اس لئے حاصل تھا کہ آپ خود شارع تھے۔ نیز بعض دفعہ آپ کو مخاطب کے حالات کا بذریعہ وحی علم ہو جاتا تھا۔

استصلاح لغوی معنی مصلحت چاہنا۔ یہ بھی قیاس کی استحسان سے ملتی جلتی قسم ہے لیکن استحسان کے مقابلہ میں اس کی مخالفت کم اور مقبولیت زیادہ ہوئی۔ وجہ یہ ہے کہ اس میں قیاس کو اس لئے ترک کیا جاتا ہے کہ اس میں عامۃ الناس کی مصلحت ہوتی ہے۔ اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو بہت بڑے مفسدہ کا خطرہ ہوتا ہے۔ دور خلفائے راشدین میں اس کی مثال حضرت ابو بکرؓ کا قرآن کو جمع کرنا اور حضرت عثمانؓ کا سب لوگوں کو قرآن کے ساتوں لہجوں میں سے ایک لہجہ (لہجہ قریش) پر متفق کرنا ہے۔ جبکہ ایسا نہ کرنے کی وجہ سے مسلمانوں میں طرح طرح فتنے سر اٹھا رہے تھے۔

اب قیاس جلی تو یہ ہے کہ جو کام خود رسول اللہ ﷺ نے نہیں کیا وہ نہ کیا جائے لیکن تمام امت کی مصلحت کی خاطر حضرت عمرؓ نے جمع قرآن کی رائے حضرت ابو بکرؓ کے سامنے پیش کی تو انہیں بھی انشراح صدر ہو گیا۔ یہی صورت حضرت عثمانؓ کے تمام امت کو ایک لہجہ پر متفق کرنے کی ہے۔

استخراج دیئے ہوئے دو قضیوں سے نتیجہ نکالنا استخراج کہلاتا ہے۔ مثلاً

پہلا قضیہ یہ ہے کہ : زید ایک انسان ہے۔

اور دوسرا ہے : انسان فانی ہے۔

اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ : زید فانی ہے۔

استدلال کا یہ طریق استخراج کہلاتا ہے۔

استقراء لغوی معنی حقائق کا مشاہدہ کرنا ہے۔ یہ ایک منطقی اصطلاح ہے۔ جس میں جزئیات کا بغور مطالعہ اور مشاہدہ کرنے کے بعد کسی کلی کو مرتب کیا جاتا ہے۔ مثلاً ہم دیکھتے ہیں کہ زید بھی مر گیا، عمر بھی مر گیا، بکر بھی مر گیا بلکہ سب انسان ہی مرجاتے ہیں تو ان مشاہدات سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ انسان فانی ہے۔ یہ نتیجہ ایک کلی بھی ہے اور ایک قضیہ بھی۔ گویا اس طرح جزئیات کا مطالعہ و مشاہدہ کرنے سے نتیجہ حاصل کرنے کو استقراء کہا جاتا ہے۔

استنباط لغوی معنی گہرائی میں اتر کر کوئی چیز بر آمد کرنا اور شرعاً اس کا مفہوم کسی آیت یا حدیث میں غور و فکر کرنے کے بعد اس سے مختلف نتائج نکالنا ہے اور یہ اجتہاد ہی کی ایک قسم ہے۔

اشعریہ اہل سنت والجماعت کا ایک مکتب فکر جسے اشاعرہ بھی کہتے ہیں۔ اس کی بنیاد ابوالحسن اشعری نے رکھی۔ یہ لوگ اسلامی تعلیمات کو فلسفیانہ انداز میں پیش کر کے یونانی فلسفہ کی تردید کرتے ہیں۔ دوسری صدی ہجری کے اواخر میں جب یونانی فلسفہ سے مسلمان متاثر ہونے لگے تو یہ دبستان وجود میں آ گیا۔ الغزالی، الجوینی، الشہرستانی، فخرالدین رازی، جیسے مشاہیر اسی مکتب فکر سے تعلق رکھتے ہیں۔ نظام الملک طوسی کے دور میں اس مکتب فکر کو بہت فروغ حاصل ہوا جو آٹھویں صدی ہجری تک باقی رہا۔ اس کے بعد اس میں زوال آنا شروع ہو گیا اور علماء خود کو اشاعرہ سے منسوب کرنا معیوب سمجھنے لگے۔ وجہ یہ ہے کہ اسلام کی سیدھی سادھی تعلیمات کا طبعاً مزاج ایسا نہیں کہ اسے فلسفہ کے رنگ میں پیش کیا جائے۔

اصول لغوی لحاظ سے اصل بمعنی بنیاد کی جمع ہے۔ جبکہ اردو زبان میں یہ لفظ واحد کے طور پر استعمال ہونے لگا ہے۔ اصطلاحاً اصول سے مراد اصول فقہ یا علم الاصول (الفقہ) لی جاتی ہے اور اصولیین سے مراد اصول فقہ کے ماہر علماء۔ علم الاصول ہی اس کتاب "الموافقات" کا موضوع ہے۔

اصول عقلیہ سے مراد عقل کے تین احکام ہیں (۱) ضروریات (۲) حاجیات (۳) تحسینیات ضروریات وہ احکام ہیں جن کی حفاظت ہر ایک کیلئے ہر حال میں لابدی ہوتی ہے اور وہ پانچ ہیں۔ دین، نفس، عقل، نسل، مال، انہیں ضروریات خمسہ بھی کہا جاتا ہے۔ حاجیات سے مراد باہمی معاملات اور تحسینیات سے مراد مکارم اخلاق ہیں۔

اطلاق لغوی معنی عام لانا، مقید نہ کرنا۔ کسی حکم کے علی الاطلاق یا مطلق ہونے سے مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ حکم سب لوگوں پر اور ہر صورت میں یکساں طور پر لاگو ہوتا ہے۔

افراد (واحد فرد) لغوی معنی ایک، طاق، منفرد، بے مثال ہے۔ اصطلاحی معنی یہ ہے کہ جن جن چیزوں کے مشاہدہ یعنی استقراء کے بعد کوئی کلی اخذ کی جاتی ہے۔ ان میں سے ہر چیز کو اس کا فرد بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کی جزئی بھی۔ مثلاً انسان فانی ہے۔ ایک کلی ہے تو تمام کے تمام انسان اس کلی کے افراد ہوں گے۔

تقریر یہ لفظ اعتراف کرنے کے معنوں میں بھی استعمال ہوتا ہے اور توثیق و تصدیق کرنے کے معنوں میں بھی۔ اور اصطلاحاً اقرار اور تقریر سے مرد کسی کام پر سکوت اختیار کر کے اس کو سند جواز عطا کرنا ہے۔ مثلاً رسول اللہ ﷺ کے سامنے یا آپ کی موجودگی میں کسی صحابی نے کوئی کام کیا ہو اور آپ اس پر خاموش رہے ہوں۔ کوئی گرفت یا نکیر نہ کی ہو تو ہم کہتے ہیں کہ صحابی کا یہ فعل تقریری سنت ہے۔ عرب معاشرہ کے وہ رسم ورواج یا قوانین جن میں اسلام نے کوئی ترمیم، تنسیخ نہ کی ہو اور اسے درست سمجھ کر بحال رہنے دیا گیا ہو۔ اس پر بھی اقرار اور تقریر کی اصطلاح صادق آتی ہے۔ جیسے مقدار دیت کا سو اونٹ ہونا، قراض یا مضارب، لڑکے کو دگنی دیت دینا، اور دیت کا عاقلہ پر عائد کرنا اور قانون قسامت وغیرہ۔

الحاد لغوی معنی انحراف اور کج روی ہے۔ اصطلاحاً اس کا معنی سیدھی سیدھی عبارت سے اپنی خواہش کے مطابق غلط سلط مفہوم نکالنا یا تحریف معنوی ہے۔ جو شخص ایسی تحریف کرنے کے بعد ان باطل معانی کا دوسروں کو بھی پرچار کرے ملحد کہلاتا ہے۔ الحاد کا تعلق عموماً

عقیدہ سے اور بالخصوص اللہ تعالی کی صفات سے متعلق ہوتا ہے۔ مثلاً ایسی صفات جو صرف اللہ تعالی ہی کو سزاوار ہیں انہیں کسی دوسری ہستی میں تسلیم کرنا۔ اللہ تعالی کی ذات میں شک کرنا یا اس کی طرف ایسے الفاظ سے نسبت کرنا جو اس کے ادب کے منافی ہوں یا جن سے عیوب و نقائص اس کی طرف منسوب ہوتے ہوں الحاد کہلاتا ہے۔

امر امر بمعنی بات۔ معاملہ اور اس کی جمع امور آتی ہے۔ اور امر بمعنی حکم۔ اس کی جمع اوامر آتی ہے۔ جس شخص کو حکم دیا جائے وہ مامور اور جس بات کا حکم دیا جائے وہ مامور بہ ہوتا ہے۔ مثلاً ہر عاقل بالغ مسلمان کو نماز ادا کرنے کا حکم ہے تو نماز کا فعل مامور بہ اور ہر عاقل بالغ اس حکم کا مامور ہے۔

اہل الرائے لفظی معنی اپنی ذاتی رائے رکھنے والے اور اصطلاحاً اس سے مراد قیاس کرنے والے ہیں۔ اہل الرائے کے مقابلہ میں اہل الحدیث ہیں جو حدیث کی موجودگی میں قیاس کو قطعاً برداشت نہیں کرتے۔ اہل الرائے کا اطلاق عموماً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور احناف پر ہوتا ہے کیونکہ قیاس یا رائے کا سب سے زیادہ استعمال اسی مکتب فکر نے کیا ہے۔ اس کے بعد امام مالک رحمہ اللہ کا نمبر اور پھر امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہما اللہ نے سب سے کم درجہ میں قیاس سے کام لیا ہے۔ حالانکہ آپ بھی مشہور ائمہ فقہاء سے ہیں اور قیاس آپ کی ضرورت تھی۔ تاہم آپ حتی الوسع قیاس سے پرہیز کرتے رہے۔

ایلاء لغوی معنی قسم کھانا۔ اصطلاحاً اس سے مراد مرد کا یہ قسم کھانا ہے کہ وہ اپنی بیوی کے پاس نہیں جائے گا۔ اگر قسم کھانے کے بعد چار ماہ کے اندر اندر مرد اپنی بیوی کے پاس چلا جائے تو اس کی قسم ٹوٹ گئی اور اس کا کفارہ ادا کرنا ہوگا اور اگر چار ماہ کے اندر اندر رجوع نہ کرے تو احناف کے نزدیک طلاق بائن واقع ہو جاتی ہے اور عورت مرد سے جدا ہو جاتی ہے۔ مگر باقی تینوں اماموں کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی اور ایسے شخص کو قید کیا جائے گا اور مجبور کیا جائے کہ وہ رجوع کرے اور قسم کا کفارہ ادا کرے ورنہ طلاق دے دے۔ اگر پھر بھی طلاق نہ دے تو عدالت طلاق دینے کی مجاز ہے۔

ب

باطل کیلئے دیکھئے فاسد باطل

باطنیہ شیعہ مذہب کے فرقہ اسماعیلیہ کی ایک شاخ۔ یہ لوگ قرآن مجید اور احادیث مبارکہ کے ظاہری الفاظ کے باطنی معنوں پر زور دیتے ہیں یعنی یہ لوگ لفظی معنوں کو تو رد کردیتے ہیں اور ان کے بجائے دوراز کار مراد تلاش کر کےاسے اس کے باطنی معنی قرار دیتے اور انہیں معنوں کو درست قرار دینے پر مصر ہوتے ہیں۔ مثلاً ابو منصور العجلی کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ السمٰوٰت سے مراد امام اور الارض سے امام کے پیرو۔ کار مراد لیتے ہیں۔

باطنیوں کے بنیادی تصورات چار ہیں (۱) باطن (۲) تاویل (۳) خاص وعام (۴) تقلید ان کے نزدیک باطن محض اس لئے باطن نہیں کہ وہ ظاہر نہیں ہے بلکہ اس لئے بھی باطن ہے کہ وہ بعید ہے اور اس کا علم وحی کی ظاہری پیروی کرنے والوں کو نہیں ملتا۔

بدیہی امور یا بدیہیات (Oxioms) ایسے واضح امور جنہیں ثابت کرنے کیلئے کسی دلیل کی ضرورت پیش نہ آئے اور وہ بلا کسی دلیل ہی فوراً تسلیم کر لئے جاتے ہوں۔ مسلمہ اصول۔ جیسے یہ کہ کل ہمیشہ اپنے جزو سے بڑا ہوتا ہے یا جزو اپنے کل سے چھوٹا ہوتا ہے۔ یا یہ کہ جو اشیاء ایک دوسرے پر منطبق ہوجائیں وہ ایک دوسرے کے برابر ہوتی ہیں۔

بسیط لغوی معنی کشادہ۔ چوڑا۔ کھلا۔ پھیلا ہوا۔ بسیط الوجہ یعنی کشادہ رو اور بسیط الیدین یعنی فیاض۔ سخی لیکن فلسفہ وطب کی اصطلاح میں بسیط کا لفظ مفرد کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ جس طرح ہم مفرد اور مرکب کہتے ہیں۔ اسی طرح فلاسفر بسیط اور مرکب کہتے ہیں۔ بسیط کا مفہوم مفرد سے بہت جداگانہ ہے کسی چیز کی خالص ترین صورت کو بسیط کہتے ہیں۔ یعنی ایسی خالص صورت جس میں مادے کو دخل نہ ہو جیسے کیفیات اربعہ۔ حرارت ،

برودت، رطوبت اور یبوست جن کے امتزاج سے اجسام تشکیل پاتے ہیں۔ اور یہی اجسام ان بسیط چیزوں سے مرکب ہوتے ہیں۔ کسی چیز کے جوہر یا جزو لا یتجزی کی کو بھی بسیط کہا جاتا ہے اس لحاظ سے بسیط مرکب میں بطور جزو موجود ہوتا ہے۔

ت

تابع احکام ایسے احکام ہیں جو کسی چیز کے اصل حکم کے ضمن میں آتے ہیں۔ اگرچہ وہ بذات خود مستقل احکام ہوں جیسے نماز ادا کرنے کا حکم اصل حکم ہے۔ لیکن نماز کی ادائیگی میں طہارت کے احکام بالتبع شامل ہوتے ہیں۔ حالانکہ طہارت کے احکام بھی اپنے مقام پر مستقل احکام ہیں لیکن نماز کے حکم کے مقابلہ میں یہ احکام بالتبع یا تابع احکام شمار ہوں گے۔

تحسینیات مقاصد شرعیہ (ضروریات، حاجیات اور تحسینیات) کی تیسری قسم۔ جس کا تعلق زیادہ تر مکارم اخلاق سے ہوتا ہے۔ واضح رہے کہ حاجیات، ضروریات (خمسہ) کی خادم اور انہیں تکمیل کرنے والی ہوتی ہیں۔ اور تحسینیات، حاجیات کی خادم یا انہیں تکمیل کرنے والی ہوتی ہیں (مزید تفصیل "مقاصد شرعیہ" میں ملاحظہ فرمائیے)

تحریف لغوی معنی حروف کو بدل دینا اور تغیر و تبدل کرنا ہے۔ اصطلاحاً تحریف سے مراد وہ تغیر و تبدل ہے جو الہامی کتابوں میں کیا جائے۔ تحریف کی دو قسمیں ہیں (۱) تحریف لفظی (۲) تحریف معنوی۔

تحریف لفظی یہ ہے کہ الہامی عبارت میں سے کوئی لفظ حذف کر دیا جائے یا اضافہ کر دیا جائے یا بدل کر کوئی اور لفظ لایا جائے اور معنوی یہ ہے کہ صحیح معلوم کو بدل کر اپنی خواہش کے مطابق کر لیا جائے۔

اہل کتاب یعنی یہود و نصاریٰ نے اپنی الہامی کتابوں میں دونوں قسم کی تحریف کی ہے۔ مسلمان قرآن میں تحریف نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی حفاظت کا ذمہ خود اللہ تعالیٰ نے لے رکھا ہے۔ البتہ حدیث میں تحریف کی مثالیں مل سکتی ہیں۔ اگرچہ شاذ و نادر ہیں ۔ عمومی صورت یہی ہے کہ حدیث بھی اللہ کے فضل سے تحریف لفظی سے محفوظ رہی ہے۔ رہی تحریف معنوی تو اس میں مسلمانوں کے بھی گمراہ فرقوں نے کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کیا۔ بقول

علامہ اقبال

زمن بر صوفی و ملا سلامے — کہ پیغام خدا گفتند مارا
ولے تاویل شاں در حیرت انداخت — خدا و جبرئیل و مصطفی را

تدلیس | تدلیس کا لغوی معنی عیب چھپانا ہے۔ دلس البائع بمعنی بائع نے مشتری سے فروخت کی جانے والی چیز کا عیب چھپایا۔ اصطلاح حدیث میں تدلیس کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی راوی حدیث کے عیب کو چھپانے کی کوشش کرے۔ ایسی تدلیس اسناد میں بھی ہو سکتی ہیں۔ متن میں بھی اور اس کے اپنے شیوخ میں بھی۔ اور اس سے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کی روایت کردہ حدیث قابل اعتبار و احتجاج بن جائے۔

واضح رہے کہ تدلیس حدیث، حدیث کی مردود اقسام میں شمار ہوتی ہے۔

ترجیح | جب دو حدیثیں آپس میں معارض ہوں تو ان میں سے کسی ایک کو دوسری کے مقابلہ میں زیادہ قابل اعتبار و احتجاج بنانے کے عمل کو اصطلاح حدیث میں ترجیح کہتے ہیں۔ وجوہ ترجیح متعدد ہیں کبھی یہ ترجیح سند کے اعتبار سے ہوتی ہے مثلاً دونوں احادیث صحیح ہیں مگر ایک کے راوی دوسری حدیث کے راویوں سے زیادہ ثقہ ہوں تو زیادہ ثقہ راویوں والی حدیث راجح قرار پائے گی اور دوسری مرجوح۔ اور کبھی یہ ترجیح متن کے اعتبار سے ہوتی ہے اور کبھی زمانہ کے اعتبار سے۔ علاوہ ازیں بعض دفعہ کسی ایک حدیث کے بعض شواہد مل جاتے ہیں جو اسے راجح بنا دیتے ہیں۔

تطبیق | لغوی معنی مطابقت پیدا کرنا اور اصطلاح حدیث میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب ایک ہی چیز کے متعلق دو مختلف قسم کے احکام وارد ہوں تو ان میں سے ہر ایک حکم کو حالات کے تقاضا یا کسی دوسری وجہ کے پیش نظر درست قرار دیا جائے۔ تطبیق کو جمع بین الحدیثین بھی کہتے ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ نماز میں ذکر کے متعلق عام حکم یہ ہے کہ

من مس ذکرہ فلا یصل حتی یتوضأ (رواہ الخمسہ)

جس نے اپنے ذکر کو چھولیا وہ اس وقت تک نماز ادا نہ کرے جب تک وضو نہ کر لے۔

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ نماز میں ذکر کو چھونے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور نماز باطل

ہوجاتی ہے۔ لیکن یہی سوال جب آپ ﷺ سے ایک بوڑھے نے کیا جس کی شہوت مر چکی تھی تو آپ نے اسے جواب دیا

انما ہو بضعۃ منک وہ بھی تو تمہارے جسم کا ایک حصہ ہے۔

(ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، احمد، دار قطنی۔ بحوالہ نیل الاوطار (ج ۱ ص ۲۲۹)

ان دونوں متضاد حکم والی روایات میں تطبیق کی صورت یہ ہے کہ پہلی حدیث میں ایک عام حکم بیان کیا گیا ہے۔ جبکہ دوسری صرف ایسے بوڑھوں سے متعلق ہے جن کی شہوت ختم ہو چکی ہو۔ اس طرح یہ دونوں احادیث حالات سے متعلق ہو کر قابل عمل رہتی ہیں۔

تعبدی احکام ایسے احکام شرعیہ جن کی حکمت عقل سے نہ سمجھی جاسکے۔ جیسے یہ کہ فرض نمازیں پانچ کیوں ہیں کم وبیش کیوں نہیں؟ یا یہ کہ ظہر کی فرض رکعات چار کیوں ہیں اور فجر کی دو کیوں؟ یا یہ کہ ہوا خارج ہونے سے بدنی طہارت میں کیا فرق پڑتا ہے کہ وضوء دوبارہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور ایسے احکام بے شمار ہیں۔

تقریر ہمارے ہاں جو خطاب کوئی خطاب کرنے والا کرتا ہے اسے تقریر کہا جاتا ہے۔ یہ مفہوم لفظ تقریر کے لغوی مفہوم سے یکسر مختلف ہے۔ لغوی اعتبار سے اس کا معنی کسی چیز کو برقرار رکھنا، بحال رکھنا یا باقی رکھنا ہے۔ اور اصطلاح حدیث میں اس کا مفہوم یہ ہے کہ آپ ﷺ کی موجودگی میں صحابہ نے کوئی کام کیا ہو اور آپ اس پر خاموش رہے ہوں۔ آپ کا یہ سکوت اس فعل کو سند جواز عطا کر دیتا ہے۔ اور ایسے فعل کو تقریری سنت بھی کہتے ہیں۔ (نیز دیکھئے اقرار)

تقلید نبی کریم ﷺ کے علاوہ کسی دوسرے امام کے قول یا فعل کو درست مان کر اس کی دلیل پر غور وتامل کئے بغیر یہ یقین رکھتے ہوئے کہ امام قرآن وسنت کی روشنی میں مسئلہ بتلا رہا ہے۔ اس کی اتباع کرنا تقلید کہلاتا ہے۔ تقلید اجتہاد کی ضد ہے۔ اس لئے کوئی مجتہد مقلد نہیں اور مقلد مجتہد نہیں ہوتا۔ اتباع اور تقلید میں فرق یہ ہے کہ اتباع میں کسی کی پیروی سوچ سمجھ کر اور مقاصد واغراض سے کماحقہ واقفیت حاصل کر کے کی جاتی ہے۔ جبکہ تقلید کی روح

محض حسن ظن ہے۔

اگر قطعی حجت مل جانے کے بعد مقلد محض تقلیداً کسی امام کے خلاف سنت قول کو نہیں چھوڑتا تو ایسی تقلید ممنوع بلکہ حرام ہے۔ اگرچہ ایک عام آدمی کیلئے کسی عالم کی تقلید کے بغیر چارہ نہیں تاہم بہتر روش یہ ہے کہ جب یقینی طور پر معلوم ہوجائے تو مجتہد کا قول کسی قطعی حدیث سے مطابقت نہیں رکھتا تو اسے چھوڑ کر حدیث پر عمل کرلے۔

تکلیف ہر وہ شرعی حکم ہے جس کو بجا لانے کا ہر عاقل و بالغ مسلمان پابند ہے۔ خواہ یہ تکلیف امر کی صورت میں ہو یا نہی کی صورت میں۔ اور جو شخص یہ اوامر و نواہی بجا لاتا ہے۔ وہ مکلف کہلاتا ہے۔ نبی کریم ﷺ چونکہ انسانوں کے علاوہ جنوں کی طرف بھی مبعوث ہوئے تھے۔ اس لئے انسان اور جن دونوں نوعیں آپ کی لائی ہوئی شریعت کی مکلف ہیں۔

تکلیف مالا یطاق ایسے شرعی حکم کی بجا آوری جو کسی مکلف کی استطاعت سے بڑھ کر ہو اور اس کے بس میں نہ ہو۔ مثلاً ایک صاحب فراش مریض کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ بیٹھ کر ادا کرسکتا ہے اور اگر اتنی بھی سکت نہیں تو لیٹے لیٹے یا اشارے سے ادا کرسکتا ہے نماز کے علاوہ دیگر تمام واجبات میں مالا یطاق کی صورت میں رخصتوں کو ملحوظ رکھا گیا ہے۔

تناسخ آواگون کا فکر جو ہندومت کا بنیادی عقیدہ ہے۔ یعنی روح کا ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہونا ہندومت کا عقیدہ یہ ہے کہ اگر انسان اپنی زندگی میں اچھے عمل کرے تو مرنے کے بعد اس کی روح کو کسی اپنے سے اچھے اور بہتر پیدا ہونے والے انسان کے جسم میں داخل کردیا جائے گا۔ اگر برے اعمال کرے تو اسے کسی کمتر مخلوق مثلاً کسی پیدا ہونے والے کتے کے جسم میں داخل کردیا جائے گا۔ روح کے اس انتقال کا چکر چلتا ہی رہتا ہے تا آنکہ وہ پوتر (پاکیزہ) ہو کر پرتما (خدا) کی روح میں نہ ملے۔ اس عقیدہ کو شیعہ کے چند فرقوں نے بھی تسلیم کیا ہے۔

تناقض کسی چیز میں ایک ہی وقت میں دو ایسی متضاد صفات کا پایا جانا جن کا اکٹھا ہونا ناممکن ہو تناقض کہلاتا ہے۔ مثلاً یہ کہ ایک شخص ایک ہی وقت میں مسلم بھی ہو اور غیر مسلم

بھی۔ ان دونوں باتوں میں سے صرف ایک ہی بات درست ہو سکتی ہے۔

توقف لغوی معنی رک جانا، ٹھہر جانا اور اصطلاحاً اس کی معنی یہ ہیں کہ جب دو احادیث یا دو اقوال آپس میں متعارض ہوں جن میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے میں کوئی دلیل نہ مل رہی ہو تو ایسی صورت میں وہاں رک جانے کو توقف کہا جاتا ہے اور یہ توقف اس وقت تک بحال رہے گا جب تک کہ کوئی راجح قرار دینے والی دلیل نہ مل جائے۔

توقیف یا امر توقیفی۔ ایسا معاملہ جو عقل کی بجائے وحی الٰہی کے ذریعہ سر انجام پائے۔ مثلاً قرآن کریم میں بے شمار ایسی سورتیں ہیں جن کی آیات مختلف مواقع پر نازل ہوتی رہیں سب سے پہلے وحی جو نازل ہوئی سورہ علق کی ابتدائی پانچ آیات تھیں۔ باقی آیات بہت بعد نازل ہوئیں۔ اب بعد والی آیات کو ابتدائی پانچ آیات کے ساتھ ملا کر سورہ علق کو مکمل کرنا رسول اللہ ﷺ کا اپنا اجتہاد نہ تھا بلکہ جبریل علیہ السلام بذریعہ وحی آپ کو بتلاتے تھے کہ فلاں فلاں آیات کو فلاں فلاں سورت میں فلاں مقام پر رکھا جائے اسے اصطلاحاً ہم یوں کہتے ہیں کہ سورتوں میں آیات کی ترتیب توقیفی ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی وحی کے مطابق سر انجام پائی ہے۔

تہلیل کلمہ لا الہ الا اللہ کہنا یہ لفظ اسی کلمہ سے ماخوذ ہے اور ایسے اختصارات کتب احادیث میں بھی بہت سے پائے جاتے ہیں جیسے حج کی تکبیر لبیک اللھم لبیک کیلئے تلبیہ اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم کیلئے تعوذ، بسم اللہ الرحمن الرحیم کیلئے بسمل یا بسملہ وغیرہ۔

ج

جائز/جواز فقہ میں جائز کا لفظ مباح سے بہت زیادہ وسیع معنوں میں استعمال ہوتا ہے اور یہ استعمال درج ذیل ہیں۔

(۱) مباح کے معنوں میں جیسے پکنک منانا۔ کوٹ پہننا وغیرہ۔

(۲) حلال کے معنوں میں۔ اس لحاظ سے تو یہ مباح کے معنوں میں ہی داخل ہو جاتا ہے۔ کہ

جس چیز کی حرمت شرعاً ثابت نہ ہو وہ حلال ہوتی ہے۔ تاہم اگر شریعت میں کسی چیز کے حلال ہونے کی صداقت بھی آجائے تو شک کی گنجائش باقی نہیں رہتی جیسے ہم مسلمان عند الضرورت اہل کتاب کا پکا ہوا کھانا کھا سکتے ہیں۔ اور ان کی عورتیں بھی ہمارے لئے حلال ہیں نیز تمام سمندری جانوروں کا گوشت ہمارے لئے حلال ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ گو عند الضرورت ہم یہ چیزیں استعمال کر سکتے ہیں تاہم اگر ہم ساری عمر میں ایک دفعہ بھی ان کا استعمال نہ کریں تو بھی ہم پر کچھ مواخذہ یا گناہ نہیں۔

(۳) حرمت یا عدم جواز کے مقابلہ میں (کیونکہ جواز کی ضد دراصل حرمت یا عدم جواز ہی ہے) یعنی کوئی ایسا معاملہ جس کی حرمت کے متعلق نص موجود ہو یا امت کی اکثریت اپنے اجتہاد کی بنا پر اسے حرام سمجھتی ہو۔ یا شریعت میں اس کی اصل موجود نہ ہو۔ پھر کچھ لوگ اس کے جواز کا فتوی دینے لگیں۔ پہلی صورت کی مثال تجارتی سود ہے جس کی حرمت پر نصوص موجود ہونے کے باوجود چند ایک علماء نے تجارتی سود کے جواز کا فتوی دیا ہے۔ دوسری صورت کی مثال بیمہ پالیسی ہے کہ جب اس کا تجزیہ کیا جائے تو کئی باتیں حرام ثابت ہوتی ہیں۔ لہذا جمہور کے نزدیک بیمہ پالیسی حرام ہے۔ اور تیسری صورت کی مثال اذان سے پہلے لاؤڈ سپیکر پر بلند آواز سے درود پڑھنا ہے جس کی کوئی اصل نہیں۔ بلکہ یہ اصل کے خلاف ہے۔ جو یہ ہے کہ درود اذان سے پہلے پڑھا جائے اور اکیلے اکیلے انفرادی طور پر پڑھا جائے اور درود ابراہیمی پڑھا جائے۔

جزئی کس کلی کے اجزاء اس کی جزئیات (جمع جزئی) ہوتی ہیں۔ مثلاً نماز ایک شرعی کلی ہے۔ اب نماز کون کون سے اوقات میں ادا کی جائے۔ طہات کیسے مکمل ہو۔ رکعات کتنی ہوں، کس ترتیب سے ہوں، نماز کی شروط کیا ہیں اور موانع کیا؟ یہ سب باتیں اس کلی کی جزئیات ہیں۔ اگرچہ ان جزئیات میں کئی ایک بذات خود مستقل کلی کی حیثیت رکھتی ہیں۔ جن کی آگے بہت سی جزئیات ہیں۔ جیسے کتاب المواقیت اور کتاب الطہارت۔ گویا اوقات نماز اور طہارت بذات خود مستقل کلی ہیں۔

جنایت جنی جنایۃ یعنی گناہ کرنا۔ جرم کرنا۔ گناہ میں ملوث ہونا گناہ کر بیٹھنا۔ اس لفظ کا اطلاق عموماً ایسے جرائم پر ہوتا ہے۔ جنہیں فوجداری جرائم کہا جاتا ہے۔ شرک سب سے بڑا

گناہ ہے لیکن شرک پر اس لفظ کا اطلاق نہ ہو گا اور جانی مجرم کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔

جوہر جوہر کا لغوی معنی قیمتی پتھر ہے جیسے کسی شاعر نے کہا ہے۔

قدر زر زرگر بداند قدر جوہر جوہری

اصطلاحاً جوہر کا معنی ہر شے کی اصل ہے۔ جو بذات خود قائم یعنی مستقل بالذات ہو۔ اور اس کی ضد عرض ہے۔ پھر اس اصل کی بھی کئی توجیہات ہیں جیسے

(۱) جوہر بمعنی جزء لایتجزئی۔ ایسا جزو جس کی مزید تقسیم نہ ہو سکے (ایٹم) اس لحاظ سے ایٹم جوہر ہے اور جسم یا اجسام عرض یا اعراض ہوئے۔ تمام اجسام ایٹم ہی سے ترکیب پاتے ہیں۔

(۲) جوہر یعنی ہر چیز کا اصل مادہ اور خلاصہ۔ اگرچہ جسم یا صورت کے بغیر مادہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم وہ جسم سے الگ چیز ہے اور جسم کے فنا ہونے کے بعد بھی کسی نہ کسی حال میں باقی رہتا ہے۔

(۳) بمعنی روح اور نفس۔ روح جب تک جسم میں رہے نفس کہلاتی ہے اور جسم کے مرنے یا فنا ہو جانے سے روح فنا نہیں ہو جاتی۔

اصل کے لحاظ سے تمام اجسام خواہ جاندار ہوں یا بے جان اعراض ہیں اور ان میں جو جوہر ہے وہ ان کی فنا کے ساتھ فنا نہیں ہوتا۔

جہمیہ اس فرقہ کا بانی جہم بن صفوان (م ۱۲۸ھ) ہے۔ دوسری صدی ہجری کے آغاز میں اس فرقہ نے جنم لیا اور اس فرقہ کے تھوڑی مدت بعد ہی معتزلہ فرقہ معرض وجود میں آگیا کہ دونوں فرقے مشابہت بھی رکھتے ہیں اور مخالفت بھی۔ ان میں قدر مشترک یہ ہے کہ دونوں ہی عقل کی برتری اور تفوق کے قائل ہیں۔ وحی الٰہی کی اپنی عقل سے تاویل کرتے ہیں اور احادیث بالخصوص خبر واحد کو حجت نہیں مانتے اور مخالفت کے پہلو یہ ہیں کہ معتزلہ تو قرآن کریم کو مخلوق تسلیم کرتے ہیں۔ جبکہ جہمیہ کے نزدیک قرآن کو مخلوق سمجھنے والا کافر ہے۔ نیز جہمیہ انسان کو مجبور محض سمجھتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ انسان کی طرف فعل کی نسبت محض مجازی ہے جیسا کہ غروب ہونے میں سورج کا فعل مجازی ہے۔ جس میں اس کا اپنا فعل و ارادہ نہیں ہوتا۔ جبکہ معتزلہ انسان کو مختار کل سمجھتے ہیں نیز صفات الٰہی کے بارے میں بھی ان کے

درمیان خاصے اختلافات ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقعہ نہیں۔

ح

حاجیات | مقاصد شرعیہ کی دوسری قسم۔ جس کا تعلق باہمی معاملات سے ہے۔ تفصیل کیلئے دیکھئے مقاصد شرعیہ)

حجت | بمعنی دلیل۔ قرآن میں حجت کا لفظ ایسے دلیل کے معنی مین استعمال کیا گیا ہے جس سے حق کا اثبات اور باطل کا ابطال ہوتا ہو۔ گویا حجت ایسی دلیل کو کہتے ہیں جو نقیضین میں سے کسی ایک کی صحت کی مقتضی ہو اور متنازعہ فیہ مسئلہ میں دوٹوک فیصلہ کردے۔ مثلاً حدیث کے حجت ہونے یا حجیت حدیث کا معنی ایسی دلیل ہے جس سے واضح طور پر یہ معلوم ہوسکے کہ حدیث فی الواقع شریعت کا لازمی حصہ ہے اور ہر عاقل بالغ مسلمان اسے تسلیم کرنے اور اس پہر عمل پیرا ہونے کا مکلف ہے۔ (نیز دیکھئے احتجاج)

حدث | بمعنی ناپاکی۔ شریعت میں حدث کی دو قسمیں ہیں (۱) حدث اکبر (۲) حدث اصغر

حدث اکبر مجامعت یا احتلام اور عورت کو حیض ونفاس سے لاحق ہوتا ہے۔ اس صورت میں آدمی غسل سے ہی طہارت حاصل کرسکتا ہے۔ نہانے سے پیشتر نہ وہ نماز ادا کرسکتا ہے نہ مسجد میں داخل ہوسکتا ہے۔ نہ کعبہ کا طواف کرسکتا ہے اور نہ قرآن کو چھو سکتا ہے۔ حدث اصغر بول وبراز اور ہوا نکلنے سے لاحق ہوتا ہے اور صرف وضو کر لینے سے طہارت حاصل ہوجاتی ہے۔

حدیث | رسول اللہ ﷺ کا ارشاد یا آپ سے متعلق کوئی ارشاد جب تحریری صورت میں آجائے حدیث کہلاتا ہے۔ ہر حدیث کے دو حصے ہوتے ہیں ایک اسناد، دوسرے متن۔ ہر حدیث یا قولی ہوگی یا فعلی اور یا تقریری۔

قولی وہ ہے جس میں آپ کا ارشاد مبارک مذکور ہو۔ فعلی وہ جس میں آپ کا فعل مذکور ہو اور تقریری وہ حدیث ہے کہ آپ کے سامنے کسی صحابی نے کوئی کام کیا ہو اور آپ نے اس پر خاموشی اختیار کی ہو اور اسے کچھ نہ کہا ہو۔ سند کے اعتبار سے احادیث کی یہ قسمیں ہیں۔

اگر سند متصل ہو اور رسول اللہ ﷺ تک پہنچتی ہو تو ایسی حدیث مرفوع ہوتی ہے۔
اور اگر سند متصل ہو اور صحابی تک پہنچتی ہو تو ایسی حدیث موقوف کہلاتی ہے۔
اور اگر سند متصل ہو اور تابعی تک پہنچتی ہو تو ایسی حدیث مقطوع کہلاتی ہے۔
اور اگر سند متصل نہ ہو بلکہ منقطع ہو تو ایسی حدیث مرسل کہلاتی ہے۔
اور اگر صحابی کا نام محذوف ہو یعنی آخر میں سند منقطع ہو تو وہ مرسل الصحابی ہو گی۔
اور اگر تابعی کا نام محذوف ہو یعنی آخر میں سند منقطع ہو تو وہ مرسل التابعی ہو گی۔
اور اگر کسی اور جگہ انقطاع ہو یعنی آخر میں سند منقطع ہو تو وہ مرسل الخفی ہو گی۔
اور رواۃ کی تعداد کے اعتبار سے حدیث کی درج ذیل اقسام ہیں۔

(۱) خبر متواتر جس کے راویوں کی تعداد ہر دور میں اتنی زیادہ رہی ہو کہ ان کا جھوٹ پر متفق ہونا ناممکن ہو۔

(۲) خبر مشہور، مستفیض۔ ایسی حدیث جس کے راویوں کی تعداد ہر دور میں کم از کم دو سے زیادہ رہی ہو۔

(۳) خبر عزیز ایسی حدیث جس کے راوی کسی دور میں بھی دو سے کم نہ رہے ہوں۔

(۴) خبر واحد۔ وہ حدیث جس کے راوی کسی دور میں صرف ایک ہی رہ گیا ہو۔
پھر آگے خبر واحد کی بھی قسمیں ہیں

شہرت کے اعتبار سے اور متن کے اعتبار سے بھی حدیث کی کئی اقسام ہیں۔ ان میں سے کچھ مقبول ہیں اور کچھ مردود۔ ان سب کی تفاصیل یہاں پیش کرنا بہت دشوار ہے۔

حرام | حرام وہ فعل ہے جس کی حرمت یعنی اسے نہ کرنے کا شریعت نے صریح حکم دیا ہو اور جس کا مرتکب اللہ کا نافرمان اور عتاب سزا کا مستوجب قرار پائے۔

حرام کی دو قسمیں ہیں (۱) حرام لذاتہ حرام لعینہ یعنی ایسی چیز حرام ہو جس کی اصل میں حرمت داخل ہو جیسے مردار یا سور کا گوشت کھانا اور زنا کرنا وغیرہ۔ اور (۲) حرام لغیرہ یعنی وہ چیز جو اپنی اصل کے لحاظ سے تو حلال ہو مگر کسی خارجی سبب کی بنا پر حرام ہو جائے۔ جیسے چوری کی مرغی یا بکری، دار مغصوبہ میں نماز کی ادائیگی اور جمعے کی اذان کے بعد خرید و فروخت وغیرہ۔

حرام اشیاء کے تین دائرے ہیں

(۱) وہ چیزیں جن کا تعلق خورد نوش سے ہے مثلاً مردار کا گوشت، سور کا گوشت اور شراب پینا وغیرہ۔

(۲) مناکحات۔ اس دائرہ میں ان عورتوں کا ذکر ہے جن سے نکاح حرام ہوتا ہے۔ نسبت کے علاوہ رضاعی رشتوں کا بھی۔

(۳) معاملات جیسا کہ سود حرام ہے یا خرید وفروخت میں دھوکا، مکرو فریب، بددیانتی، کم ناپ تول وغیرہ کو حرام قرار دیا گیا ہے۔

حلال حرام کے مقابلہ پر مباح کا لفظ بھی آتا ہے اور حلال کا بھی۔ تمام اشیاء کی (ما سوائے عبادات) اصل اباحت ہے۔ الا یہ کہ جسے شریعت نے حرام کردیا ہو۔ اس لحاظ سے شریعت کی حرام کردہ اشیاء کے علاوہ باقی سب اشیاء مباح یا جائز ہوئیں اور حلال وہ چیز ہے جس کا جواز کتاب وسنت سے بصراحت ثابت ہو۔ ایسی چیز کے جواز میں اشتباہ کا امکان باقی نہیں رہتا۔ حلال کی ایک تعریف یہ بھی کی جاتی ہے کہ ہر وہ چیز جس سے دوسرے کا حق منقطع ہوچکا ہو اور جس میں اللہ تعالیٰ کی نافرمانی نہ پائی جاتی ہو۔

حلالہ بعض لوگ اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کے بعد پچھتاتے ہیں اور دوبارہ اس سے نکاح کا جتن کرتے ہیں۔ قرآن کا حکم یہ ہے ایسی مطلقہ عورت جب تک کسی دوسرے خاوند سے شادی نہ کرلے پہلے طلاق دینے والے خاوند کے لئے حلال نہیں ہوسکتی۔ اور حدیث نبوی ﷺ سے ثابت ہے کہ جب تک دوسرے خاوند سے مجامعت حقیقی نہ ہوچکی ہو، پہلے خاوند کیلئے حلال نہ ہوگی۔ لوگوں نے ان مراحل کو فوری طور پر سرانجام دینے کا طریقہ یہ نکالا کہ اس مطلقہ عورت کا کسی مرد سے مشروط نکاح کیا جائے کہ ایک رات رکھ کر اس سے مجامعت کرکے دوسرے روز طلاق دے دے گا۔ تاکہ وہ پہلے خاوند کیلئے حلال ہوجائے ایسے نکاح کو حلالہ کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ایسی حرکت اللہ کے احکام سے بدترین مذاق ہے۔ اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے محلل (حلالہ نکالنے والے نے (مشروط خاوند) اور محلل پر (جس کیلئے حلالہ نکالا جارہا ہو۔ پہلا خاوند) دونوں پر لعنت فرمائی ہے اور حلالہ نکالنے والے کو کرائے کا سانڈھ قرار دیا ہے۔

خ

خاص | کسی عام حکم سے کسی فرد۔ افراد کو مستثنیٰ کرنا، تخصیص کہلاتا ہے۔ مثلاً ارشاد باری ہے

وَالْعَصْرِ اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ

زمانہ کی قسم! بلاشبہ انسان خسارے میں ہے۔ مگر جو لوگ ایمان لائے اور نیک اعمال کئے اور وہ باہم ایک دوسرے کو حق اور صبر کی تلقین کرتے رہے۔

اس بات میں ایک عام حکم ہے جو یہ ہے کہ تمام بنی نوع انسان خسارے میں ہے۔ آگے الا کے لفظ نے نیک اعمال کرنے والے مومنوں کو اس خسارے کے حکم سے نکال دیا کہ وہ ہرگز خسارے میں نہیں ہیں۔ گویا تمام لوگوں کیلئے خسارے کا حکم عام ہے اور مومنوں کیلئے یہ حکم نہ رہا۔ انہیں خاص کردیا گیا اور الا کا لفظ مخصص ہے۔

کبھی یہ تخصیص سنت کے ذریعہ بھی ہوجاتی ہے از روئے قرآن کسی مقدمہ کیلئے دو شہادتیں ضروری ہیں۔ مگر آپ ﷺ نے حضرت خزیمہ بن ثابت انصاریؓ کی شہادت کو دو شہادتوں کے برابر قرار دے کر یہ واضح کردیا کہ یہ بات صرف خزیمہؓ سے خاص ہے۔

خرق عادت | خرق بمعنی توڑنا پھوڑنا۔ یعنی جب کوئی واقعہ عام امور طبیعہ کے نتائج کے برعکس ظاہر ہو تو اسے خرق عادت کہتے ہیں۔ مثلاً آگ کی عادت ہے کہ دوسری چیزوں کو جلا دیتی ہے۔ اب اگر آگ کسی وقت اپنا جلانے کا فعل چھوڑ دے تو یہ واقعہ خرق عادت کہلائے گا جیسا کہ ابراہیم علیہ السلام پر آگ نے جلانے کا کچھ عمل نہ کیا تھا اور پانی کی یہ عادت ہے کہ وہ نشیب کی طرف بہتا ہے۔ اب اگر نشیب کے باوجود پانی رواں نہ ہو اور اپنی جگہ پر رک جائے تو یہ خرق عادت ہوگا جیسا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دریا پر اپنی لاٹھی ماری تو پانی نشیب کے باوجود اسی جگہ رک گیا۔ ایسے سب واقعات خرق عادت کہلاتے ہیں۔

اگر ایسے خرق عادات واقعات کسی نبی سے ظہور پذیر ہوں تو معجزہ کہلاتے ہیں اور اگر کسی بزرگ کے ہاتھوں ظاہر ہوں تو کرامت کہلاتے ہیں۔

خلع کسی عورت کا اپنے شوہر کو کچھ رقم وغیرہ دے کر اس سے طلاق حاصل کرنا خلع کہلاتا ہے اگر یہ معاملہ گھر پر ہی آپس میں طے ہوجائے تو جو طے ہو وہی نافذ ہوجائے گا۔ اگر باہم معاملہ طے نہ ہوسکے یا مرد کسی صورت طلاق دینے پر آمادہ نہ ہو۔ اور عورت اس کے پاس رہنا گوارہ نہ کر سکتی ہو تو عورت عدالت کی طرف رجوع کرے گی۔ اس صورت میں عدالت جو فدیہ مقرر کرے وہی نافذ ہوگا اور مرد کو طلاق دینا پڑے گی۔

ایسی طلاق رجعی نہیں بلکہ بائنہ ہوتی ہے کیونکہ عورت نے اس طلاق کو گویا خریدا ہے۔ تاہم اگر وہ دونوں پھر اکٹھے زندگی بسر کرنے پر آمادہ ہوجائیں تو ازسر نو نکاح کر سکتے ہیں۔

خلف اس لفظ کا لغوی معنی تو وعدہ کو پورا نہ کرنا ہے۔ لیکن منطق کی اصطلاح میں اس سے مراد ایک نقیض کے امتناع سے دوسرے نقیض کے تحقق پر استدلال کرنا ہے۔ مثلاً ایک قضیہ یہ ہے کہ "زید غیر مسلم ہے" اور دوسرا قضیہ یہ ہے کہ "زید مسلم ہے"۔ اب دونوں قضیے ایک دوسرے کے نقیض ہیں یعنی اگر زید غیر مسلم ہے تو وہ اسی وقت کبھی مسلم نہیں ہوسکتا اور اگر مسلم ہے تو غیر مسلم نہیں ہوسکتا اب اگر ہم یہ ثابت کردیں کہ زید کا غیر مسلم ہونا ناممکن ہے تو اس سے ازخود یہ ثابت ہوجائے گا کہ وہ مسلم ہے اور اس کے مسلم ہونے پر دلیل لانے کی ضرورت نہ رہے گی۔ کیونکہ نقیض میں دونوں صورتوں کے سوا تیسری صورت ہو ہی نہیں سکتی۔ استدلال کی یہ شکل خلف کہلاتی ہے۔

خوارج خارجی کی جمع ہے یعنی خروج کرنے والے۔ اسلامی ریاست سے بغاوت کرنے والے۔ اس فرقہ کا ظہور اس وقت ہوا جب حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان تحکیم کا مسئلہ درپیش تھا۔ یہ لوگ حضرت علیؓ کے لشکر میں شامل تھے۔ ان لوگوں نے یہ نعرہ بلند کر کے بغاوت کی کہ حضرت علیؓ نے اللہ تعالی کے سوا لوگوں کو حکم تسلیم کر کے کفر کا ارتکاب کیا ہے اور وہ کافر ہوگئے ہیں اور ان کی خلافت باطل ہے۔ یہ لوگ حضرت معاویہؓ کی خلافت کو تو پہلے ہی تسلیم نہیں کرتے تھے اب حضرت علیؓ کی خلافت کا انکار کر کے ان کے مقابلہ پر اتر آئے۔ یہ اپنے نظریہ میں انتہائی متعصب اور متشدد تھے۔ اور حضرت علیؓ سے کئی

لڑائیاں لڑیں۔ بالآخر حضرت علیؓ ایک خارجی عبد الرحمن ابن ملجم کے ہاتھوں سن ۴۰ھ میں شہید ہوئے۔ یہ لوگ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عثمانؓ کے ابتدائی چھ سال اور حضرت علیؓ کی جنگ صفین تک خلافت کو برحق سمجھتے تھے۔ اس سیاسی اختلاف کے علاوہ ان کے کچھ مخصوص عقائد بھی عام مسلمانوں سے الگ تھے۔ مثلاً اعمال صالحہ کے بغیر نجات اخروی کے قائل نہیں اور گناہ کبیرہ کے مرتکب کو خارج از ایمان اور مرتد قرار دے کر اسے قتل کردینا ضروری سمجھتے ہیں۔ تکالیف شرعیہ کے بڑی سختی سے پابند اور ان میں کسی رو رعایت کے قائل نہیں تھے۔ اس فرقہ کی ضلالت پر کئی احادیث شاہد ہیں۔

خیار لغوی معنی پسندیدگی۔ کہتے ہیں انت بالخیار یعنی تمہیں اختیار ہے جو چاہو پسند کرو۔ اور شرعی اصطلاح میں اس کا مفہوم کسی کو دو باتوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا اختیار دینا ہے۔ خیار مجلس مشہور اصطلاح ہے۔ جس سے مراد یہ ہے کہ بائع اور مشتری جب کوئی سودا چکالیں۔ پھر جب تک وہ الگ الگ نہ ہو ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس سودے کو بحال رکھے یا فسخ کردے جدا جدا ہوجانے پر یہ اختیار ختم ہوجاتا ہے۔ اور یہ کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک اس اختیار کیلئے کچھ مدت طے کر کے اس کی شرط کرلے۔

د

دور لغوی معنی حرکت، گردش اور چکر ہے۔ منطق کی اصطلاح میں دور ایسی حالت کو کہتے ہیں کہ علت و معلول کی کڑیاں ملاتے ملاتے معاملہ اسی مقام پر منتج ہو جہاں سے یہ شروع ہوا تھا۔ چونکہ ایسی کوشش عبث اور بے فائدہ ہی رہتی ہے لہذا دور کو باطل قرار دیا گیا ہے۔

ر

رخصت کا مفہوم عام فہم ہے اور اس کے مقابل عزیمت کا لفظ آتا ہے۔ عزیمت اصلی حکم کو کہتے ہیں۔ مثلاً ہر مکلف کو حکم ہے کہ وہ کھڑا ہو کر اور مسجد میں جا کر باجماعت نماز ادا کرے۔ اب اگر کوئی شخص کسی شرعی عذر کی بنا پر مسجد میں نہیں جاسکتا یا کھڑے ہو کر نماز ادا نہیں کرسکتا تو اس کیلئے یہ رخصت ہے کہ وہ گھر پر نماز ادا کرلے۔ یا بیٹھ کر ادا کرلے۔ یہ

رخصت ہے۔
عام حکم یہی ہے کہ عوام الناس ان رخصتوں کو قبول کریں کیونکہ یہ رخصتیں اللہ کی طرف سے انعام ہیں اور اللہ کا انعام قبول کرنے سے اللہ تعالیٰ خوش ہوتا ہے۔ لیکن بعض اہل عزم لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ محض اللہ کی خاطر ایسے عذروں کو درخور اعتنا نہیں سمجھتے اور عزیمت کے کاموں پر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ مثلاً از روئے قرآن ثابت ہے کہ جب جان کا خطرہ ہو تو کلمہ کفر کہہ دینے کی اجازت ہے جبکہ دل میں ایمان واقعتاً موجود ہو۔ اب اگر کوئی شخص اللہ کی رضا کی خاطر اس پر توکل کرتا ہے اور جان کی پرواہ نہ کرتے ہوئے کلمہ کفر سے پرہیز کرتا ہے۔ تو اس کا یہ کام عزیمت کہلائے گا۔
شریعت سے اس کی مثال یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا عام حکم یہی ہے کہ مرض کا علاج کیا کرو۔ لیکن ساتھ ہی صحیح احادیث میں یہ بھی وارد ہے کہ میری امت میں سے ایسے ستر ہزار آدمی بلاحساب کتاب جنت میں جائیں گے جو اللہ پر توکل کرتے ہوئے علاج نہیں کراتے۔ گویا یہاں اصل حکم اللہ پر توکل اور علاج کرانا تابع حکم یا رخصت ہوا اور اللہ پر توکل کرتے ہوئے علاج نہ کرانا عزیمت کا کام ہوگا۔

روافض | رفض بمعنی کسی چیز کو چھوڑ دینا۔ پھینک دینا اور اس کا منکر ہونا۔ رافض بمعنی منکر اور ی نسبتی لگانے سے رافضی بن گیا۔ روافض اسی کی جمع ہے۔ بمعنی منکرین۔ شیعہ حضرت کا ہی یہ دوسرا نام ہے جو ان کے مخالفین یعنی اہل سنت والجماعت نے ان کیلئے تجویز کیا۔ جیسا کہ شیعہ حضرات نے اہل سنت والجماعت کا نام ناصبی تجویز کیا ہے۔
شیعہ حضرات کا یہ نام اس لئے تجویز ہوا کہ یہ فرقہ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی خلافت کا منکر ہے اور شیعہ حضرات نے اہل سنت والجماعت کا نام ناصبی اس لئے تجویز کیا کہ وہ ان اصحاب ثلاثہ کی خلافت کو برحق تسلیم کرتے ہیں۔
رفض کی ابتدا حضرت علیؓ کے زمانہ میں عبداللہ بن سبا نے، جو یہودی سے مسلمان ہوا تھا، کردی تھی۔ حضرت علیؓ کی وفات کے بعد روافض چار اصناف میں منقسم ہوگئے۔ زیدیہ، امامیہ، کسانیہ اور غلاۃ جن کی تفصیل متعلقہ کتب میں مل سکتی ہے۔

س

سبب اور سبب کیلئے دیکھیئے "اسباب"

سبعۃ احرف ایک صحیح حدیث جسے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کیا ہے، میں آیا ہے کہ "قرآن کریم سات حروف پر نازل ہوا ہے۔ اور ان میں سے ہر حرف (کنارہ۔ لہجہ) کافی وشافی ہے"۔

اس حدیث کی صحت پر سب علماء متفق ہیں۔ لیکن اس کی تعبیر میں اختلاف ہے۔ معتبر قول یہی ہے کہ اس سے مراد مختلف قبائل عرب کے ادائیگی الفاظ میں لہجہ کا اختلاف ہے اور ان سب لہجوں میں ادائیگی کیلئے خود رسول اللہ ﷺ نے جبرئیل امین علیہ السلام سے درخواست کی تھی جو بارگاہ الٰہی میں مقبول ہوئی اور اس سے مقصد یہ تھا کہ تمام اہل عرب کو تلاوت قرآن میں دشواری پیش نہ آئے لیکن دور عثمانی میں جب یہ چیز امت میں افتراق اور انتشار کا باعث بننے لگی تو حضرت عثمانؓ نے تمام امت کو قریش کے لہجہ پر متفق کر کے امت کو اس فتنہ سے بچالیا۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے خود جو قرآن کریم کی کتابت کروائی وہ قریش ہی کے لہجہ میں تھی۔

سدّ ذریعہ سد کا لغوی معنی دو چیزوں کے درمیان روک یا آڑ ہے۔ شریعت مطہرہ کا قاعدہ یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کو حرام قرار دیتی ہے اور اسے قابل حد یا تعزیر جرم قرار دیتی ہے تو اس جرم تک پہنچنے والی راہوں پر پہرے بٹھا کر وہ راستے میں روک دیتی ہے۔ مثلاً شریعت نے زنا کو حرام قرار دیا ہے اور اس کی حد مقرر کی تو اس سے پیشتر جنسی بے راہ روی کی تمام راہوں کو بھی بند کر دیا۔ مثلاً عورت اور مرد دونوں کو نگاہیں نیچی رکھنے کا حکم، ان کے اختلاط پر پابندی، عورت کو بغیر محرم کے سفر کرنے پر پابندی اس کے برملا زیب

وزینت کے اظہار پر پابندی وغیرہ وغیرہ اس طرح کے سب احکام سدّ ذرائع کہلاتے ہیں۔

سلم۔ اور سلف بیع کے قواعد میں سے ایک یہ ہے کہ وہ دست بدست ہو۔ لیکن بعض غریب اور ضرورت مند لوگوں کی احتیاج کی خاطر بیع سلم یا سلف میں یہ رخصت یا رعایت رکھی گئی ہے کہ وہ نقد رقم تو مشتری سے عند الضرورت لے لیں اور اس کے عوض جنس فصل پکنے پر ادا کر دیں۔ اس بیع میں چند شرائط ہیں جن کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ (۱) جنس معین کرلی جائے (۲) ناپ تول معین ہو۔ (۳) مدت معین ہو۔ اور نرخ جو وہ آپس میں باہمی رضامندی سے طے کرلیں۔ واضح رہے کہ سلم معین مشتری کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہوسکتی۔

ش

شرط یا شروط کیلئے دیکھئے "احکام وضعیہ"

شواہد جب کسی حدیث کی صحت میں کچھ کمزوری نظر آرہی ہو لیکن اس مفہوم کے کچھ دوسرے آثار مل جائیں جو اس کی تائید کر رہے ہوں۔ تو ان آثار کی وجہ سے وہ حدیث قابل احتجاج بن جاتی ہے۔ ایسے تائید کرنے والے آثار کو شواہد کہتے ہیں۔

شغار نکاح کی ایک قسم جس میں آمنے سامنے دو رشتے طے کر کے ان کے حق مہر کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ مثلاً زید عمر کو اپنی بیٹی نکاح کیلئے دیتا ہے اور عمر اپنی بہن اسے نکاح میں دیتا ہے۔ اور دونوں حق مہر لینے دینے سے دستبردار ہوجاتے ہیں۔ تو اس قسم کے نکاح کو شغار کہا جاتا ہے اور نبی کریم ﷺ نے ایسے نکاح سے منع فرمایا ہے۔ کیونکہ حق مہر عورت کا حق ہوتا ہے جسے اس کے اولیاء اپنے اپنے مفاد کی خاطر حذف کر دیتے ہیں۔

علاوہ ازیں اگر عورتوں کو حق مہر ادا بھی کر دیا جائے تو بھی تجربہ سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ مقابلہ کے نکاح کے نتائج اکثر و بیشتر خراب ہی نکلتے ہیں۔

ض

ضدین ایسے دو قضیے جو آپس میں ایک دوسرے کے خلاف ہوں (تفصیل اجتماع ضدین میں دیکھئے)

ضروریات (خمسہ) مقاصد شرعیہ کی پہلی قسم۔ یہ ضروریات پانچ ہیں اور ان کی حفاظت کیلئے تمام انبیاء علیہم السلام کی شریعت میں احکام نازل ہوتے رہے ہیں اور یہ ہیں دین عزت نفس، عقل، جان، مال۔ (مزید تفصیل مقاصد شرعیہ میں دیکھئے)

ضمان بمعنی ذمہ داری۔ کفالت۔ تاوان۔ جرمانہ۔ مشہور حدیث ہے الخراج بالضمان جس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص کسی چیز یا جانور کا ذمہ دار یا کفیل ہو تو اگر اس سے کچھ آمدن ہو تو وہ بھی اسی کی ہوتی ہے۔ فقہ میں مشہور مسئلہ صناع یا کاریگر پر ضمان پڑنے کا مسئلہ ہے۔ مثلاً کسی شخص نے درزی کو قمیص سینے کیلئے کپڑا دیا اور درزی نے وہ کپڑا ہی گم کردیا یا وہ ادھر ادھر ہوگیا تو کیا کاریگر پر اس کا تاوان پڑے گا یا نہیں؟ اصولاً تو کاریگر پر تاوان نہ پڑنا چاہیے کیونکہ کپڑا اس کے پاس بطور امانت ہوتا ہے اور امانت کی ضمان نہیں ہوتی۔ لیکن جب کاریگروں کی بے احتیاطی یا بد نیتی کی وجہ سے ایسے واقعات بکثرت رونما ہونے لگے تو علماء نے مصلحت عامہ کی خاطر ضمان کاریگر پر ڈالنے کا فتویٰ دے دیا۔ اگرچہ اس کی بھی کئی طرح کی جزئیات میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ کتاب ہذا میں ایسی ضمان کا ذکر متعدد مقامات پر آیا ہے۔

ظ

ظاہریہ ایک فقہی مکتب فکر جس میں احکام کا استخراج صرف کتاب وسنت سے کیا جاتا ہے۔ اجماع، رائے (قیاس) اور استحسان، استصحاب استصلاح وغیرہ کسی کو درخور اعتنا نہیں سمجھا جاتا۔ یہ لوگ ظاہری معانی سے ہی استدلال کرتے ہیں۔ تفسیر وتاویل یا تعبیر کو ملحوظ نہیں رکھتے۔ لہذا انہیں ظاہریہ کہا جاتا ہے۔ اس مکتب فکر کے بانی داؤد بن خلف ہیں جنہیں داؤد ظاہری بھی کہا جاتا ہے اور عراق میں اس مذہب کو ظاہریہ یا ظاہری کے بجائے داؤدی کہا جاتا ہے۔ اندلس میں ابن حزم اس مسلک کے علمبردار تھے جن کی وجہ سے اسے کافی فروغ حاصل ہوا۔ الموحد یعقوب المنصور کے عہد میں مسلک ظاہری کو سرکاری قانون کی

حیثیت سے تسلیم کیا گیا۔ یہ مکتب تقلید کا سخت مخالف ہے۔ نیز ان کے ہاں کسی قانون کی علت تلاش کرنا ممنوع ہے۔

ظہار ظہار یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی کو یوں کہہ دے کہ تو مجھ پر ایسے ہی حرام ہے جیسے میری ماں۔ دور جاہلیت میں ظہار کو طلاق کے مترادف ہی سمجھا جاتا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس دستور میں نرمی پیدا کر دی اور ظہار کو طلاق کی بجائے قابل کفارہ جرم قرار دیا۔ کفارہ کی شکل یہ ہے کہ مرد یا تو ایک غلام آزاد کرے یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے اور یہ ضروری ہے کہ یہ کفارہ جماع سے پہلے ادا کر دیا جائے۔

ع

عادیات یا عادی امور طبیعی امور کے اپنی روش کے مطابق سرانجام پانے کو عادیات کہتے ہیں۔ مثلاً کھانے سے بھوک دور ہو جاتی ہے۔ یہ کھانے کی عادت ہے۔ پانی پینے سے پیاس ختم ہو جاتی ہے گویا سیرابی پانی کی عادت ہے۔ آگ ہر چیز کو جلا کر خاکستر کر دیتی ہے۔ یہ آگ کی عادت ہے۔ سورج ہر روز مشرق سے نکل کر مغرب میں غروب ہو جاتا ہے۔ یہ سورج کی عادت ہے۔ ان عادات اور عادیات کا شریعت سے تعلق یہ ہے کہ شرعی قوانین ان عادات کو ملحوظ رکھ کر وضع کئے گئے ہیں۔

عاقلہ عاقل کی مؤنث۔ عاقلة الرجل بمعنی پدری رشتہ دار۔ شرعی اصطلاح میں عاقلہ سے مراد قاتل کے وہ رشتہ دار اور متعلقین ہیں۔ جو دیت کی ادائیگی کے ذمہ دار ہوں اور جو قاتل پر کسی نہ کسی ذریعہ سے اثر انداز ہو سکتے ہوں۔ واضح رہے کہ عاقلہ میں کوئی عورت شامل نہیں ہوتی۔ دیت کے عاقلہ پر عائد کرنے میں مصلحت یہ ہے کہ قتل کے کم سے کم واقعات رونما ہوں۔ اور متعلقہ شخص قتل جیسے گھناؤنے جرم کے ارتکاب میں دیوار بن کر کھڑا ہو جائے تا کہ وہ دیت کے بار سے محفوظ رہ سکے۔

عرض کا لغوی معنی التجا۔ گذارش چوڑائی سامان، زائل ہو جانے والی اشیاء ہے۔ لیکن جب یہ منطقی اصطلاح کے طور پر استعمال ہو تو اس کا معنی وہ چیز یا جسم ہوتا ہے جو قائم بالذات نہ ہو۔ کسی جوہر کے سہارے قائم ہو۔ جمع (اعراض) (مزید تفصیل جوہر میں دیکھئے)

عزیمت کیلئے دیکھئے "رخصت"

علت | لغوی معنی وجہ۔ سبب۔ اصطلاحاً علت سے مراد وہ وجہ یا سبب ہے جو کسی کام کے مثلاً حرام ہونے کا سبب ہو۔ جیسے شراب کی حرمت کی علت۔ نشہ یا سکر ہے۔ اور فقیہ یا مجتہد کو ہر معاملہ میں یہ علت تلاش کرنا اور ملحوظ رکھنا پڑتی ہے۔ اب فقیہ کا کام ہے کہ وہ یہ تحقیق کرے کہ مثلاً چرس یا گانجا میں فی الحقیقت یہ نشہ کی علت پائی جاتی ہے یا نہیں؟ اگر ان اشیاء کا فی الواقع نشہ آور ہونا پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو فقیہ بلا تامل ان پر حرمت کا فتوی لگا دے گا اور جس چیز میں یہ نشہ ثابت ہی نہ ہو سکے یا معاملہ مشکوک رہے وہاں ایسا فتوی نہیں لگائے گا۔

عملی | (Practical) اور اس لفظ کی ضد نظری یا علمی (Theretical) ہے۔ ہر علم اور فن کا نظری حصہ وہ ہے جس کا تعلق پڑھنے پڑھانے اور سمجھنے سے ہو۔ اور اس کے نظریہ سے بحث کی جائے اور اس کا نمبر پہلے آتا ہے۔ پڑھنے کے بعد اس ہنر و فن کی مشق اور تجربہ کا دور شروع ہوتا ہے۔ اس ممارست اور تجربہ کے دور کو اس کا عملی حصہ یا دور کہا جاتا ہے۔ اسے تربیت کا دور بھی کہا جا سکتا ہے۔ قرآن کریم نے علمی پہلو کیلئے تعلیم اور عملی کیلئے تزکیہ کا لفظ استعمال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ صحابہ کرام کو کتاب سکھلاتے ہیں اور ان کا تزکیہ نفس بھی کرتے ہیں۔

فاسد و باطل | اگرچہ یہ دونوں الفاظ صحیح کی ضد ہیں۔ لیکن ان دونوں میں بہت فرق ہے۔ جب کوئی عبادت یا معاملہ ارکان اور شرائط کے ساتھ ادا ہو جائے تو اس عبادت یا معاملہ پر صحیح کا لفظ استعمال ہو گا۔ لیکن اگر کوئی رکن رہ جائے تو اس پر باطل کا اطلاق ہو گا اور شرط رہ جائے تو اسے فاسد کہا جائے گا۔ فاسد قابل اصلاح ہوتا ہے جبکہ باطل قابل اصلاح نہیں ہوتا۔ اگر فاسد کی صورت میں ناقص شرط پوری کر دی جائے تو عبادت یا معاملہ دونوں صحیح قرار پا سکتے ہیں۔

فرع | کا لغوی معنی ہر شے کا اوپر کا حصہ جو جڑ (اصل) سے نکلا ہو۔ فرع شجرۃ بمعنی درخت کی شاخ اصطلاحاً اس سے مراد وہ مسائل ہیں جو کسی اصل قطعی پر مبنی ہوں اور اس پر ان مسائل کو قیاس کیا گیا ہو۔

فطر | بمعنی روزہ کھولنا بھی ہے۔ جیسے افطار کے وقت روزہ کھولا یا چھوڑا جاتا ہے۔ اور کسی دن کا روزہ چھوڑ دینا بھی۔ مریض اور مسافر کیلئے یہ رخصت ہے کہ اگر رمضان میں روزہ نہیں

رکھ سکتا تو رمضان کے بعد اگلے رمضان سے پہلے کسی وقت بھی چھوڑے ہوئے روزہ کی قضاء دے کر گنتی پوری کرے۔ سفر میں روزہ چھوڑنے کی علت مشقت ہے۔ اب اگر فی الواقعہ سفر میں مشقت کا مظنہ یا گمان ہو تو روزہ چھوڑنا ہی افضل ہے۔ اور اگر سفر مشقت دار نہ ہو بلکہ رمضان کے بعد روزہ رکھنا مشقت معلوم ہوتا ہو تو ایسے سفر میں روزہ رکھ لینا ہی افضل ہے لیکن بعد میں اس کی قضا دینا ہوگی۔ یہی صورت مرض کی بھی ہے۔

ق

قرامض | یامقارضت یا مضاربت۔ یہ ہے کہ سرمایہ ایک شخص کا ہو اور محنت دوسرے کی۔ اور منافع نصف نصف ہو یا اس نسبت سے ہو جو فریقین میں باہمی رضامندی سے طے پا جائے۔ سرمایہ لگانے والے ایک سے زیادہ اشخاص بھی ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح محنت کرنے والے بھی زیادہ ہو سکتے ہیں۔ لیکن ان منافع کی نسبت کی تعیین ضروری ہوتی ہے۔ یہ واضح رہے کہ اگر ایسی صورت میں نقصان ہو جائے تو شرعی نکتہ نگاہ سے یہ نقصان صرف سرمایہ پر پڑے گا اور محنت کش کی محنت ضائع ہوگی۔ اس پر نقصان کا مزید بار نہیں لادا جائے گا۔

قران | حج کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) افراد (۲) تمتع (۳) قران

افراد یہ ہے کہ عین موقع پر کوئی شخص حج میں شامل ہو جائے۔ یہ قسم عموماً مقامی لوگوں کیلئے ہے اور اس میں قربانی واجب نہیں۔ تمتع اور قران دونوں بیرونی حاجیوں کیلئے ہیں جن میں حج اور عمرہ دونوں کی ادائیگی کی نیت ہوتی ہے۔ اگر کوئی حاجی جاتے ہی عمرہ کر لے اور پھر احرام کھول دے۔ بعد ازاں حج کے موقع پر احرام نئے سرے سے باندھ کر حج کر لے تو یہ تمتع ہے اور اگر عمرہ کرنے کے بعد احرام نہ کھولے تا آنکہ حج بھی کر لے تو یہ قران ہے۔ گویا اس نے عمرہ اور حج دونوں کو ملا دیا۔ تمتع اور قران دونوں میں قربانی واجب ہوتی ہے۔ پابندیوں کے لحاظ سے تمتع حجِ قران سے آسان ہے اور اسی آسانی کی وجہ سے شرعی نقطہ نظر سے پسندیدہ بھی ہے۔

قرائن | قرینہ کی جمع ہے۔ جو قرین کی مؤنث ہے۔ قرین بمعنی متصل یا ملا ہوا۔ ساتھی، مصاحب۔ اصطلاحاً قرائن سے مراد وہ حالات و مشاہدات ہوتے ہیں جو کسی وقوعہ کے وقت پائے جاتے ہیں۔ مقدمات کے فیصلہ کرنے میں قرائن بہت ممد ثابت ہوتے ہیں۔ اسلام

کے قانون شہادت میں قرائن کا بھی خاص لحاظ رکھا گیا ہے۔ مثلاً کنواری لڑکی کو حمل ٹھہر جائے تو یہ اس بات کا زبردست قرینہ ہے کہ اس نے زنا کیا ہے۔ کسی کے منہ سے شراب کی بو آئے تو یہ قرینہ ہے کہ اس نے شراب پی ہے۔ پاؤں کے نشانات بھی قرینہ ہیں۔ جائے وقوعہ کا مشاہدہ اور معائنہ کرنے سے کئی زمینی قرائن مہیا ہوجاتے ہیں جو حادثہ کی گتھی کھولنے میں ممد ثابت ہوتے ہیں۔

قسامت | لغوی معنی حسن مصالحت۔ شرعی اصطلاح میں وہ حلف جو خون کے اولیاء کو دی جائے۔ اور جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ اگر کوئی شخص پراسرار طریقہ پر قتل ہوجاتا اور قاتل کا سراغ نہ مل سکتا تو اس کا بار جائے وقوعہ سے ملحق بستی کے مکینوں پر پڑجاتا تھا۔ اب اگر اس بستی کے پچاس عاقل، بالغ آدمی یہ قسم دے دیتے کہ ان کا اس قتل سے کچھ تعلق نہیں اور نہ ہی اس بارے میں انہیں کچھ علم ہے تو یہ بار ان پر نہیں پڑتا تھا اور اگر وہ قسم نہ دیں یا قسم دینے والے آدمی پچاس پورے نہ ہوں۔ تو دیت پر ان پڑجاتی تھی۔ شریعت مطہرہ نے بھی اس دستور کو بحال رکھا اور اسے شریعت کا حصہ بنا دیا ہے۔ اگر پچاس آدمی اس طرح کی قسم اٹھالیں تو پھر اسلامی حکومت دیت کی ادائیگی بیت المال سے ادا کردیتی ہے۔

قصر | قصر کا لغوی معنی یہ ہے کہ کوئی کام جتنا کرنا چاہیے اتنا نہ کرنا۔ اور اس میں کچھ کمی کرنا۔ اصطلاح شرع میں قصر اس تخفیف کا نام ہے جو مسافر کی نماز کیلئے اللہ تعالی نے مقرر فرمائی ہے۔ دوران جنگ بھی نماز قصر کرنا مشروع ہے۔ قصر یہ ہے کہ جن نمازوں میں چار چار رکعت فرض ہے (یعنی ظہر، عصر اور عشاء) ان میں چار رکعت کی بجائے دو رکعت ادا کی جائیں۔ البتہ فجر اور شام کی رکعت بالترتیب دو اور تین رکعتیں ہی رہیں گی۔ سفر میں اگر مشقت نہ بھی ہو تو بھی قصر کرنا ہی بہتر ہے کیونکہ اللہ تعالی کی طرف سے انعام ہے جس کو قبول کرنے سے اللہ تعالی خوش ہوتا ہے۔

سفر کی مسافت کے بارے میں اگرچہ اختلاف ہے تاہم اس کی معتبر تعریف یہی ہے کہ سفر اتنی مسافت کا نام ہے جہاں انسان پیدل چل کر رات کو گھر واپس نہ آسکتا ہو۔

قضا | کیلئے دیکھئے "ادا"

قضیہ | قضا کا اسم ہے۔ اہل منطق کی اصطلاح میں قضیہ ایسے مقولہ یا جملہ کو کہتے ہیں جس کی تصدیق یا تکذیب ہوسکے۔ مثلاً انسان فانی ہے" اور "انسان فانی نہیں ہے" دونوں قضیے

تعریف کے لحاظ سے درست ہیں۔ اگرچہ پہلا قضیہ مشاہداتی لحاظ سے درست اور دوسرا غلط ہے۔ قضیہ میں تین باتوں کا ہونا ضروری ہے (۱) موضوع (۲) محمول (۳) نسبت حکمیہ موضوع اور محمول اطراف میں واقع ہوتے ہیں۔ مثلاً انسان فانی ہے، میں انسان موضوع ہے اور فانی محمول اور ہے، نسبت حکمیہ ہے۔ اسی طرح دوسرے جملے میں نہیں، نسبت حکمیہ ہے۔ دو قضیوں کو ملانے سے نتیجہ بر آمد ہوتا ہے اور اس نتیجہ کو استخراج کہتے ہیں مثلاً

پہلا قضیہ : انسان فانی ہے

دوسرا قضیہ : زید انسان ہے۔

اس سے نتیجہ یہ نکلے گا کہ : زید فانی ہے۔

واضح رہے کہ اگر دونوں قضیئے مادی یا مشاہداتی طور پر درست ہوں گے تو نتیجہ بھی مادی لحاظ سے درست ہوگا ورنہ غلط ہوگا۔ مثلاً

پہلا قضیہ : تمام انسان پھول ہیں

دوسرا قضیہ : زید پھول ہے۔

اب دیکھئے پہلا قضیہ مشاہداتی لحاظ سے غلط ہونے کی وجہ سے نتیجہ بھی مشاہداتی لحاظ سے غلط ہے۔ حالانکہ طریقہ استخراج بالکل درست طور پر استعمال کیا گیا ہے اور ان قضایا سے ہی نتیجہ قیاس ہے۔ اس کی مثال پہلے علت کے عنوان کے تحت گزر چکی ہے۔ یعنی شراب کی حرمت کی علت نشہ ہے۔ اب جس چیز میں بھی مثلاً چرس، بھنگ، گانجا، ہیروئن میں نشہ کی موجودگی پایہ ثبوت کو پہنچ جائے اسے حرام قرار دیا جائے گا اور اس عمل کا نام قیاس ہے۔

قیاس ملت اسلامیہ کی ایک ضرورت ہے۔ تاکہ زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات میں شریعت حالات کے تقاضوں کے مطابق امت کی رہنمائی کر سکے۔ اسی لئے اکثر فقہاء نے اسے ادلہ شرعیہ میں چوتھی قسم شمار کیا ہے۔

امامیہ شیعہ اور ظاہریہ قیاس کو شرعی حجت تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے علاوہ منکرین حدیث قیاس کے سختی سے مخالف ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قرآن واضح طور پر کہتا ہے کہ اس میں ہر چیز کی تفصیل بیان کردی گئی ہے۔

اسی طرح بعض لوگ اس حدیث سے استدلال لاتے ہیں "میری امت کیلئے سب سے بڑا فتنہ یہ ہوگا کہ بعض ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو مسائل کا فیصلہ اپنی رائے سے کریں گے۔ وہ حرام کو حلال اور حلال کو حرام قرار دیں گے۔" حالانکہ جس طرح کے قیاس سے اس حدیث

میں منع کیا گیا ہے اس کی صراحت بھی اس حدیث میں موجود ہے کہ ایسا قیاس جو حرام کو حلال یا حلال کو حرام بنا دے فی الوقعہ فاسد، باطل اور حرام ہے۔ جیسا کہ آج کل بعض لوگ تجارتی سود اور بیمہ پالیسی کو جائز قرار دینے کے درپے ہو رہے ہیں۔ لیکن جو قیاس کتاب وسنت کی حدود کے اندر رہ کر کیا جائے وہ جائز ہی نہیں بلکہ قابل قبول، مستحسن اور امت کی ضرورت ہے۔

ک

کلّی | کل کی طرف منسوب بمعنی پوری پوری۔ منطق کی اصطلاح میں کلی وہ ہے جو بہت سے افراد پر صادق آتی ہو۔ اور آگے اس کی کئی قسمیں ہیں مگر شرعی اصطلاح میں کلی وہ عام حکم ہے جو عام یا نارمل حالات میں عوام کی اکثریت کے لئے قابل عمل ہو۔ جیسے فریضہ نماز اب اس کی جزئیات بے شمار ہیں۔ مثلاً سنتیں، نوافل، نماز جمعہ، عیدین، وتر، کسوف و خسوف، تراویح وغیرہ۔ پھر حالات کے لحاظ سے کچھ لوگ وضو نہیں کر سکتے خواہ شرعی عذر کیسا ہو کچھ کھڑے ہو کر نماز ادا نہیں کر سکتے۔ کچھ شرعی عذر کی بنا پر نماز باجماعت ادا نہیں کر سکتے۔ ان سب جزئیات کا شریعت میں اس انداز سے خیال رکھا گیا ہے کہ کوئی جزئی اس کلی کی اصل کو مجروح نہیں کرتی۔

ل

لعان | اگر خاوند اپنی بیوی پر کسی غیر مرد کے ساتھ بدکاری کے واقعہ کو منسوب کرے لیکن گواہ پیش کرنے سے قاصر رہے اور بیوی اس واقعہ کی صحت کو تسلیم کرنے سے انکار کردے تو اس صورت میں خاوند کیلئے ضروری ہے کہ وہ پانچ بار اللہ کی قسم اٹھا کر واقعہ کی صحت کو ثابت کرے اور پانچویں بار یوں بھی کہے اگر وہ جھوٹا ہے تو اس پر اللہ کا غضب ہو۔ اس حالت کو لعان کہا جاتا ہے۔ اب اگر بیوی واقعہ کی صحت کو تسلیم کر لے تو اس پر حد زنا لگے گی اور اگر پھر بھی تسلیم نہ کرے تو اس سے بھی اس طرح پانچ بار ملاعنت کرائی جاتی ہے۔ اس کے بعد ان دونوں میں از خود دائمی طور پر جدائی ہو جاتی ہے۔ مرد کو طلاق دینے کی ضرورت نہیں رہتی۔ نہ ہی ان کا کبھی بعد میں نکاح ہو سکتا ہے۔ اس کے بعد دونوں میں سے کسی کو حد قذف یا حد زنا نہیں لگے گی اور ایسے حمل سے جو بچہ ہوگا وہ ماں کی طرف منسوب ہوگا۔ بچہ اس

کا وارث اور وہ بچہ کی وارث ہوگی۔

م

ماذون فیہ | ایسا کام جس کے کرنے یا نہ کرنے میں مکلف کو اجازت ہو۔ یہ عموماً جائز اور مشروع امور کے متعلق استعمال ہوتا ہے۔

متفق علیہ | لغوی معنی وہ مسئلہ جس پر اتفاق کر لیا گیا ہو۔ اصطلاح حدیث میں متفق علیہ وہ حدیث ہے جسے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کیا ہو۔ ایسی حدیث صحت کے لحاظ سے اول نمبر پر شمار ہوتی ہے۔

متعہ | لغوی معنی کسی چیز سے فائدہ اٹھانا۔ شرعی اصطلاح میں متعہ سے مراد وہ عارضی سا نکاح ہے جو ایک مقرر میعاد کیلئے کیا جاتا ہے حتی کہ ایک رات تک کیلئے بھی۔

دور جاہلیت میں متعہ کا رواج عام تھا۔ ابتدائے اسلام میں بھی جاری رہا۔ جنگ خیبر کے خاتمہ پر آپ نے سیدنا حضرت علیؓ سے فرمایا کہ نکاح متعہ کی حرمت کا اعلان کر دیں تاہم جنگ کے دوران وطن اور بیویوں سے دور رہنے والے صحابہ کیلئے دو دفعہ بعد میں عارضی رخصت کے طور پر متعہ حلال کیا گیا فتح مکہ، ہوازن، اوطاس، طائف کے دوران ابتداً اس کی حلت کا اعلان ہوا اور آخر میں اس کی حرمت کا۔ پھر حجۃ الوداع کے موقعہ پر اس کو ہمیشہ ہمیشہ کیلئے حرام قرار دے دیا گیا۔ چونکہ اس کی حرمت کا اعلان بھی تین بار ہوا تھا۔ اور دو بار حلت کا بھی اس لئے کئی صحابہ اس بارے میں پھر بھی مشکوک ہی رہے اور کچھ متعہ جائز سمجھ کر کر بھی لیا کرتے تھے۔ تا آنکہ حضرت عمرؓ کا دور آ گیا۔ آپ نے اس معاملہ میں سختی سے کام لیا اور اعلان کر دیا کہ آئندہ متعہ کو زنا سمجھ کر زنا کی سزا دی جائے گی۔ اس طرح اس نکاح کا امت مسلمہ سے خاتمہ ہو گیا۔ لیکن شیعہ حضرات اب بھی نکاح متعہ کے جواز کے قائل ہیں۔

مرسل | اصطلاح حدیث میں مرسل وہ حدیث ہے جو رسول اللہ ﷺ تک پہنچتی تو ہو مگر اس میں انقطاع ہو اور یہ انقطاع اوپر سے ہو۔ اگر صحابی محذوف ہو تو مرسل الصحابی اور اگر تابعی محذوف ہو تو مرسل التابعی کہلاتی ہے۔ ایسی حدیث ناقابل احتجاج ہوتی ہے۔ تا آنکہ اس کے شواہد نہ مل جائیں

مسکوت عنہ | وہ چیز یا معاملہ جس کے متعلق شریعت میں واضح حکم موجود نہ ہو۔ اور اس سے سکوت اختیار کیا گیا ہو۔ چنانچہ ارشاد نبوی ہے "حلال وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حلال کردیا اور حرام وہ ہے جسے اللہ نے اپنی کتاب میں حرام قرار دیا ہے اور جس کے بارے میں اللہ نے سکوت اختیار کیا وہ تمہارے لئے معاف اور مباح ہے" اور ایک بار آپ نے یوں فرمایا" اللہ تعالی نے تمہیں جن باتوں سے رک جانے کا حکم دیا ہے ان سے رک جاؤ اور جن باتوں کے کرنے کا حکم دیا ہے۔ جہاں تک ہوسکے انہیں بجا لاؤ۔ اور کچھ باتوں سے سکوت اختیار کیا ہے اور یہ سکوت بھول کی وجہ سے نہیں بلکہ تم پر رحمت کی وجہ سے اختیار کیا ہے لہذا خواہ مخواہ کرید اور زیادہ پوچھ گچھ نہ کرو۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی معاملہ میں سکوت ہمارے لئے رحمت اور بخشش برآمد ہونا چاہیے تھا۔ اسی لئے قضایا کو استقرائی عمل سے اخذ کیا جاتا ہے۔ یا بدیہی امور کو استعمال کیا جاتا ہے۔

قیاس | کا لغوی معنی ناپنا یا کسی چیز سے مقابلہ کرکے موازنہ کرنا ہے۔ یہ فقہ کی مخصوص اصطلاح ہے جس میں دو امور میں اتحاد علت کی وجہ سے ایک کا حکم دوسرے پر لگا دینے کا نام ہے۔ اور یہی میدان دراصل اجتہاد کا میدان ہوتا ہے۔ جس میں اقتضاء زمانہ کے مطابق شریعت کی حدود کے اندر رہ کر اجتہاد کیا جاسکتا ہے۔ اور اپنے مسائل کا حل تلاش کیا جاسکتا ہے۔

مشروع | لغوی معنی شروع کیا ہوا (منصوبہ وغیرہ) اور شرعاً اس سے مراد ہر وہ کام ہے جو ازروئے شرع جائز ہو۔

مصالح مرسلہ | ایسی مصلحتیں جن کے متعلق شریعت میں احکام موجود نہ ہوں۔ واضح رہے کہ شریعت تمام کی تمام بندوں کے مصالح کیلئے وضع ہوئی ہے۔ لہذا ایسے مصالح جن کے بارے میں نص موجود نہ ہو قیاس کرنا پڑتا ہے۔ قیاس کی ایسی ہی قسم کو استصلاح کہتے ہیں جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

مظنہ | بمعنی جائے گمان۔ ہے یعنی وہ جگہ یا مقام یا حالت جس میں کسی چیز کے وجود کا

گمان اور خیال ہو۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ سفر مشقت کا مظنہ ہے یا بلوغت عقل کا مظنہ ہے۔(ج مظان)

معتزلہ | ایک فرقہ کا نام ہے۔اس فرقہ کے بانی واصل بن عطاہیں۔ ان پر فلسفہ کا رنگ غالب تھا۔ صحیح معیار سے الگ ہو کر دین کے معاملہ میں عقل کو معیار مقرر کیا خواجہ حسن بصری رحمہ اللہ کے درس میں رہا کرتے اور استفادہ کرتے تھے خواجہ حسن بصری رحمہ اللہ نے اسے ان فلسفیانہ موشگافیوں سے گریزاں رہنے کیلئے کہا تو اس نے تسلیم نہ کیااور اپنے ہم خیال ساتھیوں کو لے کر الگ کونے میں جا بیٹھا تو حسن بصری نے فرمایا اعتزل عنا۔ یعنی ہم سے الگ اور کنارہ کش ہوگیا۔ چنانچہ اس وقت سے لفظ اعتزل عقل پرستی(RAtionalism)کا ہم معنی سمجھا جانے لگا۔جھمیہ اور معتزلہ میں قدر مشترک یہ تھی کہ یہ دونوں فرقے عقل کی وحی پر برتری اور عقلی تفوق کے قائل تھے۔لیکن تقدیر کے معاملہ میں جھمیہ انسان کو مجبور اور معتزلہ مختار سمجھتے تھےاور انکار حدیث کے بعد قرآن کی من مانی تاویلیں کرتے تھے۔ معتزلہ صفات الٰہی کے بارے میں ارسطو کے تجریدی تصور کے قائل تھے۔ اور صفات الٰہی کو حادث مانتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ صفات کو ازلی ابدی ماننے سے تعدد قدماء لازم آتا ہے اور یہ شرک ہے۔ مسئلہ خلق قرآن بھی انہیں کا پیدا کردہ تھا۔انہوں نے خود اپنے آپ کو اھل العدل والتوحید کے نام سے موسوم کر رکھا تھاجبکہ دوسرے مسلمان انہیں معتزلہ کہتے تھے۔

چونکہ ان لوگوں کا خلفائے بنوعباس پر خاصا اثر تھا بالخصوص مامون الرشید تو پکا معتزلی تھا لہذا معتزلہ کا مذہب جھمیہ کے مقابلہ میں بہت سخت جان ثابت ہوا اور تقریباً ایک صدی معتزلہ کا ڈنکا بجتا رہا۔ آخر خلیفہ متوکل باللہ (۲۳۲-۲۴۶ھ) کا دور آگیا۔ یہ معتزلہ کے عقائد سے بیزار اور متبع سنت خلیفہ تھا اس طرح جب اعتزال سے حکومت کی پشت پناہی ختم ہوئی تو یہ فتنہ اپنی موت آپ مر گیا۔

مقاصد شرعیہ | شریعت کے تمام تر احکام کی بنیاد بندوں کے مصالح پر ہے جس کام میں مصلحت ہے وہ مطلوب ہے اور جو مصلحت سے خالی ہو وہ مذموم ہوتا ہے۔ خواہ یہ مصلحت دنیوی ہو یا اخروی۔ اور خواہ یہ مصلحت کوئی مکلف سمجھ سکے یا نہ سمجھے۔ یہی شریعت کے مقاصد ہیں جن کو فقہاء نے تین اقسام میں تقسیم کیا ہے۔

پہلی قسم ضروریات یا ضروریات ہیں یہ ایسے احکام ہیں کہ چند انتہائی بنیادی چیزوں کی حفاظت کے متعلق ہیں جن کے بغیر دنیوی یا اخروی مصالح قائم ہی نہیں ہوسکتے۔ نہ ہی برقرار رہ سکتے ہیں اور وہ ہیں (۱) دین (۲) نفس یا جان (۳) عقل (۴) نسل اور (۵) مال کی حفاظت۔

دین کی حفاظت کیلئے جہاد فرض ہے۔ نفس کی حفاظت کیلئے قصاص و دیت کے احکام دیئے گئے۔ عقل کی حفاظت کیلئے شراب اور ہر نشہ آور چیز حرام کی گئی ہے۔ نسل کی حاظت کیلئے زنا کو حرام کیا گیا اور اس کی حد مقرر کی گئی اور مال کی حفاظت کیلئے چوری اور ڈاکہ کی حدود مقرر کی گئیں۔

واضح رہے کہ جس ترتیب سے ان ضروریات کا ذکر ہوا ہے۔ شریعت میں ان کی یہی ترتیب مقصود و مطلوب ہے۔ مثلاً دین کی حفاظت کیلئے انسان کو اپنی جان، مال وغیرہ سب کچھ قربان کر کے بھی اس کی حفاظت کرنا چاہیے۔ اسی طرح اگر کوئی عورت یا مرد زنا پر مجبور کردیا جائے تو وہ مال کی قربانی کر کے اس سے نجات حاصل کرسکتا ہے لیکن اگر اسے جان کا خطرہ ہو تو ایسی صورت میں اسے زنا بالجبر کو قبول کر کے اپنی جان بچانا لازمی ہوگا۔

دوسری قسم حاجات یا حاجیات ہیں۔ اس ضمن وہ امور آتے ہیں میں جن سے مالی تنگی دور ہوتی ہے۔ فرائض کی ادائیگی میں مشقت کی کمی ہوتی ہے اور معاملات میں سہولت اور آسانی پیدا ہوتی ہے۔

گویا حاجیات کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ضروریات کی حفاظت میں جو مشکلات اور رکاوٹیں پیش آتی ہیں ان کو رخصتوں وغیرہ کے ذریعہ دور کردیا جائے۔ مثلاً اگر کوئی شخص بھوک کی وجہ سے بلب جان ہو تو اسے مردار یا کوئی بھی حرام چیز کھا کر اپنی جان بچانے کی اجازت ہے اور جان بچانا اس پر لازم ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو ایمان کا خطرہ ہو تو اسے اس صورت میں کلمہ کفر کہہ لینے کی اجازت ہے کہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہو۔ گویا حاجیات دراصل ضروریات ہی کا تتمہ اور انہیں مکمل کرنے والی ہوتی ہیں۔ تیسری قسم تحسینات یا تحسینیات ہیں۔ یعنی وہ امور جو انسانی زندگی میں ظاہر و باطن دونوں اعتبار سے حسن و خوبصورتی کا ذریعہ بنیں۔ اس کے تحت وہ چیزیں آتی ہیں جو عمدہ اخلاق اور اچھی عادات وفضائل کے قبیل سے ہوں مثلاً طہارت، ستر ڈھانکنا، نماز کے لئے مناسب لباس پہننا۔ اس میں تمام مکرم اخلاق شامل ہیں جیسے عبادات میں ازالہ نجاست اور کپڑوں، بدن اور جگہ کی طہارت اور ستر عورت وغیرہ۔ اور عادات میں آداب اکل و شرب اور کھانے پینے کی گندی، گلی سڑی چیزوں سے پرہیز۔

فضول خرچی اور بخل سے پرہیز۔ معاملات میں حرام اشیاء کی خرید وفروخت سے پرہیز۔ یہ ایسے امور ہیں جو ضروریہ اور حاجیہ کیلئے محض تحسین اور تزئین کا کام دیتے ہیں۔

ان اقسام کی ترتیب بھی یہی ہے جو مذکور ہوئی۔ اگر ادنی کی رعایت میں اعلیٰ کا نقصان ہوتا ہو تو ادنی کو چھوڑ دینے کی رخصت ہے یعنی پہلا حصہ ضرورات کا ہے اس سے کم حاجات کا اور اس سے کم تحسینات کا۔ اس کی مثال علاج کیلئے کشف ستر ہے۔ علاج حاجات کے قبیل سے ہے اور ستر عورت تحسینات کے قبیل سے ہے۔ لہذا علاج کیلئے کشف ستر جائز ہوگا گویا ضروریات کے مقابلہ میں حاجات بمنزلہ تتمہ وتکملہ کے ہیں اور حاجات کے مقابلہ میں تحسینات بمنزلہ تتمہ ہیں۔

مقدمہ | لغوی معنی (ہر چیز کا) ابتدائی حصہ۔ پیشانی، ماتھا۔ مقدمۃ الکتاب بمعنی کتاب کا دیباچہ یا پیش لفظ۔ منطق کی اصطلاح میں مقدمہ یا مقدمات سے مراد ایسا وہ قضیہ یا قضیے ہیں جو مواد کے طور پر استخراج یا استنتاج (نتیجہ نکالنے) کیلئے دیئے جائیں (Data) مثلاً انسان فانی ہے، ایک قضیہ ہے اور "زید انسان ہے۔ دوسرا قضیہ ہے جب یہ دونوں قضیے استخراج کیلئے دیئے جائیں گے تو یہی قضیے پہلا مقدمہ اور دوسرا مقدمہ کہلائیں گے۔

مکروہ | لغوی معنی قابل نفرت یا نفرت انگیز چیز یا کام۔ ناپسندیدہ بات۔ شرعی اصطلاح میں اس سے مراد ہر وہ کام ہے جس کے کرنے سے اس کا نہ کرنا بہتر ہو۔ لیکن شریعت میں ان کے لازماً ترک (حرام ہونے) کا عندیہ نہ پایا جاتا ہو۔ احکام تکلیفیہ کی چوتھی قسم جو مندوب یا مستحب کے مقابلہ پر آتی ہے اور حرام اور مباح کے مابین ہے۔ اسی بنا پر کسی سنت کا چھوڑنا مکروہ ہے اور کسی مکروہ کا چھوڑنا مستحب ہے اس کی مثال جیسے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو زیادہ سوال اور پوچھ گچھ کرنے سے منع کیا ہے۔ (۵/۱۰۱) لیکن عندالضرورت اہل علم سے پوچھنے کی بھی ہدایت کی ہے۔ (۲۱/۷) تو اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ بلاضرورت سوال کرنا یا زیادہ سوال کرتے رہنا مکروہ ہے۔

احناف کے نزدیک مکروہ کی دو اقسام ہیں (۱) مکروہ تحریمی اور (۲) مکروہ تنزیہی۔ مکروہ تحریمی وہ ہے جو حرام کے قریب لے جاتا ہو جیسے سنت موکدہ کا ترک۔ اور مکروہ تنزیہی وہ ہے جو حلال سے قریب ہو جیسے شکاری پرندوں کا جھوٹا پانی استعمال کرنا۔ گویا مکروہ تنزیہی کا چھوڑنا اس کے فعل سے اولیٰ ہوتا ہے۔

مُکرَہ | لغوی معنی وہ شخص جس کو ایسے کام پر مجبور کر دیا گیا ہو جس کا وہ ارادہ نہیں رکھتا تھا اگر اس پر جبر نہ کیا جاتا تو وہ ایسا کام کبھی نہ کرتا۔ مکرہ کیلئے شریعت نے اس کی مجبوری کا لحاظ رکھا ہے۔ مثلاً مکرہ اگر کلمہ کفر کہہ کر جان بچالے تو اسے اس کی اجازت ہے اسی طرح اگر کسی کو مجبور کر کے طلاق لی جائے تو وہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی۔ یا بہ زجبیر شخص کا بیان عدالت میں ناقابل اعتبار متصور ہوتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

مناط | وہ مرکزی نکتہ جس پر کسی معاملہ یا قضیہ کا دار ومدار ہو۔ تنقیح طلب امر۔ مثلاً ایک اصل یہ ہے کہ "ہر نشہ آور چیز حرام ہے" اور چونکہ ہر نشہ آور چیز حرام ہے لہذا بھنگ بھی حرام ہوتی ہے۔ اب یہ تحقیق کرنا کہ آیا بھنگ نشہ آور ہے بھی یا نہیں؟ تحقیق مناط کہلاتا ہے۔

منافات | لغوی معنی ایک دوسرے کی نفی کر دینا۔ ایک دوسرے کو ہٹا دینا۔ دفع کر دینا۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ دو نقیض قضیے ایک دوسرے کی نفی کر دیتے ہیں اور ان میں سے ایک ہی درست ہو سکتا ہے۔ دونوں نہیں ہو سکتے۔ جیسے ایک قضیہ یہ ہے کہ زید مسلم ہے اور دوسرا قضیہ یہ ہے کہ زید غیر مسلم ہے۔ ان دونوں میں منافات ہے۔ کیونکہ یہ ایک دوسرے کی نفی کر رہے ہیں۔

مندوب یا مستحب | احکام تکلیفیہ کی دوسری قسم۔ مندوب بمعنی وہ کام جس کی رغبت دلائی گئی ہو اور مستحب وہ کام ہے جسے پسندیدہ قرار دیا گیا ہو۔ اور شارع علیہ السلام نے اسے پسند تو کیا ہو مگر واجب نہ کیا ہو اور خود بھی اس پر مداومت نہ فرمائی ہو بلکہ کبھی کیا ہو اور کبھی چھوڑ دیا ہو۔ ایسے کام کرنے پر ثواب تو ہوتا ہے مگر چھوڑنے پر عذاب نہیں ہوتا۔ نفلی نمازیں۔ روزے، صدقات اور حج وغیرہ سب اسی ذیل میں آتے ہیں۔

موسع مضیق | ان دونوں الفاظ کا تعلق نمازوں کے اوقات سے ہے۔ جن نمازوں کے اوقات میں فراخی اور کشادگی ہے انہیں موسع کہا جاتا ہے جیسے فجر، ظہر، عصر اور عشاء اور مضیق صرف مغرب کی نماز ہے جس کا وقت بہت تھوڑا اور تنگ ہوتا ہے۔

ن

ناصبی | حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کا انعقاد کرنے اور اسے درست سمجھنے والے اہل سنت والجماعت کا وہ نام جو ان کے مخالفین شیعہ حضرات نے ان کیلئے تجویز کیا ہے۔ مزید تفصیل روافض میں دیکھئے۔

نسخ | لغوی معنی زائل کرنا۔ مٹانا، محو کرنا۔ شرعی اصطلاح میں نسخ کسی پہلے حکم کو زائل کرنے اور اس کی جگہ نیا حکم لانے کو نسخ کہا جاتا ہے۔ زائل شدہ حکم (یا آیت) منسوخ کہلاتا ہے اور زائل کرنے والا یا بعد میں رہنے والا ناسخ کہلاتا ہے۔

حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک دین ایک ہی رہا ہے۔ دین سے مراد بنیادی اصول ہیں جیسے اللہ پر ایمان اس کی کتابوں، فرشتوں، رسولوں، آخرت اور جزا و سزا پر ایمان وغیرہ وغیرہ۔ لیکن شریعت یعنی احکام میں زمانہ کے تقاضوں کے مطابق تبدیلی ہوتی رہی۔ پہلی شریعت کا حکم منسوخ ہو کر نیا حکم آتا جیسے حضرت آدم علیہ السلام کی اولاد میں بہن بھائی کا نکاح جائز تھا۔ بعد میں یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ پہلی امتوں میں بیویوں کی تعداد پر کوئی پابندی نہ تھی۔ شریعت محمدیہ میں چار تک محدود کر دی گئی۔ پہلی امتوں کیلئے مال غنیمت حرام تھا، امت محمدیہ پر حلال کر دیا گیا اور ایسے احکام بے شمار ہیں۔ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی زندگی میں بھی چند احکام منسوخ ہوئے۔ قرآن میں ہے کہ ہم اگر کوئی آیت منسوخ کریں یا بھلا دیں تو اس کی جگہ اس جیسی یا اس سے بہتر آیت لے آتے ہیں۔" (۲/۱۰۶) قرآن کریم میں اس کی مثال یہ ہے کہ پہلے مسلمانوں پر وصیت کرنا فرض تھا۔ بعد میں اللہ تعالیٰ نے والدین اور اقربین کے وراثت میں حصے خود مقرر کر دیئے تو وصیت کرنا فرض نہ رہا۔ اختیاری رہ گیا اور وہ بھی صرف ان کیلئے جن کا وراثت میں حصہ نہیں اور یہ وصیت زیادہ سے زیادہ ترکہ کے ایک تہائی حصہ میں کی جا سکتی ہے۔ دوسری مثال جیسے قرآن میں زانیہ عورت کے متعلق حکم نازل ہوا کہ " اسے قید رکھا جائے تا آنکہ وہ مر جائے یا اللہ تعالیٰ کوئی اور راہ نکال دے" (۴/۱۵) بعد میں اللہ تعالیٰ نے زانی اور زانیہ کی حد مقرر کر کے راہ نکال دی تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ اور حدیث میں بھی اس کی مثالیں بہت ہیں۔ پہلے کتوں کو مار ڈالنے کا حکم دیا تھا، بعد میں یہ حکم منسوخ کر دیا گیا۔ پہلے قبروں کی زیارت کی اجازت نہ تھی۔ بعد میں مردوں کو اس کی اجازت دے دی گئی اور عورتوں کیلئے یہ ممانعت بحال رہی۔ پہلے قربانی کا گوشت تین دن سے

زیادہ مدت تک کیلئے ذخیرہ کرنا ممنوع تھا بعد میں اس کی اجازت دے دی گئی۔ وغیرہ وغیرہ۔

نص یعنی ایسا کلام جس میں تاویل کی گنجائش نہ ہو۔ شرعی اصطلاح میں نص سے مراد ایسی آیات واحادیث ہیں جن کا مفہوم ظاہر اور واضح ہو اور ان میں تاویل کی گنجائش نہ ہو واضح رہے کہ جس بات کے بارے میں نص موجود ہو وہ اجتہاد کا میدان نہیں ہوتا۔ مثلاً علی الاطلاق سود کی حرمت قرآن میں واضح طور پر وارد ہے تو اب کسی بھی طرح کے سود کو حلال بنانے کیلئے اجتہاد کرنا شریعت سے انحراف کے مترادف ہوگا بلکہ نصوص کو ہی بنیاد بنا کر فقہی مسائل کیلئے اجتہاد واستنباط کیا جاتا ہے۔

نظری (Theoratical) کیلئے دیکھئے "عملی"

نقیض کیلئے دیکھئے "اجتماع نقیضین"

نواہی (نہی کی جمع) ضد: اوامر) ایسے امور جن سے اجتناب کرنے کی شریعت نے سخت تاکید کی ہے۔ اور یہ امور اکثر وہی ہیں جنہیں گناہ کبیرہ کہا جاتا ہے۔ اور جن امور سے روکا گیا ہو مثلاً شرک، زنا، چوری، جھوٹ وغیرہ انہیں منہی عنہ کہا جاتا ہے۔

نہی عن المنکر لفظی معنی برے کاموں سے روکنا۔ امت مسلمہ کیلئے ایک نہایت اہم فریضہ۔ اللہ تعالیٰ نے حکومت کے اہل لوگوں کا ذکر فرمایا تو بالخصوص چار باتوں کا ذکر فرمایا "اگر ہم انہیں اقتدار بخشیں تو وہ (۱) نماز قائم کریں (۲) زکواۃ ادا کریں (۳) بھلے کاموں کا حکم دیں اور (۴) برے کاموں سے روکیں۔ یہ چاروں ذمہ داریاں اجتماعی بھی ہیں اور انفرادی بھی۔ اسلام ہم سے یہی مطالبہ نہیں کرتا کہ ہم خود برے کاموں سے رکے ہیں بلکہ اس کا پرزور مطالبہ بھی ہے کہ ہم دوسروں کو بھی برے کاموں سے روکیں اور اس بارے میں بے شمار آیات واحادیث وارد ہیں۔

صحیح مسلم کی ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا "جو کوئی تم میں سے کوئی برا کام ہوتے دیکھے تو اسے چاہیے کہ بزور بازو اسے روک دے اور اگر ایسا کرنے کی ہمت اس میں نہیں تو زبان سے ہی منع کرے۔ اور اگر ایسی بھی ہمت نہیں رکھتا تو کم از کم دل میں ہی برا سمجھے اور یہ سب سے کمزور درجہ کا ایمان ہے" اور ایک مرتبہ یوں فرمایا کہ "جو شخص کوئی برا کام ہوتا

دیکھ کر ٹس سے مس نہیں ہوتا وہ گونگا شیطان ہے۔ نہی عن المنکر پر عمل پیرا نہ ہونا صرف انفرادی جرم ہی نہیں اجتماعی بھی ہے جو بالآخر پوری قوم کی تباہی کا باعث بن جاتا ہے۔

و

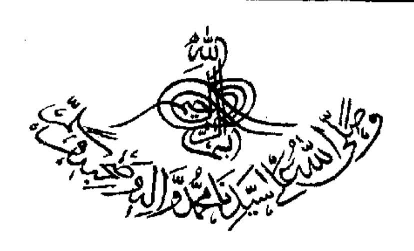
واجب | احکام تکلیفیہ کی سب سے پہلی قسم۔ ایسے اوامر یا احکام جنہیں کرنا ضروری ہو اوران کا ترک کبیرہ گناہ ہو۔ احناف نے فرض اور واجب میں فرق کیا ہے۔ ان کے نزدیک فرض وہ ہے جس کا ترک یا انکار کفر ہے مثلاً نماز اور زکواۃ اور واجب وہ ہے جس کے ترک سے کفر تو لازم نہیں آتا۔ البتہ وہ شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب سجھا جاتا ہے۔ جیسے استطاعت کے باجود حج نہ کرنا یا قربانی نہ دینا وغیرہ۔

واجب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک عینی اور دوسرے کفائی۔ عینی یا عین واجب وہ ہے جس کا سر انجام دینا ہر عاقل، بالغ مکلف کیلئے ضروری ہو جیسے ارکان خمسہ اسلام اور واجب کفائی یا کفایہ وہ ہے جسے امت کے کچھ افراد بھی اگر سرانجام دے لیں تو سب کی طرف سے فرض کی ادائیگی ہو جاتی ہے۔ اور اگر کوئی بھی وہ کام سرانجام نہ دے تو سارے کے سارے ایک جیسے گناہ گار ہوتے ہیں۔ جیسے جہاد، نماز جنازہ خلافت کا قیام وغیرہ۔

وضعی احکام | ایسے احکام جن کا تعلق خارجی امر سے ہو اور وہ مکلف کے اپنے اختیار [illegible] ہوں۔ اور وہ پانچ ہیں۔ (۱) اسباب (۲) شروط (۳) موانع (۴) صحت و بطلان اور (۵) رخصت وعزیمت۔

ان احکام کی اپنے اپنے مقام پر وضاحت کی جا چکی ہے۔

ورع | گناہ کے کاموں اور مشتبہ امور سے بچنا۔ مشہور حدیث ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا " حلال بھی واضح ہو چکا اور حرام بھی اور ان دونوں کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں اور جو شخص ان مشتبہ امور میں جا پڑا وہ عنقریب رکھ میں بھی جا پڑے گا۔ سن لو ہر بادشاہ کی ایک رکھ ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالی کی رکھ اس کی حرام کردہ چیزیں ہیں " گویا مشتبہ امور سے بھی اس خطرہ کے پیش نظر دست بردار ہو جانا کہ کہیں کسی حرام میں نہ جا پڑیں، ورع کہلاتا ہے۔



کتاب المقاصد

زیر نظر مقاصد کی دو قسمیں ہیں۔

ان میں سے ایک تو شارع علیہ السلام کے قصد کی طرف لوٹتی ہے اور دوسری مکلف کے قصد کی طرف۔

پہلی قسم میں شارع کے قصد کا اعتبار یا تو ابتداءً[1] وضع شریعت کے لحاظ سے کیا جائے گا، یا اس کے

---

[1] یعنی ایسا قصد جس کا پہلے درجہ میں اعتبار کیا جائے۔ اب جو کچھ اس کے علاوہ ہوگا وہ اسی کی تفصیل ہوگا۔ اور وہ پہلا قصد یہ ہے کہ (احکام شرعیہ) دین و دنیا میں بندوں کی مصلحتوں کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ کیونکہ اس پہلے درجہ کا مقصد بالنسبت اس کے ذہن نشین کرنے کی طرف ہوتا ہے اور اس میں مثال کے طور پر ان پڑھ لوگوں کے عرف اور ان کے مشہور و معروف انداز بیان کا لحاظ رکھا جائے گا۔ اسی طرح اس کا قصد تکلیف کے تقاضوں کے مطابق اس کے وضع ہونے کی طرف بالنسبت ہوگا۔ اور یہ صرف ایسے افعال مکسوبہ میں ہوتا ہے جو انسان کے بس میں ہوتے ہیں۔ ایسے کاموں میں نہیں جو طبائع کے مطابق ہوتے ہیں جیسے مثلاً کھانے پینے کی خواہش کہ اس میں اس قصد کو اٹھانا مطلوب نہیں۔ اور ایسی تفاصیل منضبط کی گئی ہیں کہ تکلیف کے مقصد کے لحاظ سے کون سی چیز درست ہے اور کونسی نادرست۔ اسی طرح اس کا قصد بالنسبت ایسے احکام تکلیفیہ کے تحت مکلف کا داخل ہوتا ہے۔ جو احکام کے لحاظ سے اور مکلف کے اس پر عمل کرنے کے لحاظ سے درجہ عموم میں ہیں۔ اور یہ ایسا کلیہ ہے جس میں ایک کو چھوڑتے ہوئے دوسرے کے لیے کوئی تخصیص نہیں۔ اور بندوں کی مصلحت کا اعتبار لوگوں کی خواہشات و ترغیبات کے بجائے شرعی حدود کے مطابق ہوگا۔ پھر یہ بھی چنداں ضروری نہیں کہ اس تکلیف کے مصالح جلد یا بدیر بندوں پر لوٹ آئیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ جو مصلحت شرع نے اس مکلف کے لئے رکھی ہے وہ اس مکلف کے حاصل کر پانے سے باہر ہو۔

اسی طرح شرع کے ان مقاصد میں ان تینوں انواع کا حال ہے جو شریعت نے وضع کئے ہیں۔ کیونکہ اس کی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

وضع ہونے سے اس کا قصد ذہن نشین کرانا ہوگا، یا تکلیف کو اس کے مقتضیٰ کے مطابق رکھنا اس کا قصد ہوگا اور یا اس کا قصد اس کے حکم کے تحت مکلف کا داخل ہونا ہوگا۔ تو یہ چار انواع ہوئیں۔

پیشتر اس کے کہ ہم اپنے مطلوب کا آغاز کریں، یہاں مقدمہ کلامیہ درج کرتے ہیں جو اس مقام پر بہت مناسب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ امور شرعیہ صرف اس لیے وضع کئے گئے ہیں کہ ان سے ایک ہی ساتھ بندوں کے لئے زود یا بدیر مصالح حاصل ہوں۔ اور یہ ایسا دعویٰ ہے جس کے درست یا نادرست ہونے کے لئے کسی دلیل کے قائم کرنے کی ضرورت نہیں اور نہ ہی یہ اس کا موقع ہے۔ البتہ متکلمین نے اس سے اختلاف بھی کیا ہے۔ اور امام رازی نے یہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ کے احکام کسی علت سے معلل نہیں جیسا کہ اس کے افعال بھی ایسے ہی ہیں۔ اور معتزلیون نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام بندوں کے مصالح کو ملحوظ رکھنے سے معلل ہیں اور اکثر فقہائے متاخرین نے اسی رائے کو پسند کیا ہے۔ پھر جب یہ حضرات علم اصول فقہ میں شرعی احکام کی علتیں ثابت کرنے میں بے بس ہو گئے تو کہہ دیا کہ علتوں کا معنیٰ خاص احکام کی شناخت کرنے والی علامات ہیں۔ اور ہمیں اس مسئلہ میں اس بات کی تحقیق کی ضرورت نہیں۔

اور قابلِ اعتماد صرف یہ بات ہے کہ ہم نے استقراء سے ثابت کیا ہے کہ احکام شرعیہ بندوں کے مصالح کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اور اس بات میں نہ رازی کو کچھ اختلاف ہے، نہ کسی دوسرے کو۔

(بقیہ حاشیہ) وضع میں بانسبت دوسرے درجہ کے قصد کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ ان سب کی تفصیل اس انداز سے آگے آ رہی ہے کہ اس معاملہ میں مصنف رحمہ اللہ سے کوئی بھی آگے نہیں بڑھ سکا۔

یہ بات بھی ملحوظ رکھی جائے کہ کتاب المقاصد سے مصنف کی مراد فنی مقاصد نہیں جیسا کہ بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر آپ اسے ایسا ہی قیاس کریں گے جیسا کہ علماء نے علم الاصول میں اسے ذکر کیا ہے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ فن کے مبادیات میں شمار ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر آپ دیکھیں گے کہ وہ محکوم بہ اور محکوم علیہ کی بحث کو فن کے مبادیات میں شمار کرتے ہیں۔ مخفی نہ رہے کہ تیسری نوع اپنے جملہ مسائل سمیت جن کا مصنف نے ذکر کیا ہے، مکلف بہ چیزوں کی بحث سے متعلق ہے اور یہ ضروری ہے کہ مکلف کے کسب کے لحاظ سے اس کے بس میں ہو۔ اسی طرح ان چاروں انواع کی باقی صورتوں کا حال ہے۔ جب آپ غور کریں گے تو آپ انہیں مبادیات سے پائیں گے نہ کہ فنی مقاصد سے جو کہ دلائل ہیں۔ ماسوائے اس کے کہ علم الاصول میں یہ کشادگی کی نوع پر ہو، کیونکہ جس چیز پر بھی فقہ مبنی ہو وہ علم الاصول کا حصہ ہے۔ اور اس کی طرف غرض کو ظاہر کرنے کی ضرورت نہیں۔

لہ یعنی تاکہ اس کے لیے قیاس سے کوئی قول لایا جا سکے کہ وہ بھی شرعی دلیل ہے۔

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے رسولوں کی بعثت کے بارے میں جو کچھ فرما دیا ہے وہی اصل ہے۔ فرمایا:

رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ الرُّسُلِ (۴/۱۶۵)

(اللہ تعالیٰ نے) رسولوں کو خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے (بنا کر بھیجا) تاکہ پیغمبروں کے آنے کے بعد لوگوں کو اللہ تعالیٰ پر الزام کا موقع نہ رہے۔

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ (۲۱/۱۰۷)

اور (اے محمدؐ) ہم نے آپ کو تمام جہان والوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

اور پیدائش کی اصل کے بارے میں فرمایا:

وَهُوَ الَّذِيْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ وَّكَانَ عَرْشُهٗ عَلَى الْمَآءِ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا (۱۱/۷)

اور وہی تو ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دن میں بنایا اور (اس وقت) اس کا عرش پانی پر تھا۔ تاکہ وہ تمہیں آزمائے کہ تم میں سے عمل کے لحاظ سے کون بہتر ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ (۵۱/۵۶)

اور میں نے جنوں اور انسانوں کو صرف اس لئے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں۔

الَّذِيْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيٰوةَ لِيَبْلُوَكُمْ اَيُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا (۶۷/۲)

اسی (اللہ) نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں کون اچھے کام کرتا ہے۔

رہا علت تبلانے کا معاملہ، تو کتاب وسنت میں ایسے احکام کی اس قدر تفاصیل موجود ہیں جو گنی بھی نہیں جا سکتیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے وضو کی آیت کے بارے میں فرمایا:

مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَيْكُمْ

اللہ تم پر کسی طرح کی تنگی نہیں کرنا چاہتا بلکہ یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے اور اپنی نعمتیں تم پر پوری کرے۔

اور روزوں کے بارے میں فرمایا:

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ (۲/۱۸۳)

تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں، جیسا کہ تم سے پہلے لوگوں پر (بھی) فرض کئے گئے تھے تاکہ تم پرہیزگار بنو۔

---

[1] یعنی رازی کے لئے بھی یہ کہنا آسان نہیں کہ یہ علتیں احکام کی علامات ہیں۔ پھر یہ بھی مخفی نہ رہے کہ رازی اپنی کتاب میں علت کے لفظ کو حکمت کے معنی میں استعمال کرتا ہے جیسا کہ اس کا بیان پہلے گزر چکا۔

اور نماز کے بارے میں فرمایا:

إِنَّ الصَّلٰوةَ تَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ (۲۹/۴۵)

بلاشبہ نماز بے حیائی اور بری باتوں سے روکتی ہے۔

اور قبلے کے بارے میں فرمایا:

فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ (۲/۱۴۴)

تو تم اپنا منہ اسی (بیت اللہ) کی طرف پھیر لیا کرو (یہ تاکید) اس لئے (کی گئی ہے) کہ لوگ تم کو کسی طرح کا الزام نہ دے سکیں۔

اور جہاد کے بارے میں فرمایا:

أُذِنَ لِلَّذِيْنَ يُقَاتَلُوْنَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوْا (۲۲/۳۹)

جن مسلمانوں سے (خواہ مخواہ) لڑائی کی جاتی ہے۔ انہیں اجازت دی جاتی ہے (کہ وہ بھی لڑیں) کیونکہ ان پر ظلم کیا گیا ہے۔

اور قصاص کے بارے میں فرمایا:

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰٓاُولِي الْأَلْبَابِ (۲/۱۷۹)

اور اے اہل عقل ودانش (تمہارے لئے قصاص میں زندگانی ہے۔

اور توحید پر ثبوت کے بارے میں فرمایا:

أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوْا بَلٰى ۛ شَهِدْنَا ۛ أَنْ تَقُوْلُوْا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غٰفِلِيْنَ (۷/۱۷۲)

کیا میں تمہارا پروردگار نہیں؟ کہنے لگے کیوں نہیں۔ ہم گواہ ہیں (کہ تو ہی ہمارا پروردگار ہے) اور یہ اقرار اس لئے کرایا تھا کہ تم قیامت کے دن یوں نہ کہنے لگو کہ ہم کو تو اس کی خبر نہ تھی۔

اور اس سے مقصود تنبیہ ہے۔

تو جب اس مسئلہ میں استقرائی دلیل موجود ہے جو ایسے قضیہ میں علم کے لئے مفید ہوتی ہے تو ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ تمام امور شرعیہ میں یہی بات کارفرما ہے۔ اور اس اجمالی بیان[۲] سے قیاس اور اجتہاد بھی ثابت ہو گیا جس کو ہمیں اس کے مقتضیٰ کے مطابق جاری رکھنا چاہیے ——— رہی یہ بات کہ یہ قیاس و اجتہاد واجب ہے یا غیر واجب تو یہ بات اس کے اپنے علم و فن سے متعلق ہے۔ اب ہم مقاصد بیان کر رہے ہیں جس میں اللہ ہی سے مدد درکار ہے۔

---

[۱] مصنف نے اقامت صلوٰۃ سے امر کے لئے علت مراد لی ہے۔ ذرا غور فرمائیے۔

[۲] اس اجمال کی تفصیل مصنف کتاب الاجتہاد کے دسویں مسئلہ میں بیان کر رہے ہیں۔ جہاں وہ مصالح کے اعتبار سے فقہی قواعد کی تفریعات کا بھی ذکر کریں گے۔

نوعِ اوّل

وضعِ شریعت میں شارع کا مقصد اور اس میں چند مسائل

پہلا مسئلہ

تکالیفِ شرعیہ خلقت میں اپنے مقاصد کی حفاظت کی طرف لوٹتی ہیں اور یہ مقاصد تین اقسام سے زیادہ نہیں۔ پہلی قسم یہ کہ وہ ضروریہ ہو، دوسری یہ کہ وہ حاجیہ ہو اور تیسری یہ کہ وہ تحسینیہ ہو۔

ضروریہ کا معنی یہ ہے کہ وہ دین دنیا کے مصالح کے قیام کے لیے ضروری ہو، وہ یوں کہ اگر ایسے مقاصد موجود نہ ہوں تو دنیا کے مصالح ٹھیک طور پر چل نہیں سکتے بلکہ ان میں بگاڑ، قتل وغارت زندگی کا فقدان اور آخرت میں نجات اور نعمتوں سے ہاتھ دھو بیٹھنا اور کھلے ہوئے خسارے کی طرف پلٹنا ہوگا۔

ان مقاصد ضروریہ کی حفاظت دو باتوں سے ہوتی ہے۔ ایک وہ جو ان مقاصد کے ارکان کو قائم اور اس کے قواعد کو برقرار رکھے اور یہ ان مقاصد کے پائے جانے کے (ایجابی) پہلو کا لحاظ رکھنے سے عبارت ہے۔ اور دوسری ایسی بات جو اس میں واقع ہونے والے یا متوقع خلل کو دور کر دے اور یہ اس کے عدم (سلبی) پہلو کا لحاظ رکھنے سے عبارت ہے۔

۱؎ باب سنت کے چوتھے مسئلہ میں مقاصد شرعیہ اور ان کی تفریعات اور مکملات کے بارے میں ایک سیر حاصل بیان آ رہا ہے۔ اگرچہ وہ دوسرے انداز پر ہے۔

۲؎ وجود کے پہلو سے ضروریات کا لحاظ ایسے فعل سے ہوتا ہے جو اسے قائم اور برقرار رکھے اور عدم کی جانب سے ضروریات کا لحاظ ایسے ترک سے ہوتا ہے جو اسے ختم کر دے، جیسے جنایات۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وجود کے پہلو سے اس کا لحاظ نماز کے مثل ہے اور مثلاً ماکولات کا حصول عدم کے پہلو سے اس کا لحاظ ہے۔ کیونکہ ایسی چیزوں کے فعل سے جن کا وجود اور استقرار ہوتا ہے، ابتداءً وہ ختم نہیں ہوتا، نہ ہی اس پر عدم طاری ہوتا ہے۔ اس معنی میں وجود کے پہلو سے جو اس کا لحاظ ہوگا وہی عدم کے پہلو سے بھی ہوگا۔

عبادات کے اصول وجود کے (یعنی ایجابی) پہلو سے دین کی حفاظت کی طرف لوٹتے ہیں جیسے ایمان[1] اور دونوں کلماتِ شہادت کی زبان سے ادائیگی اور نماز اور زکوٰۃ اور روزے اور حج اور ایسی ہی دوسری اشیاء۔

اور عادات بھی وجود کے پہلو سے نفس اور عقل کی حفاظت کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ جیسے کھانے پینے کی اشیاء[2] اور لباس اور مکان اور ایسی ہی دوسری اشیاء کا حصول اور معاملات[3] اپنے وجود کے پہلو سے نسل اور مال کی حفاظت کی طرف بھی راجع ہوتے ہیں اور نفس اور عقل کی حفاظت کی طرف بھی، لیکن یہ عادات وجنایات کے واسطہ سے ہوتا ہے ۔۔۔ اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر اسے اکٹھا[4] کر دیتے ہیں ۔۔۔ جو عدم کے پہلو سے ان تمام چیزوں کی طرف لوٹتا ہے۔

---

[1] مولف نے اپنی تحریر اور شرح میں کہا ہے کہ، دین کی حفاظت جہاد کے واجب ہونے اور بدعت کے داعی کے لیے سزا سے ہوتی ہے اور حنفیہ کہتے ہیں کہ جہاد کا وجوب محض کفر کے لیے نہیں بلکہ اس لیے ہے کہ وہ ہم پر چڑھائی کرتے ہیں۔ اسی لیے ذمی اور مستامن (پناہ حاصل کرنے والے) سے جنگ نہیں کی جاتی نہ ہی راہب اور عورت کو مارا جاتا ہے۔ اور جزیہ قبول کیا جاتا ہے۔ اور یہ چیزیں دین کی حفاظت کی نفی نہیں کرتیں۔ کیونکہ دین کی حفاظت ان سے ایسی جنگ سے پوری نہیں ہو سکتی جو مسلمان کے قتل اور انہیں دین سے فتنہ میں ڈالنے تک جا پہنچے۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ مؤلف نے دین کی حفاظت میں اسی قدر وسعت پیدا کی ہے کہ تمام اصولی اور فروعی تکالیف کو اسی کا مقصد بنا دیا۔ غالباً اسی لیے اس کا بعد کا قول فانہا مراعاۃ فی کل ملۃ (ان کا ہر دین میں لحاظ رکھا گیا ہے) اس کے مواقف نہیں رہا۔ کیونکہ زکوٰۃ جیسے معاملہ میں اسے بالنسبت تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔

[2] یعنی غذا کھانے کی اصل پر ہی زندگی اور عقل کی بقا کا انحصار ہے۔ اور عنقریب حاجیات کے بیان میں خوراک ولباس سے متعلق پاکیزہ چیزوں وغیرہ سے فائدہ کا ذکر آ رہا ہے۔ یعنی ایسی چیزوں جن کا ترک نفس اور عقل میں مخل تو نہیں ہوتا لیکن تنگی اور حرج کی طرف لے جاتا ہے۔ گویا ہر دو مقام کا فرق واضح ہے۔

[3] یعنی اتنی مقدار جس پر نفس اور مال کی حفاظت موقوف ہے۔ اس قدر مقدار ضروری ہے اور یہی وہ مقدار ہے جس سے آمدی نے مراد لی ہے کہ معاملات اس حد تک ضروری سے ہوتے ہیں۔ رہا عمومی بیع کا مسئلہ تو وہ ضروری سے نہیں بلکہ حاجی سے ہے۔ امام الحرمین نے اس میں اختلاف کیا ہے۔ اسی سے آپ پر واضح ہو جائے گا کہ مؤلف اس مسئلہ میں اور اس کے بعد آنے والے مسئلہ میں کیا بیان کر رہا ہے۔

[4] جملہ معترضہ ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہ مقدمہ بعد میں لایا گیا ہے اور اس کی اصل مقام مؤلف کے قول والعبادات والعادات قد مثلت (عبادات اور عادات کی صورت ایک ہی جیسی ہے) سے پہلے تھا۔ اور وہ وجود اور عدم کے پہلو سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور عادات اور عادات ایک ہی جیسے ہو جاتے ہیں۔ اور معاملات بھی جبکہ وہ انسان کے ساتھ کسی دوسرے کی مصلحت کی طرف راجع ہوں۔ جیسے عوض یا بغیر عوض کے املاک کا انتقال، غلام کی آزادی یا منافع یا شرمگاہوں پر معاہدہ کے ساتھ (املاک کا انتقال) اور جنایات جبکہ وہ سابقہ بیان کو باطل کر دینے کی طرف لوٹ رہی ہوں تو ایسی صورتوں میں وہ باتیں مشروع کی گئی ہیں جو اس کو باطل کرنے کے عمل کو دور کر دیں اور ان مصالح کی تلافی کر دیں جیسے قصاص اور دیات نفس کے لئے، اور حد عقل کے لئے اور اموال کی قیمتوں کی بھرتی[1] نسل کے لیے اور قطع ید اور بھرتی مال کے لیے، اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی بھی یہی صورت ہے۔

اور ضروریات کل پانچ ہیں جو یہ ہیں[2]۔ دین، نفس، نسل، مال اور عقل کی حفاظت، بعض علماء کہتے ہیں کہ تمام ملتوں میں ان پانچ چیزوں کا لحاظ رکھا گیا ہے۔

سابقہ صفحے کا حاشیہ: حفاظت کرنے والی تمام سابقہ ذکر کردہ چیزوں کی طرف راجع ہے۔ اور ان کے اکٹھا ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ ان تمام چیزوں سے متعلق ہے اور جن پر ابواب الشریعت میں تکمیل کا باب قائم ہوتا ہے۔ جب کہ کوئی بھی امر یا نہی ایسی نہیں مگر وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہوتی ہے پھر مؤلف نے جنایات کے متعلق بتلایا کہ عدم کے پہلو سے سابقہ ذکر کردہ چیزوں کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ پھر اس نے اس مقام کو معاملات اور جنایات کے لیے مثال دے کر مکمل کیا۔ کیونکہ ابھی ابھی اس نے ان کے علاوہ دوسری چیزوں سے مثال دی تھی۔ اور ابھی مبحث کتاب کے ساتویں مسئلہ میں اس کا یہ قول مذکور ہوگا۔ وجامعها الامر بالمعروف والنہی عن المنکر اور وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو جامع ہے، اس کا یہ قول اسی کی تائید کرتا ہے جو ہم نے مؤلف کے قول کے فہم کے متعلق بیان کیا ہے۔ (وجمعها)۔

[1] جس کے متعلق مؤلف نے کہا ہے۔ اس کا مقصد اس کے سوا کچھ نہیں کہ زنا کی حد خواہ شرکوڑوں کی شکل میں ہو یا رجم کی شکل میں حفظ نسل کے لیے ہی مشروع کی گئی ہے کیونکہ زنا نسب کے اختلاط کی طرف لے جاتا ہے۔ اور یہ چیز آباء کی حفاظت سے انقطاع کی طرف پھر یہ چیز نسل کے انقطاع اور موجودات سے نوع انسانی کے اُٹھ جانے کی طرف لے جاتی ہے۔ اور اس کے متعلق جو کچھ مؤلف نے کہا ہے وہ واضح نہیں۔

[2] اس کی ترتیب عالی سے نازل کی طرف (نزولی) یوں بنتی ہے: دین، نفس، عقل، نسل اور مال۔ اس میں اختلاف ہے کیونکہ بعض علماء نے نفس کو دین پر مقدم کیا ہے۔

[3] تحریر کی شرح میں اس نے کہا ہے کہ: مقاصد کو ان پانچ چیزوں میں محصور کرنا واقعات میں نظر کرنے، لوگوں کی عادات اور شریعت کے استقراء سے ثابت ہے اور اس کے بعد یہ کہا جائے کہ امام شوکانی نے تورات اور انجیل میں غور کیا تو ان کو مطلقاً اباحت شراب کے سوا کچھ نہ پایا۔ کیونکہ نصاریٰ اور ان کے علما کی زبان سے مشہور تو یہی ہے کہ شراب ان کے ہاں حرام ہے۔ اور اگر اس

اور حاجیات کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنی کشادگی اور تنگی کو دور کرنے کی بنا پر ایسی چیزوں کی محتاج ہوتی ہیں جو عموماً ایسی پیش آنے والی تنگی اور مشقت کی طرف لے جاتی ہیں جو مطلوب کو فوت کر دیتی ہیں۔ پھر جب ان کو ملحوظ نہ رکھا جائے۔ تو مجملاً ہر مکلف پر[1] تنگی اور مشقت داخل ہو جاتی ہے لیکن وہ عمومی فساد کی سطح تک نہیں پہنچتی جو مصالح عامہ کے سلسلہ میں متوقع ہوتا ہے۔

اور یہ بات حاجیات عبادات، معاملات اور جنایات سب میں جاری ہے۔

عبادات میں اس کی مثال جیسے تخفیف دینے والی رخصتیں ہیں جو مرض یا سفر میں لاحق ہونے والی مشقت کی طرف بالنسبت ہوتی ہیں۔ اور عادات میں اس کی مثال جیسے شکار کی اباحت اور ان پاکیزہ اشیاء سے فائدہ اٹھانا ہے جو حلال ہیں خواہ وہ ماکولات ہوں یا مشروبات اور خواہ وہ لباس ہو یا مکان یا سواری اور ایسی ہی دوسری اشیاء۔ اور معاملات میں اس کی مثال جیسے مضاربت[2] اور

سابقہ صفحے کا حاشیہ: ہے۔ قول کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے جس کی نسبت امام شوکانی سے کی ہے تو اس کی توجیہ یہ ہو گی کہ جو چیز تمام شریعتوں میں ممنوع ہے وہ دراصل عقل کا ضیاع ہے، اور شراب کچھ وقت کے لیے عقل دھو اس لے جاتی ہے۔ پھر بعد میں واپس آتی ہے۔

اور جو سابقہ امتیں اپنے اموال غنائم کو ایک خاص مقام پر جمع کرتیں اور آسمان سے آگ آ کر انہیں بھسم کر دیتی اور اس سے کچھ بھی ہاتھ نہ لگتا تو اس کی تعبیر یہ ہے کہ یہ تو ظاہر ہے کہ اس طرح مال کے لیے کوئی انسان ضائع نہیں ہوتا اور ان پر غنیمتوں کے حرام ہونے کی حکمت یہ ہے کہ ان کے نفوس جہاد کے ساتھ غنیمتوں کے قصد سے پاک صاف رہیں۔ البتہ ہماری شریعت میں خصوصی طور پر یہ رخصت دی گئی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے: لَمْ تَحِلَّ لِاَحَدٍ مِّنْ قَبْلِیْ (مجھ سے پہلے کسی پر بھی غنیمت حلال نہ تھی) اور حضرت سلیمان علیہ السلام کا قصہ۔

فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوْقِ وَالْاَعْنَاقِ تو وہ گھوڑوں کی پنڈلیوں۔ اور گردنوں پر ہاتھ پھیرنے لگے۔ (۳۸/۳۳)

تو اس میں مال کا اتلاف نہیں۔ کیونکہ یہ بات یا تو گھوڑوں کو طلب کرنے اور ان کے حالات معلوم کرنے کے باب سے ہے اور یہ کام انہوں نے ہاتھ سے کیا تھا تلوار سے نہیں کیا جیسا کہ امام فخری نے اس کی تحقیق کی ہے۔ اور اگر یہ تلوار کا کام ہی تھا تو پھر اپنا پسندیدہ مال فقیروں کو کھلا کر اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنے کی غرض سے تھا۔ جیسا کہ مشہور قول ہے۔ یا پھر یہ کام اللہ کی راہ میں گھوڑوں کے جسموں کو آگ سے داغنے کا تھا۔

[1] یعنی ان حاجیات کے نہ ہونے سے ہر ایک مکلف پر تنگی نہیں پڑتی۔

[2] بلکہ وہ تمام معاملات جن پر حفظ نفس وغیرہ کا انحصار نہ ہو ضروریات خمسہ سے ہیں جیسا کہ ہم پہلے اس طرف اشارہ بقیہ اگلے صفحہ

مساقات اور بیع سلم اور لین دین کے معاہدہ میں تابع چیزوں کو ان کی اصل کے تحت کر دیتا ہے، جیسے درخت کا پھل اور غلام کا مال۔ اور جنایات میں اس کی مثال جیسے موت کا حکم اور خون بہانے، قسامت اور عاقلہ پر دیت لگانے کا حکم اور کاریگر پر تضمین (گاہک کے مال کی بھرت) اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے امور ہیں۔

اور تحسینات کا معنیٰ محاسن عادات کو اپنانا اور ایسے فریب دینے والے احوال سے بچنا ہے جن سے بردبار عقلیں ناک بھوں چڑھائیں۔ اور یہ قسم مکارم اخلاق کو جامع ہے۔

اور یہ قسم بھی ان تمام امور میں جاری ہے۔ جن میں پہلی دونوں قسمیں جاری ہیں۔

عبادات میں اس کی مثال جیسے نجاست کو دور کرنا ــــ اور مجملاً طہارت کی سب اقسام ــــ اور ستر کو ڈھانپنا اور زینت بنانا اور صدقات وخیرات اور نوافل سے قرب الٰہی کا حصول اور اس سے ملتی جلتی دوسری چیزیں ہیں اور عادات میں اس کی مثال جیسے کھانے پینے کے آداب اور گندے اور ناپاک ماکولات ومشروبات سے بچنا اور داد ودہش میں اسراف اور بخل سے بچنا ہیں۔ اور معاملات میں اس کی مثال جیسے ناپاک اشیاء اور زائد پانی اور گھاس کی بیع سے ممانعت اور غلام کا امامت اور شہادت کے منصب کا اہل نہ ہونا۔ اور عورت کا امامت کے منصب اور خود اپنا نکاح کرنے کے اہل نہ ہونا۔ اور غلام کا آزادی اور اس کے متعلقات کو کتابت اور تدبیر کے ذریعہ طلب کرنا ہیں اور جنایات میں اس کی مثال جیسے غلام کے بدلے آزاد کو قتل کرنے یا میدان جہاد میں راہبوں بچوں اور عورتوں کو قتل کرنے کی ممانعت ہے۔

اور ایسی مثالیں بہت کم ہوں گی جو ان معانی کے علاوہ کسی دوسرے معنی پر دلالت کرتی ہوں گویا یہ تمام محاسن کی طرف راجع ہیں اور ضروریہ اور حاجیہ مصالح کی اصل پر زائد ہیں۔ ان کے نہ ہونے سے نہ امور ضروریہ میں کچھ فرق پڑتا ہے اور نہ حاجیہ میں۔ یہ تو صرف تحسین وتزئین کے قائم مقام ہوتی ہیں۔

گذشتہ صفحے کا حاشیہ: کر چکے ہیں۔ بنا بریں یہ بحث ان انواع کی مثالوں سے حاصل نہیں ہوتی۔ بالخصوص ایسی چیز جس کی اصل منع کلی کے قاعدہ کے تحت داخل ہونے میں رکاوٹ ہو۔ مؤلف نے اسے اس سے مستثنیٰ کر دیا حتی کہ اسے سابقہ چاروں اطلاقات سے رخصت شمار کیا۔

دوسرا مسئلہ

ان مراتب میں سے ہر مرتبہ میں کچھ اور اشیاء بھی شامل ہو جاتی ہیں جنہیں ہم تتمہ یا تکملہ کہہ سکتے ہیں۔ جو اگر نہ بھی ہوں تو ان مراتب کی حکمت اصلیہ میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔

پہلی چیز[1] کی مثال قصاص میں مماثلت ہے (یعنی جس طرح قاتل نے مارا تھا اسے بھی اسی طرح مارا جائے گا) کیونکہ اسے نہ تو اضطراری امر کہا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس میں کسی شدید حاجت کا اظہار ہے۔ یہ تو صرف تکملی[2] (حکم) ہے۔ اسی طرح (عورت کے) نفقہ مثل، اجرت مثل اور مضاربت مثل[3] کی بات ہے۔ اور اجنبیہ عورت کی طرف نظر کرنے، کوئی تھوڑی سی نشہ آور چیز پینے اور سود کھانے سے منع کیا گیا ہے۔ اور متشابہات میں لاحق ہونے والے شبہات سے بچنے کا اور دین کے شعائر کے اظہار کا حکم ہے، جیسے فرض اور سنت نمازوں کی جماعت اور نماز جمعہ۔ اور رہن، ضمانت اور لین دین کے معاملات پر شہادتوں کا قائم کرنا ہے۔ جب ہم یہ کہیں کہ یہ چیزیں ضروریات سے ہیں۔

---

[1] یعنی ضروریات کے مرتبہ کی۔

[2] کیونکہ وہ تصرفات قصاص کے حکم کو پورا کرنے والا ہے کیونکہ ادنیٰ کے بدلے اعلیٰ کا قتل عصبہ کے لوگوں میں اشتعال پیدا کر دیتا ہے تو اس کے سوا روک تھام یعنی قصاص کا ثمرہ مکمل نہ ہوگا۔ نہ ہی اس سے زندگانی کا وہ مقصد پورا ہوگا جس کا شارع نے قصد کیا ہے۔ اور اس کی مثال تھوڑی سی نشہ آور چیز کی حرمت ہے کیونکہ اس میں جو خوش کن لذت ہے وہ عقل کے بیشتر حصہ کو ضائع کر دیتی ہے۔ لہٰذا تھوڑی مقدار کی حرمت زیادہ مقدار کی حرمت کی حکمت کو مکمل کرنے والی ہے۔ مولف کا کلام اسی غرض پر محمول ہے۔

[3] یعنی یہ تینوں مثالیں ایسی ضروری کو پوری کرنے والی ہیں جو ہر دو اطراف سے مال کی حفاظت سے متعلق ہے، جیسے کسی اجنبی عورت پر نظر ڈالنے سے رکنے کا حکم ایسی ضروری کو مکمل کرنے والا ہے جس سے زنا سے امتناع کے ذریعہ نسل کی حفاظت ہوتی ہے۔ کیونکہ ایسی نظر زنا کا پیش خیمہ اور اس کی طرف بلانے والی ہے۔ اور حرام چیز کی طرف بلانے والی چیز کی حرمت شرعی دلیل سے ثابت ہے۔ اسی طرح سود کی حرمت سے مال کی حفاظت کی تکمیل ہوتی ہے جو کہ ایک ضروری ہے۔ کیونکہ یہ زیادتی واپس کیے ہوئے مال کا ایسا حصہ ہے جو باطل کی طرف سے جاتا ہے جس کے مقابلے میں ایسی کوئی چیز نہیں جو شرعاً معتبر ہو۔ اور ورع (شبہات اور گناہوں سے بچنا) اپنی نوع کی چیزوں کو مکمل کرنے والا ہے۔ اگر عبادت میں ورع ہو تو اسے مکمل کرنے والا ہے اور اگر عادت یا معاملہ میں ہو تو انہیں مکمل کرنے والا ہے۔

دوسری چیز کی مثال جیسے کفو[1] اور صغیرہ کے معاملہ میں مہر مثل کا اعتبار ہے۔ کیونکہ ان سب باتوں کو ایسی حاجت تو نہیں کہا جا سکتا جیسے کہ صغیرہ کے اصل نکاح کی حاجت ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ لین دین کے معاملات حاجیات سے ہیں تو شہادات اور رہن اور ضمانت تکملہ کے باب سے ہوں گی۔ اسی طرح کا معاملہ ایسے سفر میں دو نمازوں کے جمع کرنے کا ہے جس میں نماز قصر کی جاتی ہے یا ایسے مریض کے نمازوں کو جمع کرنے کا ہے جس کو یہ خطرہ ہو کہ اس کی عقل جاتی رہے گی۔ یہ اور ایسی ہی دوسری مثالیں اس مرتبہ کو مکمل کرنے والی ہیں۔ جبکہ اگر یہ چیزیں مشروع بھی کی جاتیں تو بھی کشادگی اور تخفیف کی اصل میں کچھ خلل نہ پڑ سکتا تھا۔

تیسری چیز کی مثال جیسے پیشاب پاخانہ وغیرہ کے آداب اور طہارت کے مستحبات ہیں اور ایسے اعمال کو باطل نہ ہونے دینا جو اس میں داخل ہو جاتے ہیں اگرچہ وہ غیر واجب ہوں۔ اور کمائی ہوئی پاکیزہ چیزوں کا خرچ کرنا اور قربانی اور عقیقہ اور آزاد کرنے میں اختیار اور اس سے ملتی جلتی دوسری چیزیں ہیں۔ اس مسئلہ کی مثالوں سے معلوم ہو جاتا ہے کہ حاجیات، ضروریات کے تتمہ کی طرح ہوتی ہیں اور تحسینیات حاجیات کے تکملہ کی طرح۔ کیونکہ اصل مصالح تو ضروریات ہی ہیں جس حد تک کہ اس کی تفصیل انشاء اللہ بعد میں آئے گی۔

تیسرا مسئلہ

ہر تکملہ کے لئے ــــ اس لحاظ سے کہ تکملہ ہے ــــ ایک شرط ہے۔ جو یہ ہے کہ اس کا اعتبار اصل کو باطل نہ کرنے پائے اور یہ اس لئے کہ ہر تکملے کا اعتبار اپنی اصل کو توڑنے تک جا پہنچتا ہے لہٰذا اس صورت میں ایسی شرط لگانا دو وجوہ کی بنا پر درست ہو گا۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ اصل کے ابطال میں تکملہ اپنی مکمل ہونے والی چیز کے ساتھ ایسا ہی ہے جیسے صفت موصوف کے ساتھ ہے۔ تو جب صفت کا اعتبار ایسا ہو جو موصوف کے اٹھ جانے کی طرف لے جاتا ہو تو لازم آئے گا کہ اس سے صفت کا اعتبار بھی اٹھ جائے۔ اس لحاظ سے اس تکملہ کا اعتبار اصل کے عدم اعتبار کی طرف لے جاتا ہے۔ اور ایسا تصور کرنا بھی محال ہے تو جب

---

[1] کیونکہ اصلی مقصود تو نکاح ہے جو کفو کے بغیر بھی حاصل ہو سکتا ہے، لیکن کفو زوجین میں الفت کو پورا کرنے اور نکاح کی ہمیشگی کے لیے بہت مددگار ہے۔ اور جو کچھ نکاح کے دوام کے متعلق ہو گا وہ اسے مکمل کرنے والی چیزیں ہی ہوں گی۔

ایسا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تو تکملہ کا بھی اعتبار نہ رہے گا اور بغیر کسی اضافہ کے اصل کا ہی اعتبار کیا جائے گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ مصلحت اصلیہ کے فوت ہو جانے کے ساتھ تکمیلی مصلحت حاصل ہو رہی ہے پھر بھی ان دونوں میں فرق کی وجہ سے مصلحت اصلیہ کا حصول بہتر ہوگا۔[۱]

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ زندگی کی حفاظت بہت اہم کلی ہے اور مروات (جوانمردانہ صفات) کی حفاظت مستحسن ہے۔ تو ان جوانمردانہ صفات کی حفاظت کے لیے ناپاک چیزوں کو حرام کر دیا گیا اور اس کے اہل لوگوں کے لیے محاسن عادات کے طور پر انہیں جاری کیا گیا۔ اگر زندگی کی بقاء کے لیے ضرورت کو چھوڑ دیا جائے تو یہ ناپاک چیز کا حصول ہوگا۔ (لہٰذا) زندگی کا حصول ہی بہتر ہوگا۔

اسی طرح بیع کی اصل ضروری ہے اور دھوکہ اور جہالت سے امتناع اس ضروری کو مکمل کرنے والا ہے۔ تو اگر مجموعی طور پر دھوکہ کی نفی کی شرط عائد کر دی جائے تو بیع کا دروازہ یکسر ختم ہو جائے گا۔ یہی صورت حال ضروری یا حاجی[۲] مزدوریوں کی ہے۔ اور معاوضات میں عوضین کی موجودگی کی شرط لگانا تکمیلات کے باب سے ہے۔ تو جب بغیر کسی دشواری کے موجود اشیاء کی بیع ممکن ہو تو اس صورت میں ماسوائے بیع سلم کے معدوم[۳] چیزوں کی بیع سے منع کیا گیا ہے۔ اور یہ چیز مزدوریوں میں قابل عمل

---

[۱] ... اعتبار کے لحاظ سے اس کا حصول بہتر ہے۔ ہمارے لیے واجب ہے کہ اسے تکمیلیہ پر ترجیح دیں۔ کیونکہ مصلحت کی حفاظت اصل کے ساتھ ... ہے اور تکمیلیہ کا مقصود یہ ہے کہ وہ ہر اس چیز کی مدد کرے جو اسے مکمل کرتی ہو، مگر جب وہ مقابلہ پر آ جائے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

[۲] اجارہ کبھی ضروری ہوتا ہے جیسے لیے بچے کی رضاعت کا اجارہ جس کے دودھ پلوانے اور تربیت کا کوئی انتظام نہ ہو۔ اور کبھی یہ (اجارہ) حاجی ہوتا ہے اور عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے، اور بیع اور باقی معاملات میں ضروریات خمسہ میں سے کسی ایک پر انحصار یا عدم انحصار کے اعتبار کے متعلق ایسا ہی کہا جاتا ہے)۔

[۳] حضور کی ضد غیبت اور عدم کی ضد وجود ہے۔ پھر اگر مؤلف (اشتراط وجود العوضین) عوضین کی موجودگی کی شرط لگانا، کہے پھر کہے منع من بیع الغائب الا فی السلم (بیع سلم کے علاوہ آپ نے معدوم چیز کی بیع سے منع فرمایا ہے، اور وہ ظاہر ہے اور اگر کوئی یہ کہے جیسا مؤلف نے پہلے کہا ہے "منع من الغائب الا فی السلم" (سلم کے سوا کسی بھی غائب چیز کی بیع سے منع کیا گیا ہے، تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ موصوف غائب چیز کی بیع جائز ہے۔ اور (بقیہ اگلے صفحہ پر)

نہیں۔ کیونکہ اس بیع میں منافع یا اس کی موجودگی کی شرط عائد کرنا گویا معاملہ کے دروازہ کو بند کرنے کے مترادف ہے حالانکہ مزدوری اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہٰذا اسے جائز قرار دیا گیا حالانکہ اس میں عوض حاضر بھی نہیں ہوتا اور معلوم بھی نہیں ہو سکتا۔ یہی صورت حال جماع یا علاج معالجہ وغیرہ کے دوران مقامات ستر میں جھانکنے کی ہے۔

اسی طرح ظالم حکمرانوں کے ساتھ جہاد کو بھی علماء نے جائز قرار دیا ہے۔ امام مالکؒ کہتے ہیں اگر اس کو چھوڑ دیا جائے تو یہ مسلمانوں کے لیے ضرر کا باعث ہو گا۔ لہٰذا جہاد ضروری ہے اور اس میں حکمران کا ہونا بھی ضروری ہے اور (حکمران کی) عدالت تو اس ضرورت کو پورا کرنے والی ہے۔ اور مکمل کرنے والی چیز جب اپنی اصل کو باطل کر رہی ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے[1] ظالم حکمرانوں کے ساتھ بھی جہاد کا حکم دیا ہے۔

برے حکمرانوں کے پیچھے نماز ادا کرنے کے حکم کی بھی یہی صورت ہے۔ کیونکہ جماعت میں شامل نہ ہونا جماعت کی سنت کا ترک ہے اور جماعت دین مطلوبہ[2] کے شعائر میں سے ہے۔ اور عدالت اس مطلوب کی تکمیل کرنے والی ہے۔ لہٰذا اس تکملہ سے اصل باطل نہیں ہو گا۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ: مؤلف کے بعد کے قول کا مقتضیٰ یہ ہے (فاشتراط وجود المنافع وحضورها) اور منافع کی موجودگی اور اس کی حضوری کی شرط لگانا، مؤلف کا یہ کہنا کہ (ان لم يحضر العوض او لم يوجد) خواہ ایک عوض حاضر نہ ہو یا نہ پایا جائے) اور اس کے اس کے اس قول سے (واشتراط حضور العوضين) (اور عوض کے حاضر ہونے کی شرط لگانا) مؤلف کی غرض دونوں عوضین کی موجودگی اور پاس ہونے کی شرط لگانا ہے اور جب کوئی چیز پاس ہو تو بدرجہ اولیٰ موجودگی کی شرط سے بے نیاز کر دیتی ہے اب بیع میں بحث صرف پاس موجود ہونے میں رہ جاتی ہے جیسا کہ آپ کو معلوم ہے۔

[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الجهاد واجبٌ عليكم مع كل امير برًّا	تم پر ہر امیر کے ساتھ جہاد واجب ہے خواہ وہ امیر نیک ہو یا فاجر
اَوْ فاجرًا والصلٰوة واجبة عليكم خلف	ہو اور ہر مسلمان کے پیچھے نماز ادا کر لینا تم پر واجب ہے خواہ
كل مسلم برًّا او فاجرًا وان عمل الكبائر لم يخرجه	وہ نیک ہو یا فاجر ہو اور کبائر کا مرتکب ہو (ابو داؤد)

(ابو داؤد)

میں کہتا ہوں کہ الفاظ اللماذ فی الموضوعات کے مصنف نے اس کتاب میں کہا ہے کہ ہر نیک اور فاجر کے پیچھے نماز ادا کر لینے والی حدیث متعدد طریقوں سے وارد ہے: دار قطنی اور عقیلی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں کچھ بھی نہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ٹھیک طور پر مروی ہو۔ اور امام احمد سے اس حدیث کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ ہم اس حدیث کو نہیں پہچانتے۔

[2] یعنی ضروری تکمیل کرنے والی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ اور امام میں عدالت کا پایا جانا اس تکمیلی حکم کو مکمل کرنے والا ہے۔

اور اس کی ایک صورت یہ ہے کہ نماز کے ارکان نماز کی ضروریات[1] کو پورا کرنے والے ہوتے ہیں۔ جب ان کا معاملہ ایسا ہو کہ نماز ادا نہ ہو سکے۔ جیسے غیر قادر مریض کا معاملہ ہے۔ تو یہ مکمل تکمیل کرنے والا رکن، ساقط ہو جائے گا؛ یا ان ارکان کو پورا کرنے میں تنگی ہو تو اس رکن سے یہ حرج اٹھ جائے گا جو پورا نہیں ہو سکتا۔ اور وہ رخصت کی گنجائش کے مطابق نماز ادا کرلے گا۔ اور ستر کو ڈھانپنا نماز ادا کرنے کے محاسن سے ہے تو اگر علی الاطلاق اس کا مطالبہ کیا جائے تو اس شخص پر نماز کی ادائیگی متعذر ہو جائے گی جس کے پاس ستر ڈھانپنے کو کچھ نہ ہو۔ شریعت میں اسی قبیل سے اور بھی کئی چیزیں ہیں جن سے اُٹھ جاتا ہے اور وہ سب اسی انداز پر جائز قرار پاتی ہیں۔

امام غزالی کی کتاب المستظہری میں ایسے امام کے متعلق غزالی کا قول ملاحظہ فرمائیے جو امامت کی شرائط پر پورا نہیں اترتا۔ اسی پر باقی نظائر کو محمول فرمالیجیے۔

چوتھا مسئلہ

شریعت میں مقاصد ضروریہ ہی حاجیہ اور تحسینیہ کی بنیاد ہوتے ہیں۔

اب اگر کسی ضروری میں علی الاطلاق اختلال فرض کر لیا جائے تو حاجیہ اور تحسینیہ میں بھی علی الاطلاق اختلال ہوگا۔ جب کہ ان دونوں میں اختلال سے ضروری میں علی الاطلاق اختلال لازم نہیں آتا۔ ہاں کبھی تو علی الاطلاق تحسینی میں اختلال سے حاجی میں لازم آتا ہے، اس کی وجہ خواہ کچھ ہو اور کبھی حاجی کے علی الاطلاق اختلال سے ضروری میں بھی اختلال لازم آتا ہے، اس کی وجہ خواہ کچھ نہ ہو۔ اسی طرح جب ضروری پر محافظت کی جائے تو حاجی پر بھی محافظت چاہیئے اور جب حاجی پر محافظت کی جائے تو تحسینی پر بھی محافظت چاہیئے۔ کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ تحسینی حاجی کا خادم ہوتا ہے اور حاجی ضروری کی خدمت کرتا ہے۔ اور ضروری ہی اصل مطلوب ہے[2]

تو یہ پانچ مطالب ہوئے جن کا بیان ضروری ہے۔

پہلا مطلب: یہ ہے کہ ضروری ہی اپنے علاوہ ہر چیز کے لیے اصل ہے خواہ وہ چیز حاجی ہو یا تکمیلی۔

---

[1] شاید اصل میں اذ سے اذا نہیں جیسا کہ سیاق سے معلوم ہوتا ہے۔

[2] یعنی اصلی مطلوب جس کی شدید طلب ہو، ورنہ تو ہر چیز ہی مطلوب ہوتی ہے اور آخر مسئلہ میں اس کی تفسیر آرہی ہے۔

دوسرا مطلب: یہ ہے۔ کہ اگر ضروری میں اختلال ہو تو باقی دونوں میں علی الاطلاق لازماً اختلال ہوگا۔

تیسرا مطلب: یہ ہے۔ کہ باقی دونوں کے اختلال سے ضروری کا اختلال لازم نہیں آتا

چوتھا مطلب: یہ ہے کہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ تحسینی یا حاجی میں علی الاطلاق اختلال ہو تو ضروری میں بھی اختلال لازم آتا ہے۔ اس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔

پانچواں مطلب: یہ ہے کہ ضروری کی خاطر حاجی اور تحسینی پر محافظت چاہیئے۔

پہلے مطلب کی وضاحت دین و دنیا کے مصالح ان مذکورہ پانچ امور کی محافظت پر مبنی ہیں جیسا کہ گزر چکا ہے اندریں صورت ان کے دنیوی وجود کے قیام کے سلسلہ میں انہی امور پر مبنی ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر یہ امور خراب ہو جائیں تو دنیا کے لیے وجود۔ یعنی ایسا وجود جو تکلیف اور مکلفین کے ساتھ خاص ہے۔ باقی نہ رہے گا۔

امور اخروی کا بھی یہی حال ہے کہ ان کا قیام بھی انہیں پانچ امور کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

گویا اگر دین معدوم ہو تو توقع رکھنے والے کی جزاء کا ترتیب پانا بھی معدوم ہو جائے گا۔ اور اگر مکلف ہی معدوم ہو تو دینداری اختیار کرنے والے معدوم ہو جائیں گے۔ اور اگر عقل معدوم ہو تو دینداری ہی اٹھ جائیگی۔ اور اگر نسل معدوم ہو جائے تو عادت میں بقاء نہ رہے گا۔ اور اگر مال نہ رہے تو زندگی باقی نہ رہے گی مال سے میری مراد ایسا مال ہے جس پر ملکیت واقع ہو۔ اور اگر کوئی دوسرا اس مال کو لینا چاہے تو مالک اس معاملہ میں خود مختار ہو۔ اور اس میں خورد و نوش اور لباس کے اختلاف کے باوجود سب چیزیں برابر ہیں اور اس میں وہ تمام مالیت رکھنے والی چیزیں شامل ہیں جو اس طرف لے جاتی ہوں کہ۔ اگر یہ چیزیں ختم ہو جائیں تو بقاء ہی نہ رہے اور یہ سب باتیں مسلمہ ہیں کوئی بھی شخص جو احوال دنیا کی ترتیب اور ان کے آخرت کے لیے زاد ہونے کو جانتا ہے وہ اس میں شک نہیں کر سکتا۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو معلوم ہوا کہ حاجی امور اسی چراگاہ کے گرد گھومنے والے ہیں، کیونکہ وہ ضروریات ہی کی تکمیل کرتے رہتے ہیں، اس حیثیت سے کہ ان سے مشقتوں کا اکتساب اور ان کا قیام ختم ہو جائے۔ اور ان حاجیات کی بنا پر لوگ ان امور میں اعتدال و توسع کی طرف مائل ہوں تا آنکہ وہ ایسے رخ پر چل پڑے جس میں افراط و تفریط کی طرف میلان نہ ہو۔

اور یہ اسی طرح ہے جیسا کہ پہلے لین دین کے معاملات میں عدم جہالت اور سود کا نہ

دینے کے بارے میں گذر چکا ہے اور جیسا کہ ہم مرض کی بنا پر مکلف سے رفع حرج کے بارے میں کہتے ہیں حتیٰ کہ اس کے لیے بیٹھ کر یا لیٹے لیٹے نماز ادا کرنا جائز ہو جاتی ہے۔ اور اس کے لیے صحت بحال ہونے تک روزہ چھوڑنا بھی جائز ہے، اسی طرح مسافر کو روزے اور نماز کا ایک حصہ چھوڑنا جائز ہے۔ اور باقی تمام امور کی بھی یہی صورت ہے جن کی مثالیں پہلے گزر چکی ہیں۔ اندریں صورت کوئی عاقل یہ سمجھنے میں شک نہیں کر سکتا کہ یہ حاجی امور کے فروع کی صورت میں ان ہی امور کے ارد گرد گھومنے والے ہیں۔

تحسینی امور کا بھی ایسا ہی حکم ہے۔ کیونکہ یہ امور بھی کسی حاجی یا ضروری تکمیل کرنے والے ہوتے ہیں۔ پھر جب کوئی ضروری امر پورا ہو جائے تو وہ تو ظاہر ہے اور جب کوئی حاجی پورا ہو تو حاجی تو خود ضروری امور کو مکمل کرنیوالا ہے۔ اور جو چیز کسی مکمل کو پورا کرنے والی ہو وہ بھی مکمل ہی ہوتی ہے۔ اندریں صورت تحسینی امور ضروری کی اصل کے لیے بطور فرع اور اس پر مبنی ہوتے ہیں۔

دوسرے مطلب: کی وضاحت گزشتہ بیان سے ظاہر ہے، کیونکہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ ضروری ہی اصل مقصود ہے اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے وہ اسی پر مبنی ہے جیسے کہ یہ ضروری کے اوصاف میں سے ہی ایک وصف یا اس کی فروع میں سے ایک فرع ہے تو لازم آتا ہے کہ ضروری میں اختلال سے حاجی اور تحسینی میں بھی اختلال واقع ہو، کیونکہ اگر اصل میں ہی خرابی پڑ جائے تو فرع میں تو بدرجہ اولی یہ خرابی واقع ہو جائے گا۔

اگر ہم شریعت سے بیع کی اصل کا اٹھ جانا فرض کر لیں تو جہالت اور فریب کا اعتبار ممکن نہیں۔ اسی طرح اگر قصاص کی اصل ہی اٹھ جائے تو اس میں مماثلت کا اعتبار ممکن نہیں کیونکہ یہ تو قصاص کے اوصاف سے ایک وصف ہے۔ تو جب موصوف ہی باقی نہ رہے، وصف کا برقرار رہنا ناممکن ہے یا اسے اگر کسی بے ہوش آدمی یا حائضہ عورت سے نماز کی اصل ساقط ہو جائے تو ان پر نماز میں قراءت یا تکبیر یا جماعت یا طہارت (خواہ وہ یا داؤ یا ہچکی کی وجہ سے ہو یا پیشاب اور پاخانہ کی وجہ سے) کے احکام باقی نہ رہیں گے۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ کسی برقرار رہنے والے امر کا کوئی حکم ہے، اور وہ برقرار رہنے والا امر تو اٹھ جائے مگر اس امر کا مقصود ہونے کی بنا پر وہ حکم باقی رہے تو ایسا فرض محال ہے، یہیں سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ مثال کے طور پر اگر نماز ہی اٹھ جائے تو نماز کے تابع یا اسے مکمل کرنے والے احکام جیسے قراءت تکبیر، دعا وغیرہ از خود اٹھ جائیں گے۔ کیونکہ وہ تو فریضہ صلوٰۃ کے اوصاف ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا درست نہیں کہ نماز کی اصل تو اٹھ جائے اور

اس کے اوصاف باقی رہ جائیں۔

اسی طرح ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جب نماز یا روزہ کی اصل سے رکنا ہی اصل مقصود ہوتا ہے جیسے طلوع وغروب کے وقت نماز یا عید کے دن روزہ رکھنا منع ہے، تو پھر وہ صفت جو نماز یا روزہ کو مکمل کرنے والی ہوگی اس نہی کی اصل کے تحت از خود ختم ہو جائے گی۔ اس لیے کہ یہ نہی نماز کی ایسی اصل سے نہی ہے جس کو ادا کرنے کی ایک اجتماعی شکل ہے۔ کیونکہ مخصوصہ عبادات سے نہی کی شکل ایسی ہی ہوتی ہے۔ اور نماز سے نہی اس کے تمام افعال واقوال سے نہی ہوگی۔ گویا نہی کے تحت کل کے ختم ہو جانے سے اس کے مکملات بھی ختم ہو جائیں گے۔

ایک اعتراض یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان چیزوں کے فی نفسہٖ کچھ حقائق ہیں۔ جو اس اعتبار سے منہی عنہ نہیں ہوتے اور جب وہ مطلقاً منہی عنہ نہ ہوں تو ان کے اٹھ جانے سے ان کے تابع کا اٹھ جانا لازم نہیں آتا۔ لہٰذا اصل میں خرابی سے فرع کی خرابی لازم نہیں آتی جیسا کہ اصل بیان کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں وسائل کو اپنے مقاصد کے ساتھ بھی نسبت ہوتی ہے جیسے طہارت کی نماز کے ساتھ نسبت ہے۔ اور شرعاً کبھی مقاصد کے ختم ہونے کے باوجود وسائل برقرار رہتے ہیں جیسے حج کے دوران کسی گنجے کے سر پر استرا چلانا۔ لہٰذا جب چیزوں کے فی نفسہٖ بھی کچھ حقائق ہوں تو اس لحاظ سے کہ وہ مکمل کرنے والے ہیں ان کے اٹھ جانے سے تکمیل پانے والے کا ارتفاع لازم نہیں آتا۔

اعتراض کا جواب اس کا جواب یہ ہے کہ قرأت اور تکبیر وغیرہ کے دو اعتبار ہیں ایک اعتبار تو ان کے نماز کے اجزاء ہونے کا ہے اور ان کا دوسرا اعتبار فی نفسہٖ ہے۔ ان کے دوسرے اعتبار میں تو کچھ بحث ہی نہیں بحث ہی نہیں۔ بحث تو صرف اس اعتبار سے ہے کہ وہ نماز کو مکمل کرنے والے اجزاء ہیں۔ اس لحاظ سے وہ ضمنی طور پر ایسے ہوتے ہیں جیسے موصوف کے ساتھ صفت۔ جب کہ موصوف کے بغیر عقلاً صفت کے فی نفسہٖ ہونے کا کچھ مطلب نہیں۔ اور جن چیزوں کا اعتبار ایسا ہو ان کی یہی صورت ہوگی۔ پھر جب یہ صورت ہو تو تکمیل پانے والے کے نفی کے ساتھ تکمیل کرنے والے کے بقا کی بات درست نہیں ہو سکتی اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ روزہ دار اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی بھی یہی صورت ہے۔

رہا وسائل کا مسئلہ تو وہ دوسری بات ہے۔ روزہ اگر ہم وسیلے کو مقصود کے وصف

جیسا تسلیم کرلیں کہ وہ اسی[1] لیے وضع کیا گیا ہے۔ تو اندریں صورت حال مقصد کے ختم ہونے کے ساتھ وسیلہ کا باقی رہنا ممکن نہیں۔ الا یہ کہ کوئی دلیل اس کے بقاء[2] کے حکم پر دلالت کرتی ہو۔ اور اس وقت فی نفسہ مقصود ہو۔

اور اگر وہ اصل مقصود سے ہٹ جائے اور ساتھ ہی کسی دوسرے مقصود کا وسیلہ بن رہا ہو تو اس میں کچھ ممانعت نہیں۔ گنجے کے سر پر استرا چلانے کو اسی پر محمول کیا جا سکتا ہے۔

اس قاعدہ کے مطابق پیدائشی مختون کے سر پر استرا چلانے کی بات اس وقت درست ہوگی جب کہ اس کام کے فی نفسہ مقصود ہونے پر وہاں کوئی دلیل موجود ہو۔ ورنہ نہیں ہوگی۔ گویا یہ قاعدہ درست ہے۔

اور اس پر جو اعتراض کیا جاتا ہے، اس میں کچھ نقض نہیں۔ اور اللہ ہی اپنی پوشیدہ حکمتوں کو جاننے اور نہیں محکم بنانے والا ہے۔

تیسرے مطلب: کی وضاحت یہ ہے کہ ضروری اپنے غیر (یعنی حاجی، تحسینی وغیرہ) کے ساتھ ایسے ہی ہے جیسے موصوف اپنے اوصاف کے ساتھ اور یہ مسلمہ امر ہے کہ اگر موصوف کے بعض اوصاف اٹھ جائیں تو اس سے موصوف خود نہیں اٹھ جاتا۔ ہمارے مسئلہ کی بھی یہی صورت ہے، کیونکہ اس سے ملتا جلتا ہے۔

اس کی مثال نماز ہے۔ اگر اس سے ذکر یا قراءت یا تکبیر وغیرہ جو حکم کی بنا پر نماز کے اوصاف[3]

---

[1] یعنی نماز کی خاطر مختلف قسم کی طہارت کی طلب جب نماز کی طلب ہی اٹھ جائے تو ان چیزوں کی طلب باقی نہیں رہتی۔

[2] یعنی اس کی طلب کے باقی رہنے سے یعنی جب کوئی دلیل اس کی طلب پر دلالت کرے قطع نظر اس کے اعتبار کے کہ وہ کسی دوسرے مقصد کا وسیلہ ہے تو اس میں کچھ مانع نہیں کہ ایک ہی چیز کے دو اعتبار ہوں، وہ اپنے لیے تو مقصود ہو اور اپنے غیر کے لیے اس کا وسیلہ ہونا مقصود ہو۔ مثلاً وضو فی نفسہ مقصود وہ عبادت ہے اور ساتھ ہی وہ ایک دوسرے مقصود یعنی نماز اور طواف اور قرآن کو چھونے وغیرہ کے لیے وسیلہ بھی ہے۔ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ طواف وغیرہ مطلوب نہیں ہوتے، وضو ہی مطلوب ہوتا ہے۔ لیکن بحث تو ایسے وسیلہ میں ہے جس میں غیر کے لیے وصف کا اعتبار کیا جائے تو اس وصف کے اعتبار سے جب متوسل الیہ گر جائے گا تو ایسے پہلو سے اس کی طلب باطل ہو جائے گی جس میں اس کے غیر کے لیے اس کے مکمل ہونے کا اعتبار کیا گیا تھا۔

[3] یعنی ایسی چیزوں سے نہ ہو جو نماز کا رکن ہیں۔ جیسا کہ آگے اس کی وضاحت آ رہی ہے۔

ہیں، کسی وجہ سے باطل ہو جائیں تو اس سے نماز کی اصل باطل نہیں ہو جاتی۔

اسی طرح اگر جہالت یا فریب کا اعتبار اٹھ جائے تو اس سے بیع کی اصل باطل نہ ہو گی جیسے لکڑی اور روئی بھرے کپڑے، اخروٹ، فستق کی بیع اور زمین میں غائب ہونے والی جڑوں مثلاً گاجر، شلغم اور دیواروں کی بنیادوں اور اس سے ملتی جلتی کی بیع میں ہو سکتا ہے۔

اسی طرح اگر قصاص میں مماثلت کا اعتبار اٹھ جائے تو قصاص کی اصل باطل نہ ہو گی۔ اور اس سے قریب تر حقیقت یہی ہے کہ وہ موصوف کے ساتھ صفت ہے تو جیسے صفت کے باطل ہونے سے موصوف کا بطلان لازم نہیں آتا ایسا ہی ہمارا یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔ الا یہ کہ وہ صفت ذاتی ہو اور اس لحاظ سے وہ موصوف کی ماہیت کا جزء بن جائے۔ اندریں صورت وہ ماہیت کے ارکان میں سے ایک رکن اور اس اصل کے قواعد میں سے ایک قاعدہ ہو گا۔ اور اس کے کسی قاعدہ میں خرابی سے اصل خراب ہو جائے گی جیسے نماز میں رکوع و سجود وغیرہ میں خرابی سے نماز خراب ہو جاتی ہے، کیونکہ ان چیزوں پر قدرت رکھنے کے باوجود ان میں خرابی ہونے سے نماز کے خراب ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اور ایسا وصف جس کی یہ شان ہو، وہ نہ تحسینی ہوتا ہے نہ حاجی اور نہ ضروری۔

یہ نہ کہا جائے کہ نماز کے کچھ اوصاف اس کے کمال کے طور پر ہوتے ہیں، مثلاً نماز دارِ مغصوبہ میں نہیں ہوتی۔ اسی طرح غصب کردہ چھری سے ذبح شدہ جانور کا عمل ذبح پورا نہیں ہوتا اور اس سے ملتی جلتی اور بھی چیزیں ہیں۔ اس کے باوجود ایک جماعت علماء کی یہ رائے ہے کہ اس سے نماز اور ذبح کی اصل باطل ہو جاتی ہے۔ گویا وصف کا باطل ہونا موصوف کے باطل ہونے پر لوٹ آتا ہے۔

ہمارا جواب یہ ہے کہ جو شخص نماز اور ذبح کی اصل کی صحت کا قائل ہے تو یہ بات اس مقررہ اصل پر مبنی ہے اور جو اس کے بطلان کا قائل ہے تو وہ اس وصف کو ذاتی کی طرح سمجھ کر اس پہ بنیاد رکھتا ہے۔ گویا نماز فی نفسہٖ منہی عنہ ہو جاتی ہے اس لیے کہ اس کے کل ارکان جو کہ اس کی مختلف حالتیں ہیں، غصب ہیں جو کہ دارِ مغصوبہ میں حاصل ہوئیں۔ اور اصل کی حرمت ان حالتوں کی حرمت کی طرف لوٹتی ہے۔ گویا نماز فی نفسہٖ منہی عنہ بن جاتا ہے۔ جیسے طلوع و غروب کے وقت کی نماز یا عید کے دن روزہ۔

اسی طرح ذبح کا معاملہ ہے۔ جب چھری سے ذبح کرنے کا عمل ممنوع ہو گیا، کیونکہ اس

اس سے ذبح کا عمل غصب ہے تو یہ معین فعل یعنی ذبح کا عمل منہی عنہ ہو گا۔ اس طرح ذبح کی اصل بھی منہی عنہ بن جائے گی۔ اس لحاظ سے وصف کے باطل ہونے کی وجہ سے یہ بطلان کی طرف لوٹ جائے گا۔

یہیں سے ان بحثوں میں تحقیق کا تصور کیا جا سکتا ہے جو دار مغصوبہ میں نماز ادا کرنے کے مسئلہ میں اختلاف پیدا کرنے والا ہے، لیکن وہ ہماری مذکورہ اصل کو مجروح نہیں بناتا۔ جب کہ اصل میں اختلاف کا تصور نہیں ہے کیونکہ اس کی اصل عقلی ہے۔ اختلاف کا تصور تو صرف اس اصل کے ساتھ فروع کے ملنے یا نہ ملنے کے وقت[1] ہوتا ہے۔

چوتھے مطلب: کی وضاحت میں چند وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ: یہ ہے کہ ان مراتب میں سے ہر ایک مرتبہ اعتبار کی مضبوطی کے لحاظ سے مختلف ہے۔ ان میں سب سے زیادہ مؤکد ضروریات ہیں پھر اس کے بعد حاجیات اور تحسینیات ہیں، اور یہ سب ایک دوسرے سے مربوط ہیں۔ اگر ان میں سے ہلکے کا ابطال ہو رہا ہو تو مضبوط کرنے والا اس پر جرأت کرتا ہے اور اس میں خرابی واقع ہونے پر مداخلت کرتا ہے تو ہلکا ایسے ہو جاتا ہے جیسے وہ مضبوط کرنے والے کے لیے باڑ ہو اور یہ عین ممکن ہے کہ اس کے گرد چرنے والا اس میں جا پڑے۔ تو اس میں سے مکمل شدہ میں خلل ڈالنے والا ایسے ہی ہوتا ہے جیسے مکمل کرنے والے میں خلل ڈالنے والا ہو۔

اور اس کی مثال نماز ہے۔ کئی چیزیں نماز کو مکمل کرنے والی ہیں جو نماز کے ارکان و فرائض کے علاوہ ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ جو چیز ان مکمل کرنے والی چیزوں میں خلل ڈالنے والی ہو وہ ارکان و فرائض میں خلل کی راہ پر ڈال دیتی ہے۔ کیونکہ ہلکی چیز ہی بھاری کی طرف راہ بناتی ہے۔ اور جو چیز اس پر دلالت کرتی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

كَالرَّاتِعِ حَوْلَ الْحِمٰى يُوشِكُ اَنْ يَقَعَ فِيْهِ[2] — اس کی مثال چراگاہ کے ارد گرد چرنے والے کی ہے۔ قریب ہے کہ وہ اس

---

[1] اپنی اصل کے لیے ان فروع کے وصف ہونے میں اختلاف کے اعتبار سے کیا یہ اوصاف مکمل کرانے والے ہیں یا ذاتی ہیں؟

[2] اپنے تیسیر میں پانچوں سے ان الفاظ سے ذکر کیا:

كَالرَّاعِي يَرْعٰى حَوْلَ الْحِمٰى يُوشِكُ — اس چرواہے کی طرح جو اس چراگاہ (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

چراگاہ میں جا داخل ہو۔

نیز حدیث میں ہے۔

لَعَنَ اللّٰہ السارقَ یَسرِقُ البَیضَۃَ فَتُقطَعَ یَدُہٗ وَیَسرِقُ الحَبلَ فَتُقطَعَ یَدُہٗ [۱]

چور پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو وہ ایک انڈا چراتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے اور ایک رسی چراتا ہے تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے۔

اور کسی قائل نے یہ بھی کہا ہے کہ میں حلال چیزوں سے اپنے اور حرام کے درمیان پردہ کر لیتا ہوں اور انہیں حرام نہیں کرتا۔

اور یہ اصل یقینی اور متفق علیہ ہے اور اس کے ذکر کا مقام اس کتاب کی قسم ثانی میں ہے۔

گویا خفیف کاموں میں خرابی کی جرأت کرنے والا دوسرے کاموں پر بھی ایسی جرأت کر بیٹھتا ہے۔ اسی طرح ایسی چیزوں کی خرابی پر جرأت کرنے والا ضروریات پر بھی ہاتھ صاف کرنے لگتا ہے اندریں صورت بعض دفعہ کمالات میں مطلقاً ابطال ضروریات کو باطل بنا دیتا ہے، اس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔

اس کا معنی یہ ہوا کہ جو شخص مکملات کا تارک یا علی الاطلاق ان کو خراب کرنے والا ہو۔ یا انہیں بجا ہی نہ لائے یا بہت تھوڑے بجا لائے یا اگر وہ ہوں ہی چند ایک تو انہیں بجا لائے گا۔ مگر وہ ان میں سے اکثر کا تارک یا ان میں خلل ڈالنے والا ہی ہوگا۔ اسی لیے ایسا نمازی جو نماز میں فرض رکعتوں میں بھی قصر کر رہا ہو اس کی نماز میں ایسی کوئی چیز نہیں ہو سکتی جو مستحسن ہو۔ اور اگر کچھ ہوگی تو وہ کھیل کے قریب ہی ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ جو شخص ایسا کہے وہ اس میں اس کے بطلان کا قائل ہوتا ہے۔ بیع کے معاملہ میں بھی ہم ایسا ہی کہتے ہیں کہ جب اس سے مکملات، جیسے جہالت و فریب کا نہ ہونا ختم ہو جائے گا تو قریب ہے کہ اس بیع کا عقد کرنے میں دونوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو مقصود حاصل نہ ہو۔ گویا ایسے عقد کا وجود ہی کالعدم ہوگا یا اس سے اس کے وجود سے بہتر ہوگا۔ اور باقی تمام مثالوں میں بھی یہی صورت ہو گی۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ ہر درجہ کے لیے کچھ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جو اسے بالنسبت مضبوط بنانے

اَن یَقَعَ فِیہِ۔

[۱] متفق علیہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے ارد گرد چراتا ہے قریب ہے کہ وہ اس میں جا پڑے

والی ہوتی ہیں جیسے نفل ایسی چیز کو موکد بناتے ہیں جو فرض ہے گویا نماز کی اصلی کے لیے ستر ڈھانپنا اور قبلہ رخ ہونا بالنسبت مستحب کی طرح ہوگا۔ اسی طرح کسی سورت کے پڑھنے، تکبیر اور تسبیح کی بھی نماز کی اصل کی طرف بالنسبت یہی صورت ہوگی، اسی طرح ماکولات و مشروبات کا نجس نہ ہونا، ان کا کسی غیر کی ملکیت نہ ہونا، جانور کا ذبح کے قابل رہنا نفس کو زندہ رکھنے اور عائلی زندگی قائم رکھنے کی اصل طرف بالنسبت نوافل کی طرح ہیں۔ اسی طرح قابل فروخت چیز کا معلوم ہونا اور اس کا شرعاً نفع بخش ہونا وغیرہ بیع کے ایسے اوصاف ہیں جو بیع کی اصل کی طرف بالنسبت نوافل کی طرح ہیں۔

اور کتاب الاحکام میں یہ بیان گزر چکا ہے کہ اگر کوئی چیز جزء کے ساتھ مندوب ہو تو وہ کل کے ساتھ واجب ہو سکتی ہے۔ گویا مندوب میں علی الاطلاق خرابی ڈالنا، واجب کے ارکان میں سے کسی رکن میں خرابی ڈالنے کے مترادف ہے کیونکہ اس واجب میں مندوب اپنے مجموعے کے ساتھ واجب بنا ہے اور اگر انسان واجب کے ارکان میں سے کسی رکن میں بغیر عذر کے خرابی ڈالے گا تو واجب کی اصل باطل ہو جائے گی۔ اور جو چیز اس کے مشابہ یا اس مقام پر ہوگی اس میں جب خرابی ہوگی تو اس کی بھی یہی صورت ہوگی۔ گویا اس وجہ سے بھی یہ کہنا درست ہے کہ کملات کا ابطال بعض دفعہ ضروریات کو بھی باطل کر دیتا ہے۔ اس کی وجہ خواہ کچھ ہو۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ حاجیات اور تحسینیات کی تمام اشیاء میں سے ہر ایک چیز ضروریات کے افراد میں سے کسی ایک فرد کی طرح ہوتی ہے۔ اور یہ اس طرح ہے کہ ضروریات کا کمال اس حیثیت سے کہ وہ ضروریات ہیں۔ صرف اس کے موقع کی خوبی سے ہوتا ہے کہ اس میں مکلف پر وسعت اور کشادگی ہو۔ تنگی اور حرج نہ ہو اور جب اس کے ساتھ ایسی خصلتوں والی عادات اور مکارم اخلاق باقی رہیں گے ان ضروریات کے فاصلے کو پُر اور اطراف کو مکمل کر دیں گے۔ حتیٰ کہ اہل دانش انہیں پسندیدہ سمجھیں گے۔ پھر جب ان عادات و خصائل میں خلل واقع ہوگا تو ضروریات کی قسم میں تنگی اور مشقت کی آمیزش ہو جائے گی۔ اور ضروریات عادات میں مستحسن باتوں کی ضد سے متصف ہوں گی تو ضروری واجب پر عمل میں تکلف برتنا پڑے گا۔ اور جس طور پر شریعت وضع کی گئی ہے وہ نظر میں مکدر ہو جائے گا۔ لہٰذا یہ وضع شریعت کی ضد ہوگا اور حدیث میں آیا ہے۔

بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ میں اخلاق کی عمدگیوں کو پورا کرنے والا

لے اسے جامع صغیر میں حضرت ابو ہریرہؓ سے ان الفاظ کے ساتھ بخاری سے ادب المفرد میں اور حاکم سے اور بیہقی سے شعب (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

الْاَخْلَاق [1] بنا کر بھیجا گیا ہوں۔

گویا اگر تکملات کا مفقود ہونا فرض کر لیا جائے تو واجب اس مقتضیٰ کے مطابق واقع نہ ہو سکے گا اور واجب میں یہ خرابی ظاہر ہے۔ ہاں جب یہ خرابی کسی ضروری کو مکمل کرنے والی چیز کے بعض حصہ میں یا اس کے تھوڑے سے حصہ میں واقع ہو یا ایسی صورت میں ہو کہ نہ تو اس کا حسن زائل ہوا ورنہ اس کی تر و تازگی ختم ہو نہ ہی وہ کشادگی کے دروازہ کو بند کرتی ہو۔ ایسی چیزوں سے ضروری میں خرابی نہیں پڑتی۔ اور یہ بات ظاہر ہے۔

اور چوتھی وجہ: یہ ہے کہ ہر حاجی اور تحسینی کسی ضروری کی اصل کا معنی خادم و مونس ہوتا ہے جو اس کی خاص صورت کو عمدگی بخشتا ہے۔ خواہ یہ کام ابتدائی طور پر ہو یا ساتھ ساتھ ہو یا تابع بن کر ہو۔ ہر حال میں ضروری کی خدمت کے لیے اس کے ارد گرد گھومتا ہے۔ اور یہ زیادہ مناسب ہے کہ ضروری اپنے احسن حالات کی طرف پلٹ جائے۔

مثال کے طور پر نماز کے لیے طہارت اس بات کا احساس دلاتی ہے کہ کسی بڑے کام کے لیے تیار ہونا ہے پھر قبلہ رخ ہونا اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ کا احساس دلاتا ہے۔ پھر جب فرمانبرداری کی نیت کی جاتی ہے تو خضوع اور سکون حاصل ہوتا ہے۔ پھر اسی ترتیب پر ان دونوں میں سورہ کا اضافہ شامل ہو جاتا ہے جو سورہ فاتحہ کے فریضہ کی خدمت ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا سارا کلام اس کی طرف متوجہ کرنے والا ہے۔ اور جب نمازی تکبیر کہتا، تسبیح بیان کرتا اور تشہد پڑھتا ہے تو یہ سب باتیں دل کے لیے تنبیہ اور مناجات باری تعالیٰ میں غفلت سے بیدار کرنے اور اس کے حضور کھڑا ہونے پر آمادہ کرتی ہیں۔ اور آخر نماز تک ایسا ہی معاملہ چلتا ہے، پھر اگر وہ فرض نماز سے پہلے نوافل ادا کرے تو یہ بات نمازی کے لیے اللہ کے حضور استدعا میں تدریج کا کام دیتی ہے اور اگر وہ فرض نماز کے بعد بھی نوافل ادا کرے تو فرض نماز والا حضور قلب بعد میں بھی موجود رہتا ہے۔

الایمان میں نکالا۔

انما بعثت لاتمم صالح الاخلاق میں تو صرف اعلی اخلاق کو تکمیل تک پہنچانے کیلئے بھیجا گیا ہوں۔

عزیزی نے کہا کہ ایک روایت میں مکارم الاخلاق کے لفظ ہیں۔ اور عراقی نے یہ تخریج: بعثت لا تمم مکارم الاخلاق احمد حاکم اور بیہقی سے کی ہے اور حضرت ابو ہریرہ، کی حدیث سے بھی اسے صحیح قرار دیا ہے۔

[1] یعنی اس طرح کہ یہ نہ کہا جا سکے کہ وہ مطلقاً خلل پذیر ہو گیا ہے، جیسا کہ اصل دعوی ہے۔

اس بات کا لحاظ رکھتے ہوئے اگر نماز کے اجزاء کو عمل کے ساتھ ساتھ ذکر سے پُر کر دیا جائے تو زبان اور دیگر اعضاء ایک ہی چیز کی مطابقت کریں گے اور وہ چیز اللہ تعالیٰ کے ساتھ عاجزانہ حضوریٔ قلب اور تعظیم اور اطاعت ہے اور نماز کا کوئی حصہ بھی ایسے قول یا عمل سے خالی نہ رہے گا۔ تاکہ یہ چیز غفلت کے دروازے اور شیطانی وساوس کے دخول پر فتح پانے والی ہو۔

آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ مکملات ضروری کی چراگاہ کے گرد گھومنے والی اور اس کے پہلو کو تقویّت دینے والی اور اس کی خدمت کرنے والی ہیں۔ اگر یہ مکملات ان صفات یا ان میں اکثر صفات سے خالی ہوں تو ضروری میں خلل پڑ جائے گا۔ اور جو شخص اس چیز کا لحاظ رکھے گا اسے معلوم ہو جائے گا کہ تمام ضروریات اپنے مکملات کے ساتھ اسی انداز پر چلتی ہیں۔

پانچویں مطلب: کی وضاحت گزشتہ بیان سے ظاہر ہے کیونکہ مکملات میں خرابی کی وجہ سے جب ضروری میں خلل واقع ہو تو وہ اس کی محافظت کرتی ہے کیونکہ وہ مطلوب ہے اور اس لیے بھی کہ جب وہ زینت ہے تو اس کا حسن ضروری کے بغیر ظاہر نہیں ہوتا۔ زیادہ مناسب یہی ہے کہ وہ اس سے خالی نہ ہو۔

ان تمام تصریحات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ تینوں مطالب میں اصل بڑا مقصود ان میں سے پہلے مطلب یعنی ضروریات کی حفاظت ہے۔ اسی وجہ سے اس کا تمام شریعتوں میں لحاظ رکھا گیا ہے اور یہ اس حیثیت سے ہے کہ ضروریات میں امتوں کا کوئی اختلاف نہیں جیسا کہ فروع میں ہے۔ کیونکہ ضروریات دین کے اصول، شریعت کے قواعد اور ملت کی کلیات ہیں۔

پانچواں مسئلہ

اس دنیا میں پھیلے ہوئے مصالح کو دو پہلوؤں سے دیکھا جا سکتا ہے۔ ایک ان کے موجود ہونے کے لحاظ سے دوسرے ان سے متعلق شرعی حکم کے لحاظ سے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ دنیوی مصالح۔ اس لحاظ سے کہ وہ یہاں موجود ہیں محض مصالح ہی نہیں ہوتے۔ مصالح سے ہماری مراد ایسے مصالح ہیں جو انسانی زندگی کے قیام، معیشت کی تکمیل اور علی الاطلاق شہوانی اور عقلی اوصاف کے تقاضوں کے حصول کی طرف لوٹتے ہیں۔ یہاں تک کہ انسان علی الاطلاق ان نعمتوں سے محظوظ ہوتا ہے اور یہ بات محض عادی ہونے سے ممکن نہیں۔ کیونکہ ان مصالح میں تکالیف اور مشقتوں کی آمیزش ہوتی ہے، خواہ یہ تھوڑی ہوں یا زیادہ؛ ان مصالح کے ساتھ ساتھ چلیں یا پہلے پیش آجائیں

یا بعد میں لاحق ہوں۔ جیسے خورد و نوش، لباس، مکان، سواری، نکاح وغیرہ[1]۔ ان میں سے کوئی چیز تنگ و دو کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

جیسا کہ دنیوی مفاسد بھی اپنے وجود میں آنے کی حیثیت سے محض مفاسد ہی نہیں ہوتے۔ کیونکہ عادت جاریہ کے مطابق کوئی مفسدہ ایسا نہیں جس کے ساتھ ساتھ یا اس سے پہلے یا بعد میں لطف اور کافی لذت حاصل نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ یہ اصل اسی بنیاد پر ہے۔ یہ اس لئے کہ یہ دنیا ہر دو اطراف کے امتزاج اور دونوں قسموں کے اختلاط کے طور پر بنائی گئی ہے۔ اگر کوئی شخص خالصۃً کسی ایک ہی جہت کا ارادہ کرے گا تو اس پر قادر نہ ہو سکے گا۔ اور اس کی دلیل تمام مخلوقات میں جاری پورا پورا تجربہ ہے۔ اور اس تجربہ کی اصل مخلوقات کا آزمائش، امتحان اور جانچ پڑتال کے طور پر پیدا ہوتا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے

وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً ۲۱/۳۵ — اور ہم لوگوں کو سختی اور آسودگی میں آزمائش کے طور پر مبتلا کرتے ہیں: تاکہ وہ تمہیں آزمائے کہ عمل کے لحاظ سے تم میں سے کون بہتر ہے۔

لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۶۷/۲

اور جو کچھ بھی اس معنیٰ میں ہو۔ اور حدیث میں آیا ہے۔

حُفَّتِ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَحُفَّتِ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ — جنت ناپسندیدہ اشیاء اور دوزخ خواہشات نفس سے گھری ہوئی ہے۔

لہٰذا اس دنیا میں کسی چیز کے لئے بھی کسی ایک جہت کا دوسری جہت کی شرکت سے خالی ہونا ممکن نہیں۔

جب یہ صورت حال ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا کی طرف لوٹنے والے مصالح اور مفاسد کو صرف ان کے کثرت و توسع کے مطابق ہی سمجھا جا سکتا ہے، جب مصلحت کا پہلو غالب ہو گا تو اسے عرفِ عام میں مصلحت ہی سمجھا جائے گا اور جب دوسرا پہلو غالب ہو گا تو اسے مفسدہ سمجھا جائے گا اسی لئے ہر فعل کے دو رُخ ہوتے ہیں، اور وہ راجح رُخ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اگر مصلحت کا پلہ بھاری ہو تو یہی مطلوب ہے اور کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ مصلحت ہے اور اگر مفسدہ کا پلہ بھاری ہو تو اس سے دُور

---

[1] یعنی معروف چیزوں کے اکتساب کی طرح جو اس کے عقلی وصف کا تقاضا کرتی ہیں۔

بھاگنا چاہیئے اور کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ مفسدہ ہے۔ عادت میں یہی قانون جاری ہے۔ اور اگر وہ عادات کے تقاضوں سے خارج ہو تو اس کے لئے دوسری[1] نسبت ہوگی۔ اور اس کی تقسیم اس تقسیم کے علاوہ ہوگی۔

اعمال عادیہ میں دنیوی مصلحت و مفسدہ کے پائے جانے کو اسی انداز سے دیکھا جائے گا۔

رہا دوسرا اندازِ فکر[2] کہ وہ کس حیثیت سے شرعی حکم سے متعلق ہے تو جب بادی النظر میں عادی حکم میں مفسدہ کے ساتھ ساتھ مصلحت غالب ہوگی تو یہی چیز شرعًا مطلوب ہے کہ بندے اسے کوشش سے حاصل کریں تاکہ مصلحت کا قانون درست اور مناسب طور پر جاری ہو اور اس کا حصول مقصود اصلی کے حصول کے لئے بہتر، مناسب اور مکمل ہو اور وہ دنیا میں عادات جاریہ کے تقاضوں کے مطابق ہو۔ اگر مصلحت کے حصول میں کوئی مفسدہ یا مشقت پیش آجائے تو اس فعل اور اس کی طلب قانونًا مطلوب نہیں ہوتی۔

مفسدہ کی بھی یہی صورت ہے۔ جب عادی لحاظ سے اس میں مصلحت پر مفسدہ کا پہلو غالب نظر آرہا ہو تو شرعًا اس کو اٹھا دینا ہی مقصود ہے۔ اسی لئے نہی آتی ہے کہ عادتًا ایسی چیزوں کو اٹھا دینا ہی بدرجہ اتم ممکن ہوجائے، جس حد تک کہ ہر عقل سلیم اس پر گواہی دیتی ہے پھر اگر کوئی مصلحت یا لذت اس مفسدہ کے پیچھے آئے تو وہ اس فعل سے نہی کا مقصود نہیں، بلکہ مقصود وہی کچھ ہے جو اس موقعہ پر غالب ہو اور جو کچھ اس کے ماسوا ہے وہ نہی کے تقاضا کے مطابق باطل ہوگا۔ جیسے کہ امر کی وجہ سے مفسدہ کا پہلو باطل ہوتا ہے۔

ان تصریحات کا ماحصل یہ ہے کہ شرعًا قابل اعتبار مصالح یا مفاسد خالص ہوتے ہیں[3] جن میں مفاسد کی کوئی آمیزش نہیں ہوتی نہ تھوڑی نہ بہت۔ اگر ان میں آمیزش کا وہم پیدا ہوجائے تو فی الحقیقت شرعی قانون ایسا نہیں ہوتا۔ کیونکہ مغلوب مصلحت[4] یا مغلوب[5] مفسدہ سے مراد صرف کسبی عادات میں

---

[1] جو بحث اس کے بعد کی فصل میں آرہی ہے وہ اس کے علاوہ ہے، کیونکہ وہ حکم کے تعلق کے اعتبار سے ہے نہ کہ پائے جانے کی حیثیت سے ہے۔

[2] اس نظریہ کی تخصیص دوسرے مسئلہ میں آرہی ہے۔

[3] کیونکہ اس میں صرف جہت غالبہ کے لحاظ سے دیکھا جائے گا اور اگر اس کا مقابل پایا جائے تو اس طرف التفات نہ ہوگی، اور وہ کالعدم سمجھا جائے گا۔ کیونکہ وہ ایسی کسبی عادت بنانے میں جاری نہیں ہے جسے شریعت نے مصلحت اور مفسدہ کے لئے میزان قرار دیا ہے۔

[4، 5] نسخہ مشامیہ دونوں مقامات پر اصل میں المغلوبۃ کی جگہ الغالبۃ کا لفظ ہے۔

زیادتی کی طرف نکلے بغیر اس کا جاری ہونا ہے جو مجملاً شارع کی اس کی طرف توجہ کا تقاضا کرتی ہے، اور یہ مقدار[1] وہی جس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ احکام کی مشروعیت میں شارع کا مقصود نہیں ہے۔

اس پر دو باتیں دلیل ہیں: ایک یہ کہ معلومہ[2] جہالت اگر شارع کا مقصود ہوتی۔ یعنی وہ شارع کے نزدیک معتبر ہوتی۔ تو اس کے فعل کا نہ علی الاطلاق حکم دیا جاتا اور نہ علی الاطلاق اس سے منع کیا جاتا بلکہ وہ مصلحت کے لحاظ سے مامور بہ اور مفسدہ کے لحاظ سے منہٰی عنہ ہوتا۔ جبکہ یہ یقینی طور پر معلوم ہے کہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔

اور امر و نہی کے اعلیٰ مراتب میں یہ چیز ظاہر ہو جاتی ہے جیسے ایمان کا واجب اور کفر کا حرام ہونا، نفوس کو زندہ رکھنے کا وجوب اور ان کے تلف کرنے کی ممانعت، اور اس سے ملتی جلتی چیزیں۔ تو ایمان جس سے تکلیف کے مراتب میں کوئی چیز بلند نہیں۔ اس لحاظ سے منہٰی عنہ ہوتا کہ علی الاطلاق نفس کو توڑتا اور اغراض کے حصول سے منقطع کر دیتا ہے اور مکلف تکلیف کے لیے غلبہ کے نیچے دب جاتا ہے کہ اس میں نفس کے لئے کچھ لذت نہیں ہوتی۔ اور کفر جو تکلیف کی قید سے نفس کی مطلقاً آزادی اور بلا خوف و خطر نفسانی خواہشات سے فائدہ اٹھانے کا تقاضا کرتا ہے، مامور بہ یا ماذون فیہ ہوتا اور لذت بخش اور دبا رکھنے والی قید سے نکالنے والے امور مجموعی طور پر مصلحت ہوتے حالانکہ یہ سب کچھ باطل محض ہے، بلکہ ایمان علی الاطلاق مطلوب اور کفر منہٰی عنہ ہے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ایمان کی طلب کی طرف بالنسبت مفسدہ کا رُخ اور ناشکری اور کفر سے نہی کی طرف بالنسبت مصلحت کا رُخ شرعاً غیر معتبر ہے اگرچہ عادتاً اور طبعاً اس کی اثر اندازی واضح ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر شرعاً ایسا اعتبار مقصود ہو تو یہ سب کچھ بندے کے لئے تکلیف مالا یطاق ہے، اور یہ چیز شرعاً باطل ہے رہا شرعاً تکلیف مالا یطاق کا باطل ہونا، تو یہ بات علم الاصول میں معلوم ہے اور ان کے لازم ہونے کی وضاحت یوں ہے کہ چونکہ مرجوحہ پہلو مثال کے طور پر راجح پہلو کی ضد ہے اور مثلاً راجح مصلحت کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے لیکن کسی وجہ سے اس میں مرجوح مفسدہ کے واقع کرنے سے روکا گیا ہے تو مصلحت والا کام کرنا اور ساتھ ہی مفسدہ والے کام سے رکنا ہی مطلوب ہے، اور جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے یہ دونوں پہلو ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے کیونکہ مصالح اور مفاسد

---

[1] اور وہ کسی معروف عادت سے زائد خارجی چیز ہے جسے شریعت نظر انداز کر رہی ہے۔)

[2] شاید یہ الجھۃ المعلومۃ کی جگہ الجھۃ المغلوبۃ ہے۔

خالص نہیں ہوتے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ فعل کے واقع کرنے اور نہ کرنے میں امر و نہی دونوں کا ایک ساتھ درود ہو۔ گویا اس کے لئے ایک ہی کام کے بارے میں یہ بھی کہا جائے کہ "کرو" اور یہ بھی کہ "نہ کرو" جبکہ اس کے وقوع میں پہلو ایک ہی ممکن ہے۔ اور یہ عین تکلیف مالا بطاق ہے۔

ایک شبہ یہ نہ کہا جائے کہ کبھی مصلحت کے کرنے کے حکم نہیں دیا گیا ہوتا بلکہ ماذون فیہ ہوتا ہے لہٰذا امر و نہی دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہوتے، نہ ہی ان کے جمع ہونے کا امتناع لازم آتا ہے۔

جواب شبہ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تمام مصالح میں نہیں پائی جاتی کیونکہ مصالح کے متعلق جس طرح یہ صحیح ہے کہ وہ ماذون فیہ ہوتے ہیں اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ وہ مامور بہ ہوتے ہیں۔ اور اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے تو اوذن ایک ساتھ امر و نہی کی ضد ہو گا۔ کیونکہ تخییر، عدم تخییر کے منافی ہوتی ہے۔ اور وہ دونوں ایک ہی فعل پر وارد ہو رہے ہیں۔ گویا یہ امر و نہی دونوں کے ایک ساتھ حکم کا درود ہے جسے مخاطب کسی طور پر بھی بجالانے کی استطاعت نہیں رکھتا[۱]۔ اور یہ وہی کچھ ہے جس کی وضاحت کا ہم نے ارادہ کیا ہے۔ کہ یہ دارِ مغصوبہ میں نماز کی طرح نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں اس دارِ مغصوبہ سے جدائی کا امکان ہے یعنی وہ دوسرے گھر میں نماز ادا کر سکتا ہے۔ اور یہ مثال ایسی نہیں۔

فلاسفہ اور معتزلہ کا ایک شبہ اگر یہ کہا جائے کہ یہ صورت[۲] تو اس طرف اشارہ کر رہی ہے جدھر فلاسفہ اور ان کے متبعین گئے ہیں کہ فعل کا مقصود شر نہیں بلکہ محض خیر ہے جب اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو اس حال میں پیدا کیا کہ اس کی خیر اس کے شر سے ملی ہوئی تھی تو جس وجہ سے خلقت کو پیدا کیا گیا وہ خیر ہی تھا، شر کے لئے کوئی چیز پیدا نہیں کی گئی اگرچہ واقعاتی دنیا میں وہ موجود ہو۔ وہ اس کی مثال اس طبیب سے دیتے ہیں جو مریض کو کڑوی، بدمزہ اور ناخوشگوار دوائی پلاتا ہے تو وہ اس دوائی کی کڑواہٹ اور ناخوشگواری کے لئے دوا نہیں پلاتا، بلکہ اس لئے پلاتا ہے کہ اس میں شفا اور راحت ہے۔ یہی صورت فصد اور پچھنے لگوانے کی تکلیف اور گوشت خوردہ عضو کو کاٹ دینے کی ہے۔ ان باتوں سے طبیب کا قصد مریض کے لئے راحت کا حصول اور دفع مضرت ہوتا ہے،

---

[۱] مؤلف نے اسے اس لئے مقید کیا تاکہ یہ اعتراض نہ ہو سکے کہ اسے واقع کرنا تخییر کی نفی نہیں کرتا جیسا کہ وہ طلب کی نفی نہیں کرتا۔ رہا اسے واقع نہ کرنے کا معاملہ تو یہی بات ہے جو طلب کے مقتضیٰ کی نفی کرتی ہے۔ گویا یہ ایک دوسرے کی نفی صرف اس قید کے اعتبار کے ساتھ حاصل ہوتی ہے۔

[۲] شاید یہ لفظ تقدیر کے بجائے تقریر ہے۔

اسی طرح ان کے نزدیک اسباب کے مسبّب بن کر جو مفاسد بھی وجود میں آتے ہیں ان سب کی یہی مثال ہے جو گزر چکی۔ اسی لحاظ سے آپ کہتے ہیں کہ: شارع نے مصلحت کے لئے اپنے تشریعی قصد کے ساتھ کسی مفسدہ کا کوئی قصد نہیں کیا حالانکہ وہ بھی مصلحت کے ساتھ لازم ہوتے ہیں۔ یہ بات معتزلہ کے مذاہب کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ جو کہتے ہیں کہ ایئوں اور مفاسد کا وقوع اصل مقصود نہیں ہے۔ ان کا وقوع تو محض ارادہ کے خلاف ہوتا ہے۔ اللہ تعالٰی ان لوگوں کے اس اتہام سے بہت بلند ہے۔

شبہ کا جواب فلاسفہ کی بحث تو صرف خلقی اور تکوینی قصد سے متعلق ہے جبکہ ہماری بحث صرف تشریعی قصد سے متعلق ہے اور ان دونوں کا فرق کتاب الاوامر والنواہی میں اپنے مقام پر واضح کیا جا چکا ہے۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ شریعت علی الاطلاق خلقت کی مصلحت کیلئے وضع کی گئی ہے۔ جس حد تک کہ اس کے مقام پر واضح کیا جا چکا ہے تو جو کچھ بھی مصلحت کے حصول اور مفسدہ کے دفعیہ کے لئے مشروع کیا گیا ہے، اس میں جو کچھ اس کے مخالف ہو وہ غیر مقصود ہے۔ اور اگر کوئی ایسی چیز واقعاتی طور پر موجود ہو تو وہ اللہ کے قدیم ارادہ اور قدرت کی بنا پر ہے۔ جس کے علم، قدرت اور ارادہ سے زمین و آسمان کی کوئی چیز بھی چھپی ہوئی نہیں ہے۔ اور تشریعی حکم دوسرا معاملہ ہے جس کی اپنی وضع کے لحاظ سے دوسری نظر و ترتیب ہے۔ اور امر و نہی وقوع کے ارادہ اور عدم وقوع کو مستلزم نہیں۔ یہ تو صرف معتزلہ کا قول ہے اور اس کا بطلان علم کلام میں مذکور ہے گویا تشریعی قصد اور چیز ہے اور خلقی قصد بالکل دوسری چیز ہے جن میں کوئی التزام نہیں۔

فصل

ہاں جب کوئی مصلحت یا مفسدہ عادی ہونے کے حکم سے خارج[1] ہو اس طرح کہ وہ ان دونوں سے ملا جلا ہونے کے بجائے، منفرد ہو تو وہ شارع کے اعتبار کا مقصود ہوگا۔ اور یہی بات محل نظر ہے۔ ضروری ہے کہ اللہ کی توفیق سے اسے مثالوں سے واضح کیا جائے پھر اس کے متعلق حکم کو خالص کر کے پیش کیا جائے۔

اس کی مثال چار آدمی کا مُردار کھانا، اور مجبور کی صورت میں ناپاک اور گندی چیزیں کھانا،

[1] یعنی جبکہ وہ ہر دو اطراف میں متردد ہو اور اس میں دلائل متعارض ہوں۔

قاتل کو قتل کرنا، کاٹنے والے کو کاٹنا اور وہ تمام سزائیں اور حدود میں جو روک تھام کے لئے ہیں۔ اور گوشت خوردہ ہاتھ کا کاٹنا، درد کرنے والی داڑھ کا نکالنا اور فصد اور لوگوں کے کاٹنے سے دکھ دینا وغیرہ ہیں جو علاج کے طور پر ہوتی ہیں اور اسی سے ملتے جلتے دوسرے ایسے امور جو مصلحت کے پہلو کے غالب ہونے کی وجہ سے منفرد ہو جائیں تو نہی ان سے اپنا رُخ پھیر لے گی مختصراً ہر معارضہ والی چیز میں کچھ دلائل ہیں :-

یہ دلائل یا تو دونوں طرف سے برابر ہوں گے یا ایک پہلو دوسرے پر راجح ہو گا۔

اگر دلائل دونوں طرف سے برابر ہوں تو مکلف کے لئے ایک کو چھوڑ کر دوسری کو اختیار کرنے کا کوئی حکم نہیں۔ اور غالباً شریعت میں ایسی کوئی صورت موجود نہیں۔ اور اگر ایسا فرض کر لیا جائے تو کسی ایک پہلو کو دوسرے پر خواہش نفس کی بنا پر ہی ترجیح دی جا سکتی ہے دلیل کی بنا پر نہیں۔ اور یہ بات شرعی احکام میں بالاتفاق باطل ہے۔ ایک یہ صورت ہے کہ شارع کا قصد ایک ساتھ دونوں اطراف سے متعلق ہو، آگے بڑھنے کی طرف بھی اور رُک جانے کی طرف بھی تو یہ بات بھی درست نہیں۔ کیونکہ یہ تکلیف مالایطاق ہے۔ جبکہ ہم ایک ہی فعل[1] میں دونوں پہلوؤں کا مساوی وارد ہونا فرض کر چکے ہیں۔ اور یہ ممکن نہیں کہ ایک ہی ساتھ کسی چیز کا حکم بھی دیا جائے اور اس سے منع بھی کیا جائے اور وہ دونوں مجموعی طور پر قصد پر علامات ہوں جس حد تک کہ انشاءاللہ تعالیٰ اس کے مقام پر آ رہا ہے یعنی اقتضاء کے بغیر نہ کوئی امر ہوتا ہے اور نہ نہی۔ اب اس کے علاوہ اور کوئی صورت باقی نہیں رہتی کہ وہ ایک پہلو کو چھوڑ کر دوسرے سے متعلق ہو۔ اور یہ چیز مکلف کے لئے متعین نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا[2] توقف کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔

اور اگر آپ ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دیں تو یہ کہنا ممکن ہو جاتا ہے کہ: شارع کا قصد دوسرے پہلو سے[3]

---

[1] شاید لفظ اَن زائد ہے اور یہ مؤلف کے اس قول وبالجملة کل ما تعارضت به الادلة سے فرض کیا گیا ہے۔

[2] یعنی یا تخییر۔ جیسا کہ علماء نے دلائل کے متعارض اور متساوی ہونے سے متعلق ذکر کیا ہے۔

[3] شاید متعلق کے بجائے غیر متعلق درست ہے۔ یعنی اس وقت شارع کا یہی مقصود ہے کہ طلب کے ساتھ ایک ہی پہلو کا قصد کیا جائے۔ تو جس نے درست اجتہاد کیا اس کے لئے دو اجر ہیں اور جس نے اسے غلط قرار دے کر خطا کی تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔ اور یہ قول خطا کرنے والے کے لئے ہے۔

وابستہ ہے کیونکہ اگر وہ دوسرے پہلو سے وابستہ ہوگی تو ترجیح صحیح نہ رہے گی۔ اور جب دونوں پہلو برابر ہوں تو حکم یہ ہے کہ توقف واجب ہوتا ہے اور ترجیح کے ہوتے ہوئے یہ بات درست نہیں اور یہ کہا جا سکتا ہے کہ مجتہد کے نزدیک ایک ساتھ دونوں پہلو معتبر ہیں جبکہ ان میں سے ہر ایک کو شارع کے قصد پر محمول کیا جائے اور ہم تو صرف اس چیز کے مکلف ہیں جو ہمیں محسوس[1] ہو کہ وہ شارع کا مقصود ہے، اس کے نہیں جو نفس الامر میں حقیقتاً شارع کا مقصود ہے۔ لہٰذا راجح پہلو۔ اگر کوئی قرار دیا ہی جائے۔ اس بات کا فیصلہ نہیں کر دیتا کہ دوسرا پہلو شارع کا مقصود نہیں ہو سکتا۔ الّا یہ کہ دونوں پہلوؤں میں برابری کی صورت میں اس امکان کو تکلیف سے ہٹا دیا جائے جبکہ وہ غور و فکر میں ہٹنے والا نہ ہو۔ یہیں سے شیوخ کی ایک جماعت کے نزدیک اختلاف کو ملحوظ رکھنے کا قاعدہ پیدا[2] ہوتا ہے، پہلا امکان تو راہ صواب اختیار کرنے والوں کے طریق پر جاری[3] ہے اور دوسرا خطا کرنے والوں کے طریق پر[4] جو بھی صورت ہو اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مرجوح پہلو کا اعتبار شرعاً مقصود نہیں ہے جبکہ اس[5] کے ساتھ راجح پہلو بھی شامل ہو۔ اگر ایسی صورت شارع کا مقصود ہوتی تو گویا ایک ہی فعل میں امر اور نہی دونوں اکٹھے ہو جاتے اور یہ تکلیف مالا یطاق بن جاتی۔ تمام اجتہادی مسائل میں ایسا ہی حکم ہوتا ہے۔ ہمارے لئے برابر ہے اگر ہم یوں کہہ دیں کہ ہر مجتہد یا تو صحیح فکر پہ پہنچتا ہے یا نہیں پہنچتا۔ اندریں صورت ایسے مرجوح پہلو جو عادات کے مطابق چل رہے ہیں، ان میں اور جو اس سے خارج ہیں، دونوں میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ پس قیاس پر قرار اور ان دونوں قسموں میں دلیل مطلق ہے۔ اور یہی بات

---

[1] گویا حکم شرعی۔ بالنسبت مجتہد کے لئے بھی اور اس کی تقلید کرنے والے کے لئے بھی۔ وہ ہوگا جو مجتہد کے دل میں کھٹکے۔ اور اس وقت ممکن ہے کہ ایک ہی واقعہ میں کئی شرعی حکم ہوں۔ اور یہ وہ درست رائے ہے جس کے متعلق علماء نے کہا ہے کہ ہر ایسی صورت جس میں نص نہ ہو، اللہ کے ہاں اس کے لئے کوئی معین حکم نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ مجتہد کے ظن کے تابع ہوتا ہے۔ اسی طور پر دوسرا امکان ہے جو قاعدہ مصوبہ پر مبنی ہے۔ اور اس سے پہلے والا امکان قاعدہ مخطئہ پر مبنی ہے۔ گویا شاید نسخہ میں تحریف ہوئی ہے۔ جس کا بعد میں ذکر آئے گا۔

[2] کیونکہ اگر یہ جائز نہ ہو کہ دوسری سمت ہی معتبر ہے تو جس شخص کے پاس ان دونوں سمتوں میں سے ایک سمت پر دلیل موجود ہے اس کے لئے ممکن نہیں رہتا کہ وہ دوسری سمت کا لحاظ رکھے اور اس پر حکم کی بنیاد رکھے۔

[3] سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ ان دونوں میں کیا کچھ قابلِ اعتراض بات ہے۔

[5] یعنی تکلیف میں کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے۔ اور بعد ازاں استدلال کا محور ہے۔

ہے جسے ہم واضح کرنا چاہتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ: کیا دوسرے قصد کے ساتھ مغلوب پہلو شارع کا قصد نہیں ہو سکتا؟ کیونکہ شارع کے مقاصد تو انہی دو قسموں میں بٹ جاتے ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوسرا قصد صرف اس صورت میں برقرار رہ سکتا ہے جبکہ پہلے قصد سے اس کا تناقض نہ ہو۔ اور اگر کچھ تناقض ہو تو وہ نہ پہلے قصد کے ساتھ شارع کا مقصود ہو سکتا ہے، نہ دوسرے قصد کے ساتھ۔ اور یہ مسئلہ اس کتاب میں اس کے مقام پہ ذکر کر دیا گیا ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

چھٹا مسئلہ

مصالح اور مفاسد کی دو قسمیں ہیں۔ دنیوی اور اخروی دنیوی پر بحث تو پہلے گزر چکی۔ اب بحث کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اخروی مصالح و مفاسد پر بات کی جائے۔ تو ان کی بھی دو ہی قسمیں ہیں۔

پہلی یہ ہے کہ وہ خالص ہو اور اس میں مصلحت و مفسدہ کا امتزاج نہ ہو۔ جیسا کہ اہل جنت کی نعمتیں اور دوزخ میں ہمیشہ رہنے والوں کا عذاب اللہ تعالیٰ ہمیں دوزخ سے محفوظ رکھے اور اپنی رحمت سے جنت میں داخل کرے۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ ملا ہوا (مخلوط) ہو۔ اور یہ چیز ایسے موحدین کے لئے جو آگ میں داخل ہوں گے بالنسبت ہی ہو سکتی ہے۔ وہ آگ میں اس حالت میں خاص مدت تک رہیں گے۔ پھر جب اللہ انہیں اپنی رحمت سے جنت میں داخل کرے گا تو پہلی قسم کی طرف لوٹ آئیں گے۔ اور یہ سب کچھ اسی حد تک ہوگا جیسا کہ شریعت میں آیا ہے۔ اخروی امور میں عقل کو کچھ دخل نہیں وہ تو صرف سننے سے ہی معلوم ہوتے ہیں۔

رہا قسم ثانی میں آمیزش کا معاملہ تو وہ ظاہر ہے۔ کیونکہ آگ ان موحدین کے سجدہ کے مقامات کو نہ پہنچے گی نہ ہی ایمان کے مقام کو لگے گی۔ اور یہ ظاہراً مصلحت ہے۔ علاوہ ازیں یہ آگ انہیں انکے اعمال کے مطابق پکڑے گی اور ان کے اعمال صرف برے ہی نہ ہوں گے۔ لہٰذا یہ آگ انہیں اس شخص کی طرح نہ پکڑے گی جس کے عمل میں خیر کا پہلو تھا ہی نہیں۔ اور یہ بات ایمان و اعمال سے پیدا ہونے والی مصلحت کے حصول کے لئے کافی ہے۔ پھر مؤمن کے دل سے راحت کی امید بھی، خواہ وہ کسی ہو، پیوستہ ہے جو اس عذاب کے باوجود اسے حاصل ہو گی اور اسے دوزخ کی بے چینی سے

داطمینان کا) سانس مہیا کرے گی۔ شریعت میں ایسے ہی دوسرے جزئی امور وارد ہیں۔ جو شخص انکا استقراء کرے گا۔ انہیں پالے گا۔

شریعت میں خالص پہلی حالت سے متعلق بہت سے دلائل ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں، جیسے ارشاد باری ہے:۔

لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ۔ (۴۳/۷۵) — ان سے عذاب ہلکا نہ کیا جائے گا اور وہ دوزخ میں ناامید ہو جائیں گے۔

نیز فرمایا:

فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مِّن نَّارٍ۔ (۲۲/۱۹) — جو لوگ کافر ہیں ان کے لئے آگ کے کپڑے بنائے جائیں گے۔

نیز فرمایا:

لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ (۲۰/۷۴) — (کافر دوزخ میں) نہ مرے گا نہ زندہ رہے گا۔

اور یہ حالت دوزخ کے عذاب سے بھی سخت ہو گی۔ یہ تمام آیات اللہ کی رحمت سے دوری پر دلالت کرتی ہیں۔

اور جنت کے بارے میں دوسری آیات واحادیث ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جنت میں نہ عذاب ہے، نہ مشقت اور نہ مفسدہ جیسے ارشاد باری ہے:۔

اِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنّٰتٍ وَّعُيُونٍ ۝ اُدْخُلُوهَا بِسَلٰمٍ اٰمِنِينَ ۝ اِلٰى قَوْلِهٖ — لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَّمَا هُمْ مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ۔ (۱۵/۴۸) — پرہیزگار باغات اور چشموں میں ہوں گے جس میں وہ سلامتی کے ساتھ داخل ہوں گے اور پُرامن ہوں گے۔تا۔ نہ تو انہیں تھکاوٹ ہوگی اور نہ ہی انہیں وہاں سے نکالا جائے گا۔

نیز فرمایا:

سَلٰمٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خٰلِدِينَ (۳۹/۷۳) — تم پر سلام ہو تم بہت اچھے رہے۔ اب اس میں ہمیشہ کے لئے داخل ہو جاؤ۔

اور ایسی اور بھی بہت سی آیات ہیں۔ جن سے یہ بات معلوم ہوتی ہے۔ اور ہمارے پروردگار

نے جنت کے بارے میں یہ وضاحت فرمائی کہ اَنْتِ رَحْمَتِیْ ۔ (تو میری رحمت ہے)[1] اور آگ کے متعلق یہ کہ اَنْتِ عَذَابِیْ ۔ (تو میرا عذاب ہے)[2] گویا ازراہ مبالغہ جنت کا نام رحمت رکھا اور دوزخ کا عذاب ۔

ایک شبہ اگر کہا جائے: یہ کیسے درست رہ سکتا ہے جبکہ یہ بات ثابت ہے کہ دوزخ کے درجے ہیں جن میں سے ایک درجہ دوسرے سے سخت تر ہے ۔ جیسا کہ جنت کے متعلق بھی آیا ہے کہ اس میں ایک دوسرے کے اوپر درجات ہیں ۔ اور بعض دوزخیوں کے متعلق وارد ہے کہ وہ دوزخ کے اوپر کے حصہ میں ہوں گے حالانکہ وہ اس میں ہمیشہ رہنے والے ہوں گے ۔ اور جنت کے بارے میں بھی آیا ہے کہ بعض لوگوں پر اس کی بعض نعمتیں حرام کر دی جائیں گی ۔ جیسے کوئی شخص ہمیشہ شراب پیتا رہا اور توبہ کئے بغیر مر گیا ۔ تو جب دوزخ کے درجات (اللہ ہمیں ان سے پناہ میں رکھے) ایک دوسرے سے سخت ہیں تو ہر درجہ سخت کے مقابلہ میں ہلکا بھی ہو گا ۔ اور یہ تخفیف ایسی رحمت کی صفت کی مقتضی ہے جس سے مصلحت حاصل ہوتی ہے خواہ وہ کیسی ہو ۔ علاوہ ازیں عذاب کی جو مقدار اسے پہنچے گی وہ بالنسبت اپنے سے اوپر والے درجہ سے کم ہی ہو سکتی ہے جیسے کہ وہ اپنے سے نچلے درجہ سے سخت تر ہو گی ۔ تو خواہ کسی نسبت سے بھی ہو تخفیف کا تصور موجود ہے جو عذاب کے مفسدہ کے ضمن میں ایک مصلحت ہے ۔ اسی طرح دوسری طرف جنت کے بھی درجات ہیں اور جزا عمل کے مطابق ہو گی تو جب کثرت مخالفت کی وجہ سے اطاعت کا عمل ہی تھوڑا ہو گا تو جزاء بھی اسی نسبت سے ہو گی ۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ اس کا رتبہ جو آخر میں جنت میں داخل ہو گا اس شخص کے رتبہ کی طرح نہیں ہو سکتا جس نے ہرگز اللہ کی نافرمانی کی ہو اور ساری عمر فرمانبرداری میں گزاری ہو ۔ اور یہ صرف اس کے پہلے سلبی عمل کی وجہ سے ہو گا ۔ گویا اسے آخرت میں طاعت کی جزا کے طور پر جو نعمتیں ملیں گی انہیں اس کی کثرت مخالفت مکدر کر دے گی ۔ اور مفسدہ کی آمیزش کا یہی معنی ہے ۔ پھر جب معاملہ ایسا

---

[1] بخاری نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جنت اور دوزخ نے آپس میں جھگڑا کیا ۔ دوزخ نے کہا: مجھے متکبر اور جبار لوگوں کی وجہ سے ترجیح دی گئی ہے اور جنت نے کہا: مجھ میں ضعیف اور ناتواں ہی داخل ہوں گے ۔ اللہ عزوجل نے جنت سے فرمایا: تو میری رحمت ہے میں تیرے ذریعہ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہوں گا ۔ رحم کروں گا ۔ اور دوزخ سے فرمایا: تو میرا عذاب ہے، میں تیرے ذریعہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہوں گا ۔ عذاب دوں گا ..... الخ حدیث

ہی ہے تو پھر یہ دونوں قسمیں بیک وقت ایک ہی قسم بن جاتی ہیں۔[1]

جواب شبہ اس کا جواب یہ ہے کہ نقلی طور پر یہ بات ہرگز درست نہیں کہ جنت کی نعمتوں میں عذاب کی آمیزش ہوگی۔ اور نہ ہی ان میں کسی بھی وجہ سے کوئی مفسدہ ہوگا۔ نقل شریعت کا یہی مقتضیٰ ہے۔ ہاں عقل ان کا تصور بھی نہیں کرسکتی کیونکہ آخرت کے احوال عقلوں کے مقتضیٰ پر نہیں چلتے۔ جیساکہ دوزخ کے بارے میں یہ کہنا بھی درست نہ ہوگا۔ کہ اس میں ہمیشہ رہنے والوں کے لئے مصلحت ہوگی خواہ وہ کسی بھی مصلحت کی مقتضیٰ ہو۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

لَا يُفَتَّرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيْهِ مُبْلِسُوْنَ۔ (۴۳/۷۵) ان سے عذاب کم نہیں کیا جائے گا اور وہ دوزخ میں ناامید ہوں گے۔

تو یہ حالت ایسی نہیں جس سے انہیں کچھ راحت ملے خواہ وہ تھوڑی سی ہی ہو۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ وہ دارِ عذاب ہے؟ (اللہ ہمیں اس سے پناہ میں رکھے) ۔ اور جو شراب خور کی محرومی کے متعلق آیا ہے تو یہ مراتب کے معنی کی طرف لوٹے گا۔ جو شخص محروم ہوگا وہ اس نعمت سے محرومی کی وجہ سے کچھ دکھ محسوس نہ کرے گا۔ جیسے کہ کسی کو بھی بچے کی خواہش نہ ہونے کا کچھ دکھ نہ ہوگا۔ رہا دوزخ کے اوپر کے حصہ کی طرف نکالے ہوئے کا مسئلہ تو وہ ایک امر خاص ہے جیسے حضرت خزیمہؓ کی شہادت[2] یا حضرت ابو بردہؓ کا بکری کے بچہ کی قربانی[3] کا معاملہ۔ ایسی چیزیں یقینی استقرائی اصول کو توڑ نہیں سکتیں۔

البتہ اس پہلو سے جنت و دوزخ کے درجات میں غور کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ اسی پہلو پر فقہی فوائد مبنی ہوتے ہیں کسی دوسرے پہلو سے نہیں۔

اور وہ یہ ہے کہ یہ مراتب۔ اگر ان میں تفاوت ہو۔ اپنے تفاوت کی وجہ سے نقیض یا ضد کو مستلزم نہیں۔ اس کا معنی یہ ہے کہ جب آپ کہتے ہیں کہ "فلاں شخص عالم ہے"۔ تو گویا آپ نے

---

[1] اس میں آمیزش کے بغیر چارہ نہیں۔ جیساکہ دنیا کی حالت ہے۔

[2] یعنی جب انہوں نے اس بیع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے شہادت دی جس کا اعرابی نے انکار کردیا تھا۔ تو آپ نے حضرت خزیمہؓ کی شہادت کو دو شہادتوں کے برابر قرار دیا جیساکہ ابو داؤد اور نسائی میں ہے۔

[3] یعنی اس بکری کے بچہ کی قربانی کے سلسلہ میں جو عمر کا پورا نہ تھا۔ اور آپؐ نے صراحت فرمادی کہ یہ بات کسی دوسرے کے لئے جائز نہیں۔ جیساکہ بخاری کی حدیث میں ہے۔

اس کا وصف بیان کیا اور اس عموم سے بیان کیا کہ اس عالم کی اس صفت کے کمال میں کوئی چیز شک پیدا کرنے والی نہیں۔ پھر جب آپ یہ کہیں کہ: فلاں شخص علم میں بلند ہے؛ تو یہ کلام اس بات کا مقتضی ہے کہ کوئی دوسرا بھی علم میں اس کا شریک ہے مگر پہلے کا رتبہ بلند ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ دوسرا کسی بھی وجہ سے جہل کی صفت سے متصف ہے۔ اسی طرح جب آپ کہتے ہیں کہ "جنت میں انبیاء کا مرتبہ علماء سے بلند ہوگا" تو یہ بات اس کی مقتضی نہیں کہ علماء کی نعمتیں ناقص اور مرتبہ میں گھٹیا ہوں گی اس لحاظ سے کہ اس کی ضد نے مداخلت کی ہے۔ بلکہ علماء کو جو نعمتوں دی جائیں گی ان میں کچھ نقص نہ ہوگا اور انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو جو نعمتیں ملیں گی ان میں بھی کچھ نقص نہ ہوگا۔ یہی معاملہ منافقین کے عذاب کی طرف بالنسبت ہے کسی کے بھی عذاب میں راحت دخل انداز نہ ہوگی بلکہ بعض لوگوں کو دوسروں سے بڑھ کر عذاب ہوگا۔

اسی لئے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انصار کے بہتر گھرانوں کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے بہتری میں ترتیب کو ملحوظ رکھ کر جواب دیا اور فرمایا: [1]

خَيْرُ دُوْرِ الْاَنْصَارِ بَنُو النَّجَّارِ، ثُمَّ بَنُوْ عَبْدِ الْاَشْهَلِ، ثُمَّ بَنُو الْحٰرِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ، ثُمَّ بَنُوْ سَاعِدَةَ۔ ثُمَّ قَالَ ـ وَفِيْ كُلِّ دُوْرِ الْاَنْصَارِ خَيْرٌ	انصار میں بہتر گھرانہ بنو نجار کا ہے۔ پھر بنو عبدالاشہل کا پھر بنو حرث بن خزرج کا، پھر بنو ساعدہ کا پھر فرمایا۔ انصار کے سب گھرانوں میں بھلائی ہے۔

آپؐ نے ضد کے وہم کو ختم کرنے کے لئے ایسا جواب دیا کہ یہ فضیلت اسی ترتیب پر استعمال ہو سکتی تھی جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

بَلْ تُؤْثِرُوْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَاo وَالْاٰخِرَةُ خَيْرٌ وَّاَبْقٰىo (۸۷/۱۷)	بلکہ تم تو دنیا کی زندگی کو ترجیح دیتے ہو حالانکہ آخرت بہتر اور باقی رہنے والی ہے۔

اور ایسے ہی دوسری مثالیں ہیں۔ گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انصار کے بعض گھرانوں کی فضیلت بیان کرنا باقی دوسروں کی تنقیص نہ تھی۔ اگر آپ کا ایسا ہی قصد ہوتا تو مدح کے بجائے مذمت کا پہلو نمایاں ہوتا۔ اس حدیث نے اس بیان کردہ معنی کو واضح کر دیا کیونکہ اس کے آخر میں یوں ہے:

---

[1] اسے مسلم نے روایت کیا اور بخاری نے بھی بعض الفاظ میں تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ روایت کیا۔

فلحقنا سعد بن عبادہ فقال: اَلَمْ تَرَ اَنَّ نَبِیَّ اللّٰہِ خَیَّرَ الْاَنْصَارَ فَجَعَلَنَا اٰخِرًا؟ فَقَالَ اَوَلَیْسَ بِحَسْبِکُمْ اَنْ تَکُوْنُوْا مِنَ الْاَخْیَارِ۔

سعد بن عبادہ ہم سے ملے تو کہنے لگے، کیا آپ دیکھتے نہیں اللہ کے نبی نے انصار کی بھلائی بیان کی تو ہمیں سب سے آخر میں ذکر کیا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سنا تو فرمایا کیا تمہیں یہ کافی نہیں کہ تم بہتر لوگوں میں شمار ہوئے:

لیکن ترتیب میں تقویم تو امتیاز کو اٹھانے کی مقتضی ہوتی ہے۔ وہ پچھلے کے بالضد موصوف ہونے کا تقاضا نہیں کرتی، نہ تھوڑا اور نہ بہت۔

ایسے ہی تفضیل کا حکم اشخاص، انواع اور صفات میں چلتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ۔ (۲/۲۵۳)

ان رسولوں میں سے ہم نے کسی ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے۔

نیز فرمایا:۔

وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّيْنَ عَلٰى بَعْضٍ (۱۷/۵۵) اور ہم نے بعض نبیوں کو بعض پر فضیلت دی۔

اور حدیث میں ہے۔

اَلْمُؤْمِنُ الْقَوِیُّ خَیْرٌ وَاَحَبُّ اِلَی اللّٰہِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِیْفِ وَفِیْ کُلٍّ خَیْرٌ[1]

طاقتور مومن اللہ کے ہاں کمزور مومن سے بہتر اور پسندیدہ ہوتا ہے اور ہر ایک میں خیر ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ ایک ہی نوع کے اشخاص کی ترتیب بالنسبت اس کی حقیقت کی طرف ممکن نہیں۔ اور جو ممکن ہے وہ یہ ہے کہ اس نوع کی حقیقت سے ماورا بعض اشخاص کو خواص اور اوصاف کے لحاظ سے بانسبت ممتاز کیا جائے۔ یہی اس کے بہترین معانی ہیں۔ جس شخص پر یہ بات ثابت ہو

---

[1] مثلاً تمام انبیاء حقیقت نبوت میں برابر ہیں۔ اس میں کسی کو ایک دوسرے پر کوئی فضیلت نہیں۔ یہ برتری صرف امتیازات متبعین اور ہدایت پانے والوں کی کثرت اور اس راستہ میں مصائب پر صبر میں تفوق وغیرہ میں ہوتی ہے حتیٰ کہ بعض انبیاء اولوالعزم شمار کیا گیا ہے۔ اسی طرح ایمان کی زیادتی یا کمی بھی فی نفس الحقیقت نہیں ہوتی۔ وہ تو صرف امتیازات اور نتائج میں ہوتی ہے۔

جائے۔ اس کے لئے شریعت کے سمجھنے میں مشکلات اور پیچیدگیاں دور ہو جاتی ہیں۔ جیسے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے درمیان فضیلت[1]، ایمان کی کمی بیشی اور اس کے علاوہ دوسرے فقہی فروعات اور مشروع ہونے کے معانی جن کے لئے اکثر لوگوں کے قدم جہالت کے سبب سے پھسل جاتے ہیں۔ باللہ التوفیق۔

ساتواں مسئلہ

جب[1] یہ بات ثابت ہو گئی کہ شارع علیہ السلام نے تشریع کے ساتھ دنیوی اور اخروی مصالح کے قیام کا قصد کیا ہے اور یہ اس طریق پر ہے کہ اس سے نہ تو کسی کلی کا نظام خراب ہو اور نہ کسی جزئی کا اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ جزئی یا کلی ضروریات کی قبیل سے ہے یا حاجیات یا تحسینیات کی قبیل سے۔ کیونکہ اگر شرعی احکام اس طرح بنائے جاتے کہ اس کے نظام میں یا ان احکام میں خرابی پیدا ہو جانا ممکن ہوتا تو ایسی تشریع بنائی ہی نہ جاتی اور اس کے مفاسد کے ہونے سے اس کے مصالح کا ہونا بہتر نہ ہوتا۔ لیکن شارع نے ان سے یہ قصد کیا ہے کہ وہ علی الاطلاق مصالح ہوں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ان کی وضع اس طور پر ہو۔ کہ وہ تکلیف و مکلفین کی تمام انواع اور تمام حالات میں ابدی ہوں، کلی ہوں اور عام ہوں۔ اور ہم نے اس معاملہ کو ایسا ہی پایا ہے۔ والحمد للہ۔

نیز عنقریب یہ بیان آرہا ہے کہ تینوں امور شریعت میں ایک ہی کلیہ ہیں۔ اجمالی طور پر ان میں کوئی اختصاص نہیں اور اگر انہیں جزئیات کے مقام پر رکھا جائے تو بھی ایک لحاظ سے وہ کلی ہیں اور اگر کسی کو خاص کیا جائے تو بھی کلی کے لحاظ سے ہی ہوگا۔ گویا کہ وہ کلیہ ہی تھیں جن کے تحت جزئیات کو داخل کرنا چاہیئے۔ گویا کلی اس میں کلی کی توجہ جزئیات کے مقام پر ہوگی اور جزئیات کے لئے کلی کا نچلے مقام پر آنا اس کے کلی ہونے کو شکستہ نہیں کرتا جب یہ معنی ثابت ہو گئے تو یہ تشریعی نظام کے کمال پر دلالت کرتے ہیں۔ اور اس میں نظام کا کمال یہ ہے کہ موضوعہ احکام کو شکستہ کرنے سے انکار کر دیتا ہے۔ اور وہ موضوعہ احکام مصالح ہیں۔

---

[1] یعنی جو کچھ بھی کتاب المقاصد کے ابتداء میں گزر چکا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شارع .... الخ تو (اِذَنْ) (اِذًا) تنوین والا ہوگا اور یہاں یہ صراحت زیادہ کی ہے کہ وہ ابدی، کلی اور عام ہو جو اس کے نظام کو خراب نہ کرے۔

آٹھواں مسئلہ

شرعاً حاصل کردہ مصالح اور دفع کردہ مفاسد کا صرف اس حیثیت سے اعتبار کیا جائے گا کہ دنیوی زندگی کو اخروی[1] زندگی کے لئے قائم کیا جائے۔ عادی مصالح کے حصول یا عادی مفاسد کو دور کرنے میں نفسانی خواہشات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اس پہ دلیل درج ذیل امور میں۔

پہلی بات جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب آرہا ہے یہ ہے کہ شریعت صرف اس لئے آئی ہے کہ وہ مکلفین کو ان کی خواہشات کے چکروں سے نکالے تاآنکہ وہ اللہ کے بندے ہو جائیں[2] جب یہ معنی ثابت ہو گئے تو اس کے ساتھ یہ بات کیسے اکٹھی ہو سکتی ہے کہ شریعت کی وضع نفوس کی خواہشات کے مطابق ہو اور جلد ملنے والے منافع کی طلب کیونکر ہو سکتی ہے جبکہ ہمارے پروردگار سبحانہ[3] کا ارشاد ہے کہ

---

[1] لازم ہے کہ پانچویں مسئلہ کو اس سے مقید کر دیا جائے: تاکہ پہلی نظر میں ظاہر کلام سے منافات نہ رہے اور دوسری نظر سے بھی جس پر بنا رکھی جاتی ہے کیونکہ مؤلف نے پہلی کے متعلق کہا، واعنی المصالح مایرجع الی قیام حیاۃ الانسان فی نفسہ (میری مراد ان مصالح سے ہے جو فی نفسہ انسان کی زندگی کے قیام کی طرف لوٹتے ہیں) اور بعد میں کہا: دنیوی مفاسد محض مفاسد نہیں ہوتے کیونکہ عادت جاریہ کے مطابق کوئی مفسدہ ایسا نہیں جس کے ساتھ ساتھ یا آغاز میں یا بعد میں نرمی اور لذت حاصل نہ ہو" پھر کہا: مصالح و مفاسد میں سے جو چیز غالب ہو، اسی کے مطابق سمجھے جاتے ہیں" پھر نظر ثانی میں کہا: "مصلحت جب عادت اپنانے کے حکم میں غالب ہو تو وہی شرعاً مقصود ہے اور اسی کے حصول کے لئے طلب واقع ہوتی ہے" گویا مؤلف نے قیام حیات اور ان خواہشات کے حصول کے اعتبار سے مصلحت و مفسدہ میں سے غالب چیز کے مطابق بنا کیا، جو انسان کے شہوانی اوصاف کا تقاضا کرتی ہیں۔ تو جو کچھ اس پر مبنی تھا اسے مؤلف نے قابل طلب مصلحت یا قابلِ دفعیہ مفسدہ قرار دیا۔ اسی مقام پر وہ کہتا ہے کہ محض کسی شخص کی نظر میں مصلحت ہونے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ معتبر چیز وہ ہوگی جس سے آخرت کے لئے دنیوی زندگی قائم ہو۔ اور یہ چیز طبعاً نہیں ہوتی الا یہ کہ وہ شرعی رسم کے تابع ہو۔ جس سے مصلحت کو اس حیثیت سے معلوم کیا جا سکتا ہے کہ وہ اس کے اور اس چیز کے جو وجود کے طریق پر جاری کی جائے کے درمیان موافقت کرنے والی ہو۔

[2] یعنی اختیار سے، جیسا کہ وہ اضطراراً اللہ تعالیٰ کے بندے ہیں۔

[3] اس آیت کے معانی کے لئے روح المعانی کی طرف رجوع فرمایئے۔ اس میں آپ اس استدلال کی پوری پوری مناسبت پائیں گے جس کا مؤلف ارادہ رکھتا ہے۔

وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ وَمَنْ فِيْهِنَّ لہ (۲۳/۷۱)

اگر حق ان کی خواہشات کی پیروی کرے تو آسمانوں اور زمین اور جو کوئی ان میں ہے سب میں فساد پیدا ہو جائے۔

دوسری بات جس کا مفہوم پہلے گزر چکا ہے یہ ہے کہ مکلف کے حاصل شدہ منافع عادتاً مضرتوں سے مخلوط ہوتے ہیں۔ جیساکہ مضرتیں بھی بعض منافعوں سے گھری ہوتی ہیں۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ نفوس محترم اور محفوظ ہیں اور ان کی زندگی مطلوب ہے۔ تو اس حیثیت سے جب امر ان نفوس کی زندگی اور ان کے مال کے ضائع ہونے کے درمیان گردش کرتا ہے تو نفوس کی زندگی ہی اولیٰ ہوتی ہے۔ پھر اگر نفوس کی زندگی دین کی موت کے مقابلہ پر آ جائے تو دین کی زندگی اولیٰ ہو گی خواہ اس سے نفوس کی موت واقع ہو جیساکہ کفار سے جہاد اور قتل وغیرہ کے متعلق آیا ہے۔ تو جیسے مثال کے طور پر جنگوں میں بہت سے نفوس کی موت کا ایک نفس کی زندگی سے معارضہ ہو تو زیادہ نفوس کی زندگی ہے اور اس کی منفعت ظاہر ہے۔ حالانکہ ان کو ابتداءً حاصل کرتے ہیں اور حالیہ طور پر استعمال کرنے اور آخر میں اس کے لوازم و توابع کی شکل میں بہت سی مشقتیں اور آلام ہوتے ہیں۔

بایںہمہ نفوس کو زندہ رکھنا ہی ایک امر عظیم ہے اور وہ ایسی مصلحت ہے جو دین و دنیا کے امور میں ستون ہے۔ نفوس کی خواہشات کی حیثیت سے نہیں، حتی کہ تمام عقلاء اس نوع پر مکمل اتفاق رکھتے ہیں۔ اگرچہ وہ ان تفاصیل کو نہ جانیں جو شرع سے پہلے تھیں اور شرع انہیں ساتھ لائی۔ علماء نے بہر حال دنیا اور آخرت کی خاطر دنیوی زندگانی کے قیام کے اعتبار پر اتفاق کیا ہے۔ اسی وجہ سے

لہ بقیہ آیت میں بھی دلیل ہے۔ کیونکہ اس میں ان کی برائی بیان ہوئی ہے کہ انہوں نے اس آیت میں مذکورہ ذکر و شرف سے اعراض کرتے ہوئے اپنی باطل خواہشات کی پیروی کی۔

لہ مجرد یہ بات مفید نہیں جبکہ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ جس چیز میں منفعت کا پہلو غالب ہو وہ مصلحت ہے اور جس میں نقصان کا پہلو غالب ہو وہ مفسدہ ہے۔ اب اس کے بعد مصنف کا یہ قول و مع ذلك فالمعتبر انما هو الاعظم وهو جهة مصلحة الخ (معتبر تو صرف امر عظیم ہے جو مصلحت کا پہلو ہے) دوسرا خاص دعویٰ ہے جس پر پہلی عام اصل دلالت نہیں کرتی۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ اس بحث کی صحت کے لئے اس سے متعلق سابقہ قید لازم ہے۔ پھر جب استدلال کا محور یہ ہو کہ عقلاء نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ معتبر چیز امر اعظم ہے اور وہ مصلحت کا وہ پہلو ہے جو نفسانی خواہشات سے قطع نظر دین و دنیا کا ستون ہے۔ یہ درست ہے کہ یہ دلیل بن سکتی ہے لیکن اس کے لئے اس کے پہلے گزرے ہوئے مقدمات کے واسطہ کی ضرورت نہیں۔

انہوں نے ہر قسم کی خواہشات کے اتباع سے منع کیا ہے۔ جبکہ شرع کی عدم موجودگی میں ان کا طریق ایسا نہ تھا۔ تو جب شرع آئی، اس نے ہر چیز کی وضاحت کر دی اور طوعاً یا کرہاً مکلّفین نے اس بوجھ کو اٹھالیا تاکہ وہ اپنی دنیا اور آخرت کے کام کو استوار رکھ سکیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ فائدہ دینے یا نقصان پہنچانے والی چیزیں بالعموم اضافی ہوتی ہیں حقیقی نہیں ہوتیں۔ اضافی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایسا فائدہ یا نقصان کسی حال میں ہوتا ہے کسی میں نہیں ہوتا، کسی ایک شخص کو ہوتا ہے تو دوسرے کو نہیں ہوتا اور کسی وقت ہوتا ہے کسی وقت نہیں ہوتا مثال کے طور پر انسان کے لئے کھانے پینے کا فائدہ بالکل ظاہر ہے لیکن اس وقت جبکہ کھانے کا داعیہ (یعنی بھوک) موجود ہو۔ اور کھانے کی چیز لذیذ اور پاکیزہ ہو۔ بدنما اور کڑوی نہ ہو نہ ہی اس سے جلد یا بدیر کچھ نقصان پیدا ہوتا ہو۔ اور اس کے حصول میں کمی، فوری یا آئندہ کے نقصان کا خطرہ نہ ہو۔ اور اس کے سبب سے کسی دوسرے کو بھی کوئی فوری یا بدیر نقصان نہ پہنچے۔ اور یہ تمام باتیں کم ہی اکٹھی ہو سکتی ہیں۔ گویا بہت سے ایسے منافع ہیں جو کسی قوم پر ضرر بن جاتے ہیں۔ منافع نہیں رہتے۔ یا کسی ایک وقت یا حال میں تو ضرر ہوتے ہیں دوسرے وقت میں نہیں ہوتے۔ مصالح اور مفاسد کے مشروع یا ممنوع ہونے سے پوری طرح واضح ہو جاتا ہے کہ یہ سب کچھ اس زندگی کے قیام کے لئے ہے نہ کہ نفسانی خواہشات کے حصول کے لئے [1] اور اگر یہ اس کام کے لئے بنائے گئے ہوتے تو خواہشات کی اتباع کے ساتھ بھی کچھ ضرر واقع نہ ہوتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مصالح و مفاسد خواہشات کے تابع نہیں ہیں۔

چوتھی بات یہ ہے کہ ایک ہی کام میں (لوگوں کی) اغراض مختلف ہوتی ہیں۔ وہ اس طرح کہ جب ایک کی غرض پوری ہو رہی ہو تو وہ نفع اٹھا لیتا ہے اور دوسرا اپنی غرض کے مخالف ہونے کی وجہ سے نقصان اٹھاتا ہے۔ اکثر امور میں ایسا اختلاف ہونا اس بات سے مانع ہے کہ وضع شریعت اغراض کے موافق ہو۔ شرعی احکام تو مطلقاً مصالح کے موافق وضع ہوئے ہیں، اغراض خواہ ان کے موافق

---

[1] یہ بات ہمارے اس قول کی تائید کرتی ہے کہ یہاں کے بیان میں اور اس سے پہلے پانچویں مسئلہ میں منافات کا شبہ موجود ہے جیسا کہ یہاں مؤلف کہہ رہے ہیں داعتی بالمصلحة۔ الی ان قال۔ وَ نَیلُهُ ماتقتضیه اوصاف الشهوانیة (مصلحت سے میری مراد یہ ہے یہاں تک کہ کہا۔ اس کے اوصاف شہوانیہ کے تقاضے کے مطابق اس کا حصول) پھر اس پر یہ بنا رکھی کہ جس میں منفعت غالب ہو وہ مصلحت ہے اسی لئے طلب واقع ہوتی ہے۔

ہوں یا مخالف۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس پر چند قاعدے مبنی ہیں:

ان میں سے ایک یہ ہے۔کہ یہ بات ہمیشہ نہیں کہی جا سکتی کہ منافع کی اصل اذن اور نقصان دہ چیزوں کی اصل منع ہے، جیسا کہ اسے فخرالدین رازی نے ثابت کیا ہے[1] کیونکہ دکسی چیز میں بھی، حقیقی فائدہ یا حقیقی نقصان نہیں پایا جا سکتا۔ وہ تو عموماً اضافی ہی ہوتے ہیں۔

مصالح و مفاسد جب شارع کے حکم کی طرف راجع ہیں۔ اور ہم شارع کے حکم سے یہ جانتے ہیں کہ وہ احوال و اشخاص اور اوقات[2] کے موافق متوجہ ہوتا ہے، حتیٰ کہ کوئی معین فائدہ کی بات کسی وقت یا کسی حالت میں یا کسی شخص کے لئے ماذون فیہ ہوتی ہے لیکن دوسرے کے لئے یا دوسرے وقت یا حال میں اس کی اجازت نہیں ہوتی لہٰذا اس عبارت کو علی الاطلاق کیسے لاگو کیا جا سکتا ہے کہ منافع کی اصل اذن ہے اور مضار کی منع؟

علاوہ ازیں جب منافع مضرت سے خالی نہیں ہوتے اور نقصان دہ چیزیں فائدے سے خالی نہیں ہوتیں۔ تو اذن اور نہی کو ایک ہی چیز پر کیسے اکٹھا کیا سکتا ہے؟ یا یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ، مثلاً شراب میں اصل اذن ہے کیونکہ وہ اٹھان اور شجاعت پیدا کرنے اور تفکرات کو دور کرنے کے لحاظ سے نفع آور چیز ہے، نیز اس کی اصل منع بھی ہے کیونکہ وہ عقل کو سلب کرنے، اللہ کے ذکر اور نماز سے روکنے

---

[1] اگر رازی کے کلام کو اطلاق پر محمول کیا جائے تو اس میں کوئی مانع نہیں کہ مقاصد شرع کے استقراء سے کسی چیز کی منفعت یا مضرت ثابت ہو جائے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو مؤلف نے کہا ہے کہ منفعت کی اصل اس میں اذن ہے اور مضرت کی اصل منع ہے۔ اس کی مراد یہ نہیں کہ ایسی اصل جس میں منفعت و مضرت میں سے کوئی چیز علی الاطلاق ہو، خواہ وہ کسی وجہ سے ہو تو اس کے لئے اس کا حکم معتبر ہوگا۔ یہی بات ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے کہ اس سے مثال کے طور پر امام رازی کا کلام سمجھنا درست ہو جاتا ہے۔ حالانکہ یہ بات بعینہٖ وہی ہے جسے مؤلف نے پانچویں مسئلہ میں نظر ثانی میں پیش کیا ہے۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ پانچویں مسئلہ کے اطلاق کے لئے آٹھویں مسئلہ کا مقید ہونا لازم ہے۔

[2] لیکن عام کلی کے طور پر جیسا کہ اس کی طرف پہلے اشارہ گزر چکا ہے۔

کے لحاظ سے نقصان دہ چیز ہے؟ جبکہ یہ دونوں قسم کی خصوصیات جدا نہیں ہوسکتیں۔ یا یہ کہا جائے کہ دوائی پینے کی اصل منع ہے کیونکہ اس کا پینا تکلیف دہ ہے اور اس کی وجہ اس کی کراہت، قباحت اور کڑواہٹ ہے۔ نیز اس کے نافع ہونے کے لحاظ سے اس کی اصل اذن بھی ہے؟ چونکہ یہ دونوں باتیں جدا نہیں ہوسکتیں لہٰذا اس کی اصل میں ایک ساتھ اذن بھی ہے اور عدم اذن بھی اور یہ بات محال ہے۔

ایک شبہ اگر یہ کہا جائے کہ تعارض کے وقت راجح کا اعتبار ہوگا اور حکم اسی کی طرف منسوب ہوگا اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے اس میں مُغْفَل (بے ہوش، مجنون یا سویا ہوا شخص) کا حکم لاگو ہوگا۔

جواب شبہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو پہلے بیان کردہ مسئلہ[1] کو ہی مضبوط بناتی ہے، کیونکہ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ منافع کی اصل مطلقاً اباحت نہیں ہے، نہ ہی نقصان دہ چیزوں کی اصل مطلقاً منع ہے۔ بلکہ اس صورت میں حکم اسی طرف راجع ہوگا جو پہلے بیان ہو چکا جو یہ ہے کہ جس سے دنیا کو آخرت کے لئے قائم رکھا جاسکے خواہ اس راستہ میں کوئی تکلیف متوقع ہو یا کوئی فائدہ ختم ہو رہا ہو۔

دوسرا ایک یہ ہے کہ مصالح اور مفاسد کے بارے میں قرافی نے ایک اشکال وارد کیا اور اس کا جواب نہیں دیا۔ اور اس کے نزدیک اس کا جواب مصالح و مفاسد کے تمام علماء پر لازم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ:

"اگر مصلحت اور مفسدہ سے مراد ان کے مسمیٰ ہیں، وہ جیسے بھی ہیں تو ایسا کوئی مباح نہیں مگر اس میں عموماً مصالح و مفاسد دونوں باتیں ہوتی ہیں۔ اگر کوئی شخص پاکیزہ چیزیں کھاتا یا عمدہ لباس پہنتا ہے تو اس میں اجسام اور نفوس کے لئے مصالح ہیں لیکن ان کے حصول میں کسب میں کھانے میں، پکانے میں، ٹھیک بنانے میں، چبا کر نگلنے اور ہاتھوں کو تھیڑنے وغیرہ میں کئی طرح کے آلام و مفاسد ہیں اور وہ اس قدر ہیں کہ اگر کسی عاقل کو ان کے اپنانے یا نہ اپنانے کا اختیار دیا جائے تو وہ نہ اپنانا ہی پسند کرے گا۔ بھلا کون آگ جلانے اور دھواں پھانکنے وغیرہ کو ترجیح دے گا؟ لہٰذا لازم آتا ہے کہ وہ مباح نہ رہے"

---

[1] ہم کہتے ہیں کہ یہ بیان بھی رازی کی طرف سے دیئے ہوئے گزشتہ جواب کی تائید کرتا ہے جبکہ یہ بات معقول نہیں کہ ہر چیز جس میں مصلحت کا نام آجائے خواہ وہ کیسی مصلحت ہو ماذون فیہ ہوتی ہے جیسے مثال کے طور پر شراب۔ اور جس میں کوئی مفسدہ ہو، خواہ وہ کیسا ہو ممنوع ہے جیسے دوا کی کڑواہٹ۔ بلکہ معتبر وہ چیز ہے جو شارع کی نظر میں مصلحت یا مفسدہ ہو۔ گویا اعتراض سے غرض اگر رازی کی غرض پر تنبیہ ہے تو یہ ظاہر ہے۔ ورنہ نہیں۔

اور اگر ان کی مراد[1] مطلق سے خاص کرنا ہو تو خصوص کے بھی کئی مراتب ہیں۔ جن میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے بہتر نہیں۔ اسی لئے مصلحت اور مفسدہ کی اصل سے ہٹ جانے[2] کا معتزلہ کے قواعد نے انکار کر دیا ہے کہ یہ نادانی ہے[3]۔

"انہیں یہ کہنا[4] بھی ممکن نہیں کہ: ضابطہ یہ ہے کہ ہر مصلحت کی ترک پر اور ہر مفسدہ کے فعل پر اللہ تعالیٰ نے جو وعید سنائی ہے۔ وہی مقصود ہے۔ اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے چھوڑ دیا ہے وہ ہمارے مقصود میں داخل نہیں۔ لہٰذا ہم تو بلا تخصیص مطلق کے اعتبار کا ہی ارادہ رکھتے ہیں۔ اس طرح اشکال ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ: تمہارے نزدیک وعید اور تکلیف مصلحت اور مفسدہ کے تابع ہیں اور تمہارے نزدیک عقلی طور پر یہ واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ مصالح کے چھوڑنے اور مفاسد کے کرنے پر وعید سنائے۔ اگر آپ قابلِ اعتبار مصالح اور مفاسد کے لئے وعید سے مفاد چاہیں گے تو دَور (باطل ہونا[5]) لازم آئے گا۔ اگرچہ

---

[1] یعنی جب تک کہ مباحات قائم رہیں۔

[2] یعنی اگر معتزلہ نے عدول کے ذریعہ اس بھنور سے نکلنے کا خالصۃً ارادہ کیا ہے کہ وہ مصلحت اور مفسدہ کو اِذن اور منع کے حکم پر مبنی قرار دیں۔ تو انہوں نے اپنے علّت، معلول پر مبنی مذہب کو توڑ دیا۔ کیونکہ اگر اسے بنیاد نہ بنایا جائے تو وہ تحکّم، نادانی اور حکمت سے خالی ہوگا۔ اللہ تعالیٰ ایسی باتوں سے بلند ہے۔

[3] یعنی اشکال کا جواب کہ وہ مطلق ارادہ جسے مصلحت اور مفسدہ کا نام دیا جاتا ہے، مباح سے کوئی چیز باقی نہیں چھوڑتا۔ یعنی اگر وہ کہیں کہ: (اس مطلق کو اختیار کیجئے لیکن یہ بلا تخصیص محض فعل اور ترک پر اللہ کی وعید کے اعتبار سے ہو۔ حتیٰ کہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ تخصیص کے مراتب میں کوئی دوسرے سے اولیٰ نہیں۔ اس اعتبار سے مباح قائم رہتا ہے اور اشکال ختم ہو جاتا ہے) ہم انہیں کہتے ہیں کہ تمہیں دَور لازم آئے گا۔

[4] اور اس کا بیان یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں: عقل کے لئے اکثر مصالح و مفاسد کے سمجھنے میں استقلال آسان ہوتا ہے۔ اور وہ اس چیز کو کھولنے والی اور برقرار رکھنے والی بن کر آئی ہے جس کا عقل ادراک کرتی ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ: "اللہ کا ترکِ مصلحت پر وعید سنانا واجب ہے۔ گویا وہ یہ کہتے ہیں کہ ترکِ مصلحت پر وعید جسے عقل سمجھتی ہے وہ عقل کا مصلحت کو ادراک کرنے کے تابع ہے اگر وہ یوں کہتے کہ مصلحت کا ادراک شرع میں وارد شدہ وعید سے ملازم ہوتا ہے تو وعید پر مصلحت کے علم کا موقوف ہونا لازم آتا اور وعید کا علم کبھی مصلحت کے علم پر موقوف ہوتا ہے اور یہی بعینہٖ دور ہے۔

مصالح اور مفاسد میں یہ استفادہ درست ہو۔ تو آپ پر[1] لازم آتا ہے کہ مصالح کے ترک اور مفاسد کے فعل کی تکلیف کو رد کرنے کو جائز قرار دیں۔ اندریں صورت حقائق برعکس ہو جائیں گے کیونکہ قابلِ اعتبار چیز تو تکلیف ہی ہے۔ لہٰذا جس چیز کا بھی اللہ تعالیٰ نے مکلف بنایا ہے وہ مصلحت ہے اور یہ بات آپ کی اصل کو باطل کر دیتی ہے۔ وہ کہتا ہے اس اشکال میں ہمارے اصحاب کا یہ حصہ ہے کہ ہم یہ کہتے ہیں سے معذور سمجھا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے فضیلت کی بنیاد میں مطلق مصلحت[2] اور مطلق مفسدہ کا لحاظ نہیں رکھا ہے کیونکہ اس میں یہ مباحات ہیں جن کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بعض مباحات کو لغو قرار دیا ہے اور بعض کو معتبر۔ اور جب ان سے پوچھا جائے کہ معتبر اور غیر معتبر کے لئے ضابطہ کیا ہے تو جواب مشکل ہو جاتا ہے بلکہ ان کا استقصر مواقع کا استقراء ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ جواب بعض اسرارِ فقہ پر اطلاق کے طریق سے ہوتا ہے۔ وہ یہی کہہ

---

[1] یہ اس لئے کہ یہ کہتے ہیں کہ مصالح اور مفاسد منضبط بھی ہیں اور ان میں امتیاز بھی ہے۔ اور وہ حقیقی ہیں اعتباری نہیں تو جب وہ شرع کے اعتبار کے تابع ہوں، جو کچھ بھی ہوں تو معاملہ الٹ جاتا ہے اور شرع کا اعتبار ایسے کیا جاتا ہے جیسے وہ ہے نہیں۔ کیونکہ ہم اس وقت اس کے مامور بہ یا منہی عنہ ہونے کے علاوہ کوئی قید نہیں لگاتے۔

[2] یعنی اس کے باوجود کبھی اللہ تعالیٰ مطلق مصلحت کو مطلق مفسدہ سے فضیلت دیتا ہے تو وہ اسے واجب بنا دیتی ہے اور اس کے برعکس بھی ہوتا ہے انہیں اس بات کا جواب دینا ممکن نہیں کیونکہ ان میں مباح مطلق ہیں اور موجود ہیں۔ اور مباح تو نہ کچھ واجب بناتا ہے اور نہ کسی چیز سے روکتا ہے۔ بلکہ ان کے لئے یہ جواب ممکن ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان مباحات میں مطلقات کو لغو قرار دیا ہے تو اب دونوں اطراف باقی رہیں جیسا کہ وہ ہیں کہ نہ وجوب ہو اور نہ تحریم۔ اور غیر مباح امور میں سے بعض کو مطلق مصلحت کی بنا پر فضیلت والا سمجھ کر انہیں مطلوب بنا دیا اور بعض دوسرے امور کو مطلق مفسدہ سمجھ کر انہیں ممنوع قرار دے دیا جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس پر کچھ پابندی نہیں لگائی تھی۔ یہ صرف اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ کسی فعل کے مصلحت یا مفسدہ کا اعتبار ایسی نص پر موقوف ہے جو اس مصلحت کے وجوب یا مفسدہ کی تحریم سے متعلق ہو۔ قیاس تو صرف اس وقت دلیل بن سکتا ہے جب کہ نص قیاس کی علت پر ہو اور اس قیاس کے لئے اس نص کا اعتبار ہو۔ رہے دوسری علت کے طریقے یا کم از کم ان سے بعض طریقے تو اس وقت ان پر احکام کے استنباط میں اعتماد کرنا درست نہ ہوگا۔ اسے خوب سمجھ لیتے۔ اور یہ اسی میں داخل ہے جس کا مؤلف نے اپنے اس قول میں اشارہ کیا ہے کہ: وان کان لا یخلو بمحض من الاطلاع الخ: (اگرچہ یہ جواب اسرار فقہ پر اطلاع کے طریق سے خالی ہو)۔

دیتے ہیں کہ اللہ چاہتا ہے کرتا ہے اور جس چیز کو چاہتا ہے مضبوط کر دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے قابل اعتبار بناتا ہے اور جسے چاہتا ہے چھوڑ دیتا ہے۔ اس میں کسی دوسرے کا دخل نہیں۔ رہے معتزلہ تو وہ ایسے لوگ ہیں جو اسے عقلاً واجب قرار دیتے ہیں۔ انہیں اس مسئلہ میں سخت مشکل پیش آتی ہے۔ کیونکہ جب وہ یہ دروازہ کھولتے ہیں تو اعتزال کے قواعد لڑکھڑانے لگتے ہیں۔ یہ ہے وہ بات جو قرافی نے کہی ہے۔

اور آپ جب اس مسئلہ کے آغاز اور اس کے مذکورہ بیان کی طرف واپس لوٹیں گے تو اس اشکال کا موقع ہی باقی نہ رہے گا۔ البتہ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ شریعت کا استقراء ہی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ کیا چیز قابل اعتبار ہے اور کیا نہیں، لیکن یہ ضوابط حاصل کرنے کے طور پر ہے[2]۔ اور اس میں قاطع دلیل راہ شریعت پر چلنے والوں کے احوال کا استقراء ہے جب کہ وہ صراط مستقیم پر چلنے کے دوران بغیر کسی خرابی کے خارج ہو جائیں[3] ہر حق دار کو نظام میں خرابی واقع ہوئے بغیر اس کا حق مل جائے اور اسلام کے قواعد میں سے کوئی قاعدہ منہدم نہ ہو۔ اور اس میں خلل واقع ہونے میں مقدار اتنی ہی ہو جو شرعی حدود میں ——— واقع ہوتی ہے۔ اور یہ کچھ شرع کے ابواب میں سے ہر باب اور تکلیف کے اصول میں سے ہر اصل کے مطابق ہوتا ہے۔ جب یہ بات علمائے راسخین کو حاصل ہو گی[4] تو انہیں ہر باب سے متعلق مناسب ضوابط حاصل ہو گئے اور یہ بات

[1] یعنی مصلحت و مفسدہ سے قطع نظر اللہ تعالیٰ جس چیز کا چاہے اعتبار کرتا ہے اور جسے چاہے چھوڑ دیتا ہے۔

[2] جس بات کا جواب انہیں لازم ہے یہ ہے کہ جب انہیں کسی ضابطہ سے متعلق پوچھا جاتا ہے۔ تو جواب مشکل ہوتا ہے۔

[3] یعنی جب وہ راہ سے نکل جانے کا تصور کرنے والا ہو۔ اور مصنف کا قول: فی جریانها حالات کے استقراء کی طرف لوٹنے والا ہے۔ یعنی ان کے احوال کے استقراء کے وقت ہم اسے صراط مستقیم پر رواں دیکھتے ہیں کہ وہ ہر حقدار کو اس کا حق دیتے ہیں اور نظام سے الگ نہیں ہوتے۔ یعنی مصلحت ان کے ہاتھ سے نہیں نکلتی اور نہ ہی ان کے عمل سے دین کے قواعد میں سے کوئی قاعدہ منہدم ہوتا ہے جیسا کہ ہم ان لوگوں کے احوال کا استقراء کرتے ہوئے معاملہ اس کے الٹ دیکھتے ہیں جو راہ کا التزام نہیں کرتے۔ تو جس قدر وہ مخالفت کرتے ہیں اسی حد تک ہم ان کے احوال میں خلل اور مصالح میں نقصان پاتے ہیں۔ گویا مؤلف کا قول وفی وقوع الخلل، یہی معنی ظاہر کرتا ہے۔

[4] یعنی جب اس راہ پر چلنے والوں کا استقرا حاصل ہو جائے۔ اور ان کے استقراء میں مخالفت کے تناسب سے خلل واقع ہوتا ہے تو ان کے لئے ہر باب میں ایسے ضوابط حاصل ہو جاتے ہیں کہ شرع اس کی مصلحت اور مفسدہ کا اعتبار کرتی ہے۔ لہٰذا انہیں جواب دینا مشکل نہیں ہوتا، نہ ہی احکام شرعیہ کے اسرار کی معرفت کے طریقہ میں خلل واقع ہوتا ہے۔

ان کی کتابوں میں مذکور ہے اور علم اصول فقہ میں پھیلی[1] ہوئی ہے ،

رہا معتزلہ کا مذہب تو وہ بھی ایسا ہی ہے، کیونکہ وہ صرف ایسے مصالح ومفاسد کو معتبر سمجھتے ہیں جن تک ان کے گمان کے مطابق عقل انہیں پہنچاتی ہے۔ اور یہ وہی پہلو ہے جس سے مصالح میں عالم کی درستی مجملاً اور مفصلاً پوری ہوتی یا مفاسد میں شکستہ ہوجاتی ہے۔ انہوں نے اپنے خیال کے مطابق بغیر کسی بیشی کے شرع کو عقل کے داعیہ کے مقتضیٰ کو کھولنے والا بنا دیا۔ گویا اس مسئلہ کے نتیجہ میں معتزلہ اور اشاعرہ میں کوئی فرق نہیں۔[2] ان کا اختلاف صرف انداز فہم[3] میں ہے۔ اور ان کا یہ اختلاف مصالح کے شرعاً معتبر ہونے اور فی نفسہٖ منضبط ہونے کو کچھ نقصان نہیں پہنچاتا۔

اور امام رازی نے عزیمت اور رخصت پر بحث کے دوران اس مفہوم میں بھی[4] جھگڑا کیا ہے

---

[1] شریعت کے ابواب میں سے ہر باب میں مصلحت اور مفسدہ کے شرعاً معتبر ضوابط علم الاصول میں کھول کر بیان کردیے گئے ہیں اور وہ یوں ہیں یہ ضوابط ایسے اصولی کلی قواعد سے عبارت ہیں جن کے ملاحظہ سے احکام کی تفریع اور حلال وحرام کی معرفت ممکن ہوجاتی ہے۔ بشرطیکہ کتاب وسنت وغیرہ کے جزئی دلائل کا لحاظ رکھا جائے۔ جیسا کہ عنقریب کتاب الادلہ کے پہلے مسئلہ میں آرہا ہے۔

[2] اشاعرہ کہتے ہیں کہ اسے وہی شخص جان سکتا ہے جو موارد شرع کی اتباع کرے۔ اس سے بیشتر عقل اسے سمجھنے سے قاصر ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ: بلکہ شرع کے اکثر ابواب کو عقل سمجھ سکتی ہے اور جو کچھ عقل سمجھتی ان ابواب سے متعلق سمجھتی ہے شرع تو اسے ہی کھول کر بیان کرنے اور برقرار رکھنے کے لئے ہے۔ لہٰذا اس بحث کا نتیجہ ایک ہی ہے جو یہ ہے کہ احکام شرعیہ میں مصالح ومفاسد قابل اعتبار ہیں۔ کسی نے بھی قرافی کے اعتراض کا جواب نہیں دیا۔

[3] یعنی وہ یہ دروازہ نہیں کھولتے کہ مصلحت سے قطع نظر جسے چاہیں معتبر قرار دیں اور جسے چاہیں چھوڑ دیں حتیٰ کہ مؤلف نے بھی اس پر وہی کچھ مرتب کیا ہے قرافی نے قواعد کے ڈگمگانے سے متعلق مرتب کیا تھا۔

[4] یعنی تردید مصلحت اور مفسدہ کے معنی میں ہے اس لئے کہ کوئی فعل ایسا نہیں جس میں کچھ مصلحت اور کچھ مفسدہ نہ ہو۔ تو ہر فعل میں مشقتوں اور مضرتوں کو موانع بنا دیا۔ اور ہر فعل کی یہی صورت حال ہوتی ہے۔ گویا شریعت میں جتنے احکام مباح یا مطلوب ہیں، ان میں قرافی کے فہم پر بنا کردہ رازی کی تفسیر پر غور کرنے سے وہ رخصت بن جاتے ہیں یہاں مؤلف نے امام رازی کے کلام کے صحیح ہونے سے تعرض نہیں کیا۔ اگرچہ اس نے رازی کے کلام میں مانع کی تفسیر کی ہے جیسا کہ جمہور نے رخصت کی تعریف کے وقت کہا ہے اور اس سے مراد اصل پر ایسی دلیل ہے جسے اس رخصت سے مستثنیٰ کہا گیا ہے۔ جیسا کہ رخصت کے متعلق جمہور کی تعریف پر مؤلف کے استدراک کا جواب دیتے ہوئے اس کا بیان گزر چکا ہے تو رازی کی تفسیر اس کے لئے بہت خوب ہوتی اگر وہ اپنی بحث میں ایسے مانع کی تفسیر کرتا جو کسی شخص کو پہنچ کر مفسدہ اور مضرت ہوجاتا ہے جیسے نماز کی مشقتیں اور اس کے سجدے کہ وہ قابل تکریم انسان کے اشرف اعضا ہیں۔ اور ایسی ہی باتوں سے وہ اس تفسیر پر قرافی کے اشکال کی طرف متوجہ ہوا۔ مگر بالآخر رخصت کے ضابطے سے عاجز ہوگیا جیسا کہ اس نے اسے اپنی دونوں کتابوں میں ذکر کیا ہے۔

جب کہ انہوں نے "جواز الاقدام مع قیام المانع" (مانع کے قائم ہونے کے باوجود پیش رفت کا جواز) کی تفسیر کرتے ہوئے کہا:

"اس میں اشکال ہے کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ عبادات، حدود، تعزیرات، جہاد اور حج رخصت ہوں۔ جب کہ ان سب میں پیش رفت جائز ہے۔ اور اس میں دو باتیں مانع ہیں ایک تو ظاہری نصوص اس کے لازم ہونے سے مانع ہیں جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ - (۲۲/۷۸) اور اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تم پر تنگی نہیں کی۔

اور حدیث میں ہے۔

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ [1] نہ کسی کو دکھ دو اور نہ دکھ اٹھاؤ۔

اور یہ بات ان امور کے واجب ہونے میں مانع ہے۔

اور دوسرا مانع یہ ہے کہ وہ جہاد سے ہلاک نہ کیا جائے نہ ہی مشقتیں اور مفرتیں اسے لازم ہوں۔

لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيْٓ اٰدَمَ (۱۷/۷۰) اور ہم نے بنی آدم کو بزرگی دی۔

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْٓ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ (۹۵/۴) ہم نے انسان کو بہت اچھی صورت میں پیدا کیا ہے۔

اور یہ مناسب ہے کہ وہ جہاد سے ہلاک نہ کیا جائے اور نہ ہی مشقتیں اور مضرتیں اسے لازم ہوں۔ علاوہ ازیں غیر موجود چیز کی بیع اور سلم بیع کی رخصت کی بھی یہی صورت ہے۔ اور مضاربت اور مساقات اجرت کے نامعلوم ہونے کی وجہ سے رخصتیں ہیں۔ اور شکار کی صورت میں شکار کو خون سمیت ہی کھا لینے کی اجازت ہے اور اس خون کو اس سے شمار نہیں کیا گیا۔ اور شریعت کے استقراء کا یہی تقاضا ہے کہ اس میں کوئی مصلحت نہیں بلکہ اس میں مفسدہ ہے۔ اور اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو بھی یہی صورت ہے۔ اگرچہ یہ بندے پر بہت کم ہو جیسے کفر اور ایمان تو ان دونوں کے علاوہ باقی چیزوں کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے؟

---

[1] اسے احمد اور ابن ماجہ نے ابن عباس سے نکالا۔ اور ابن ماجہ نے عبادہ سے نکالا اور اس کی اسناد حسن ہیں۔ اور ساالاربعین میں کہا: اور اسے امام مالک نے موطا میں عمرو بن یحییٰ سے انہوں نے اپنے باپ سے، انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مرسلاً روایت کیا تو ابو سعید کو گرا دیا۔ اس روایت کے بھی کئی طریقے ہیں جو ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتے ہیں۔

اسی طرح شریعت کے ہر حکم کے ساتھ کوئی شرعی مانع بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ ناممکن ہے[1] کہ جو کچھ راجح کے معارض سے محفوظ رہے اس کا مانع سے ارادہ کیا جائے۔ کیونکہ مردار وغیرہ کے کھانے میں مردار کے مفسدہ پر راجح معارض پایا جاتا ہے۔ اس وقت راجح معارض کے ساتھ کسی پوشیدہ مانع کا ہونا مراد ہوتا ہے۔ اندریں صورت تو ساری شریعت ہی ختم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ہر حکم میں معارضہ کے ساتھ کوئی پوشیدہ مانع ہوتا ہے۔

پھر اس نے ذکر کیا کہ جو شخص اس پر استقراء کرے گا تو دو چیزوں کی "التنقیح" اور "محصول" (ماحصل) کی شرح میں وہ رخصت کے لئے کوئی ضابطہ تجویز کرنے میں عاجز ہو جائے گا۔

اور جو کچھ پہلے گزر چکا ہے اور جو کچھ کتاب الاحکام کے رخصت کے باب میں مذکور ہے وہ انشاء اللہ تعالیٰ اس مقام[2] سے بے نیاز کر دے گا۔

---

[1] یعنی اس بات کا جواب ممکن نہیں کہ قوی مانع سے مراد وہ ہے جو کسی راجح سے معارض نہ ہو یعنی یہ نماز اور حدود وغیرہ سے متعلق ایسے مشتبہ امور ہیں جن میں کوئی قوی مانع نہیں بلکہ وہ بخلاف رخصتوں کے مثبت کے مقابلہ میں ضعیف ہے۔ کیونکہ اس میں مانع قوی ہے۔ اسی لئے وہ رخصتیں ہیں۔ اس نے کہا کہ یہ جواب اشکال کو ختم نہیں کرتا، کیونکہ بعض رخصتیں ایسی ہیں۔ جیسے مردار کھانے کی رخصت۔ جن میں رخصت کی طلب اصل کی طلب جو کہ تحریم ہے اسے معارضہ کے وقت زیادہ قوی ہوتی ہے، اندریں صورت مانع سے مراد وہ ہوگا جو راجح یا مرجوح ہونے سے اعم ہو اور شریعت کے سب احکام داخل ہوسکیں کیونکہ اس میں مانع کا ہونا تو ضروری ہے اگرچہ وہ ضعیف ہو۔ ایسے موانع کی طرف ہم اس اشکال کی ابتداء میں اشارہ کر چکے ہیں۔ اس صورت میں آپ کے لئے ممکن ہو جاتا ہے کہ قرافی کی بات کو توڑ دیں جو اس نے جواب کے رد میں کہی ہے۔ اور یہ وہ ہے جو رخصت واجبہ کے مقامات پر اس کی تردید میں آیا ہے۔ اور یہ تو آپ پہلے جان چکے ہیں کہ رخصت کا نام کشادگی ہے اور یہ بھی کہ حقیقی رخصت اباحت کے دونوں معنوں میں سے کسی ایک کے حکم سے تجاوز نہیں کرتی۔ گویا اس میں مانع راجح معارض سے محفوظ ہو جائے گا۔ مؤلف نے سابقہ بحث میں اس بات کا حل پیش کیا ہے کہ واجب کا نام رخصت رکھنے کی کیا توجیہ ہے یہ اس اقرار کے بعد ہے جو ہم نے ذکر کیا اور اس اس کا استدلال پیش کیا ہے اگویا رازی کو یہ التزام کرنا چاہیئے کہ لاچار شخص کا مردار کھانا رخصت نہیں بلکہ وہ شرعاً واجب ہے۔

[2] کیونکہ رازی کے کلام پر جس بات کا قرافی نے اعتراض کیا ہے وہ اس بات پر مبنی ہے کہ کوئی مصلحت ایسی نہیں جس میں مفسدہ نہ ہو اور اس نے اسے مانع بنا دیا۔ اور آپ جانتے ہیں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ مصالح شرعاً مفاسد سے ممیز ہیں اور اس بات کا معتزلہ اور اشاعرہ سب برابر ہیں۔ اس طرح رخصتوں پر اشکال ختم ہو جاتا ہے جیسا کہ اس کا وہ اشکال ختم ہو گیا جسے اس نے اس مقام پر اصل موضوع میں تمام علماء پر وارد کیا ہے۔ علاوہ ازیں رخصت کے باب میں مؤلف کا کلام اس کے اشتباہ کو اور رخصت کے ضابطہ سے متعلق اس کی حیرانگی کو دور کرنے کے لئے کافی ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ جب آپ یہ مسئلہ سمجھ جائیں گے تو بہت سی قرآنی آیات اور احکام کا فہم حاصل ہو جائے گا۔ جیسے ارشادِ باری ہے:۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا (۲/۲۹)

وہی تو ہے جس نے سب چیزیں جو زمین میں ہیں تمہارے لئے پیدا کیں۔

نیز فرمایا:

وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ۔ (۴۵/۱۳)

اور جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے سب کو اپنے (حکم) سے تمہارے کام میں لگا دیا۔

نیز فرمایا:۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللّٰهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ [1] (۷/۳۲)

آپ ان سے پوچھیں کہ جو زینت (و آرائش) اور کھانے پینے کی پاکیزہ چیزیں اللہ نے اپنے بندوں کے لئے پیدا کی ہیں انہیں کس نے حرام کیا ہے؟

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں جو مطلقاً اپنے ظاہر کے مقتضٰی پر نہیں، بلکہ کسی قید سے مقید ہیں جس حد تک کہ مصالح کے بنانے اور مفاسد کو دور کرنے میں شریعت ان پر دلالت کرتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے، کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ: آخروی مصالح و مفاسد شریعت کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتے۔ رہے دنیوی مصالح و مفاسد، تو وہ ضروریات، تجربوں، عادات اور قابلِ اعتبار ظنوں سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جو شخص یہ چاہتا ہے کہ مصالح و مفاسد کے [2] مناسبات معلوم کرے کہ کیا چیز اس میں راجح ہے اور کیا مرجوح ہے تو یہ بات اسے اپنی عقل پر پیش کرنا چاہیئے یہ فرض کرتے ہوئے کہ شارع نے اس سے کچھ ارادہ نہیں کیا۔ پھر اس پر احکام کو بنا کرے تو ایسا کوئی حکم اس سے باہر نہ ہوگا۔ ہاں تعبدات کا معاملہ ایسا ہے جس کے مصالح و مفاسد پر وہ واقف نہیں ہو سکتا۔

---

[1] اس آیت کی ابتداء میں اگرچہ صرف حرمت کا انکار ہے مگر اس کے باقی حصہ میں حلال مطلق کی وضاحت ہے۔

[2] یہ بات معتزلہ کے مذہب سے ملتی جلتی ہے۔

گزشتہ بیان کا لحاظ رکھتے ہوئے ان کی یہ بات محل نظر ہے۔ ان کی یہ بات کہ آخرت سے متعلق چیزوں کا شرع کے بغیر علم نہیں ہو سکتا، درست ہے۔ رہا دنیوی امور کے متعلق ان کا قول، تو یہ کئی پہلوؤں سے غلط ہے۔ اور کئی پہلوؤں سے درست ہے۔ اسی وجہ سے شریعت وقفوں وقفوں پر نازل ہوتی رہی ہے۔ اور شریعت نے یہ واضح کر دیا کہ اس مخصوص وقفہ کے دوران ان لوگوں نے استقامت کے احوال سے کیونکر انحراف کیا اور احکام میں عدل کے مقتضیٰ سے کیونکر نکل گئے۔

اگر یہ معاملہ مطلقاً ایسا ہی ہوتا جیسا یہ لوگ کہتے ہیں تو شریعت میں بالخصوص اخروی مصالح کے علاوہ اور کوئی بحث نہ رہ جاتی حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہے۔ شریعت تو دنیوی اور اخروی دونوں قسم کے امور قائم کرنے کے لیے آئی ہے اگرچہ اس کا قصد آخرت کے لیے دنیا (کے امور) کو قائم رکھنا ہے اور یہ بات شریعت کو دنیوی مصالح کی اقامت کا قصد رکھنے سے خارج نہیں کرتی —— تاآنکہ دنیا میں آخرت کے طریق پر چلنا آسان ہو جائے۔ اس معاملہ میں اس نے بہت سے تصرفات کئے اور جاری شدہ فساد کی شکلوں کو ملیامیٹ کیا، جس سے زیادہ ہو بھی نہ سکتا تھا کیونکہ عاداتِ دنیوی[1] مصالح و مفاسد کو تفصیلاً معلوم کرنے کے لئے عقلوں کے استقلال میں حائل ہو جاتی ہیں۔ الا یہ کہ ایسا قائل یہ ارادہ کر لے کہ شریعت کے اصول ہونے کے بعد ان باتوں کی معرفت تجربوں وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے۔ اس طرح اس میں کچھ نزاع نہیں رہتا۔

نواں مسئلہ

شارع علیہ السلام کے تینوں قواعد۔ ضروریہ، حاجیہ اور تحسینیہ۔ کی محافظت کا قاصد ہونے کے لئے کوئی ایسی دلیل ضروری ہے جس پر اعتماد کیا جا سکے۔ اور اس سلسلہ میں جس دلیل پر اعتماد کیا جائے گا وہ یا ظنی ہو گی یا یقینی۔ اور اس کا ظنی ہونا باطل ہے، باوجودیکہ وہ اصول شریعت میں سے ایک اصل ہے، بلکہ وہ شریعت کے اصول کی اصل ہے۔ اور اصول شریعت یقینی ہیں جس حد تک کہ اس کے مقام پر واضح کیا جا چکا ہے۔ گویا شریعت کے اصولوں کا یقینی ہونا ہی اصول ہے۔ اور اگر ظن سے اسے ثابت کرنا جائز ہوتا تو شریعت اصل اور فرع دونوں لحاظ سے ظنی بن جاتی اور یہ چیز باطل ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ اصول یقینی ہوں۔ اور اس کے دلائل کا بھی یقینی ہونا ضروری

---

[1] یہ بات مؤلف کے اس قول "بتقدیر ان الشرع لم یرد" (اس مفروضہ سے کہ شریعت نے ایسا ارادہ نہیں کیا) سے بعید ہے۔

۴

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس اصل کا انحصار کسی ایسی یقینی دلیل پر ہونا چاہیے جس میں غور کیا جا سکے۔ ایسی دلیل یا عقلی ہو گی یا نقلی۔

عقلی دلیل پر کلام کا یہ موقع نہیں کیونکہ عقلی دلیل احکام شرعیہ میں عقول کے ثالث بنانے کے مترادف ہے جو درست نہیں۔ لہٰذا ضروری ہوا کہ وہ دلیل نقلی ہو۔

اور نقلی دلائل یا تو وہ ایسی نصوص ہوں گی جو متواتر سند سے آئی ہوں اور ان کے تین تاویل کے متحمل نہ ہوں یا ہو سکتے ہوں۔ پھر اگر نصوص نہ ہوں، یا ہوں مگر وہ تواتر سے منقول نہ ہوں تو ایسی دلیل پر نصوص کی طرح کا اعتماد کرنا درست نہ ہو گا۔ کیونکہ جو دلیل اس طرح کی ہو وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔ جبکہ یقین کا فائدہ ہی اصل مطلوب ہے۔ اور اگر نصوص تاویل کی متحمل نہ ہوں اور متواتر السند ہوں تو ایسی نصوص ہی یقین کا فائدہ دیتی ہیں۔ اِلاّ یہ کہ وہ اپنے وجود میں ہی علماء کے درمیان متنازع فیہ ہوں۔

اور جو شخص اس کے وجود کا قائل ہے وہ بھی اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ شریعت کے ہر مسئلہ میں ایسی نص نہیں پائی جاتی بلکہ صرف بعض مواقع پر پائی جاتی ہے۔ اور یہ یقین نہیں ہو سکتا کہ ہمارا یہ مسئلہ ان مواقع سے ہے جن کے متعلق دلیل قطعی آئی ہے۔

اور جو شخص شریعت میں اس کے وجود کا قائل نہیں وہ کہتا ہے کہ دلائل نقلیہ سے تمسک جبکہ وہ متواتر ہوں دس ایسے مقدمات پر موقوف ہوتا ہے، جن میں سے ہر ایک ظنی ہے۔ اور جو کچھ ظنی پر موقوف ہو اس کا ظنی ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ وہ لغات سے نقل اور نحو کی آراء پر موقوف ہوتا ہے جن میں نہ اشتراک ہوتا ہے نہ مجاز، نہ شرعی یا عادی نقل، نہ ضمائر، نہ عموم کی تخصیص، نہ مطلق کی تقلید، نہ ناسخ، نہ تقدیم و تاخیر اور نہ عقلی معارض۔ اور یہ سب ظنی امور ہیں۔

اور جو اس کے وجود کے معترف ہیں وہ کہتے ہیں کہ دلائل فی نفسہٖ قطعی نہیں ہوتے لیکن جب ان کے ساتھ مشاہداتی یا منقولہ قرائن مل جاتے ہیں تو وہ یقین کا فائدہ دیتے ہیں۔ اور یہ چیز اس بات پر قطعاً دلالت نہیں کرتی کہ ہمارے مسئلہ کی دلیل بھی اسی قبیل سے ہے۔ کیونکہ یقین کا فائدہ دینے والے قرائن ہر دلیل کے لئے لازمی نہیں ہوتے ورنہ لازم آتا ہے کہ شرع[1] کے تمام دلائل یقینی ہوں

[1] یعنی وہ ایسی نصوص متواترہ سے ہوں جو تاویل کی متحمل نہیں ہو سکتیں جیسا کہ بحث کا موضوع ہے۔ نہ یہ کہ ہر دلیل کا ایسا ہونا لازم آتا ہے خواہ وہ دلیل ظنی الدلالت یا ظنی المتن ہو۔ کیونکہ وہ موضوع کے قبول کرنے کے ساتھ لازم نہیں آتی جیسا کہ ہم چکے ہیں۔

حالانکہ بالاتفاق ایسا نہیں ہے۔ اور جب یہ بات ہے تو لازم نہ ہوئے۔ پھر ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ شرعی دلائل اکثر ظنی الدلالت یا ایک ساتھ ظنی المتن والدلالت ہوتے ہیں، بالخصوص سابقہ تمام تفصیل میں غور کرنے کے لئے دلائل کی احتیاج اس بات پر دلالت کرتی ہے۔ تو اس بات کی دلیل ہے کہ ایسے فائدہ دینے والے قرائن کا اکٹھا ہونا معترفین کے قول کے مطابق بھی نادر ہوتا ہے اور دوسرے حضرات کے قول کے مطابق موجود ہی نہیں ہوتا۔

گویا ثابت ہوا کہ تعیین کے ساتھ اس مسئلہ کی دلیل غیر متعین ہے۔

اگر کہا جائے کہ اجماع کافی ہے اور وہ قطعی دلیل ہے

اس کا جواب یہ ہے کہ: یہ چیز اولاً تو ان تینوں شرعی قواعد ے اعتبار پر اجماع کے نقل کی محتاج ہے جو تمام اہل اجماع سے متواتر منقول ہو۔ اور یہ بات ثابت کرنا ہی مشکل ہے اور غالباً پائی ہی نہیں جاتی۔ ثانیاً اگر اس کا وجود تسلیم کر لیا جائے تو اس کے لئے ایسی قطعی دلیل کی ضرورت ہے جو ان کے ہاں قابل اعتماد ہو۔ کچھ لوگ تو اس بات پر اتفاق کرتے ہیں کہ وہ یقینی ہے اور باقی اس بات پر کہ یہ دلیل ظنی ہے۔ لہٰذا یہ مسئلہ ظنی ہو ا یقینی نہ ہو گا نہ ہی یقین کا فائدہ دے گا۔ کیونکہ اجماع صرف اس صورت میں قطعی ہوتا ہے جب ان کا اتفاق کسی ایسے قطعی مسئلہ پر ہو جس کا سہارا بھی قطعی ہو۔ پھر اگر وہ کسی ظنی سہارے پر اکٹھے ہو جائیں تو کئی حضرات ایسے اجماع کے حجت ہونے سے اختلاف رکھتے ہیں[1]۔

گویا اجماع سے مسئلہ کا اثبات صاف نہیں ہوتا۔ اندریں صورت ان قواعد کے کسی شرعی اور یقینی دلیل کے ساتھ شرعاً معتبر ثابت ہونے کی راہ دشوار ہو جاتی ہے۔

اس مسئلہ پر دلیل تو صرف ایک دوسری وجہ سے ثابت ہے جو اس مسئلہ کی روح ہے اور وہ یہ ہے کہ شرعاً ان تینوں قواعد کے ثبوت میں کوئی ایسا شخص شک نہیں لا سکتا جو اہل شرع میں سے اجتہاد سے منسوب ہو۔ اور اس کا اعتبار ہی شارع کا مقصود ہے۔

اور اس کی دلیل شریعت کا استقراء اور اس کے کلی اور جزئی دلائل ہیں اور جو کچھ ان کے گرد جمع ہو، ان میں معنوی استقراء کی حد تک غور و فکر ہے جو کسی خاص دلیل سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ ایسی مختلف اغراض والے دلائل سے ہوتا ہے جو ایک دوسرے کی طرف اس طور پر مائل ہوتی ہیں کہ وہ مجموعی طور پر کسی امر واحد پر منتظم ہو جاتی ہیں۔ اس حد تک کہ عام لوگوں کے ہاں حاتم کی

---

[1] جو شخص یہ کہتا ہے کہ وہ حجت ہے وہ بھی یہ نہیں کہتا کہ یہ دلیل قطعی ہے جیسا کہ یہاں مطلوب ہے۔

سخاوت، حضرت علی رضی اللہ عنہ کی شجاعت اور ایسی ہی دوسری چیزیں ثابت ہیں؛ گویا لوگ ان قواعد کے بارے میں شارع کا قصد ثابت ہونے میں کسی مخصوص دلیل یا مخصوص وجہ پر اعتماد نہیں رکھتے۔ بلکہ انہیں یہ چیز فقہ کے ابواب میں سے ہر باب اور اس کی انواع میں سے ہر نوع میں سے، جزئیات مطلقات و مقیدات سے، جزئیات خاصہ سے، مختلف لوگوں اور واقعات سے حاصل ہوتی ہے حتیٰ کہ وہ تمام شرعی دلائل کو ان قواعد کی حفاظت کے گرد گھومتا ہوا پاتے ہیں معہٰذا وہ منقولہ و غیر منقولہ احوال کے قرائن سے بھی وہ کچھ پالیتے ہیں جو اس چیز کی طرف مائل ہو۔

اسی انداز پر خبر متواتر علم کا فائدہ دیتی ہے۔ اگر ان احاد (احادیث) کی خبر دینے والوں کا اعتبار کیا جائے تو ان اخبار میں سے ہر خبر اس کی عدالت کے لحاظ سے ظن کو ہی مفید ہوتی ہے تو ایسی اخبار کا اکٹھا ہونا ظن کے فائدہ میں زیادتی پیدا نہیں کرتا بلکہ اجتماع میں ایسی خاصیت ہے جو افتراق میں نہیں۔ مثلاً خبر واحد ظن کو مفید ہوتی ہے تو جب کوئی خبر اس کی طرف مائل ہوتی ہے تو ظن مضبوط ہو جاتا ہے۔ یہی صورت حال تیسری اور چوتھی خبر سے پیدا ہوتی ہے حتیٰ کہ ان تمام خبروں سے ایسا یقین حاصل ہو جاتا ہے جو مخالفت کا متحمل نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ بھی ایسا ہی ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں علم کی افادیت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں جو احادیث کے لئے ضروری ہوتی ہے۔

اور یہ مسئلہ اس کتاب کی کتاب[1] "المقدمات" میں واضح کر دیا گیا ہے۔

تو جب یہ بات ثابت ہو گئی تو عالمین شریعت میں سے جو شخص اس کے مقتضا میں غور اور اس کے معانی میں فکر کرنے والا ہو گا۔ اس کے لئے ان تینوں قواعد کے اثبات کے بارے میں شارع کے مقاصد کے اثبات کی تصدیق آسان ہو جائے گی۔

دسواں مسئلہ

جب یہ تینوں کلیات خاص مصالح کے لئے مشروع کی گئی ہیں تو ان مصالح

---

[1] اس استقراء پر اعتماد کی صحت کے متعلق مؤلف کا زیادہ تفصیلی بیان پہلے تیسرے مقدمہ میں گزر چکا ہے۔ اور اس نے اسے تواتر معنوی قرار دیا ہے۔ لیکن یہاں یہ تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ عقلی لحاظ سے اس اہم اصل کے ثابت کرنے میں اعتماد ممکن نہیں، نہ ہی کسی خبر واحد یا اجماع پر ممکن ہے، اس سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ شبہ تواتر کی طرف رجوع ضروری ہے۔ تو جو کچھ مؤلف نے یہاں جائز قرار دیا ہے، اس کی اور اس کے برعکس کی تفصیل بیان کر دی ہے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس مقام پر یہ مسئلہ محض گزشتہ بیان کا تکرار ہے۔

کو[1] عاد جزئیات کے تخلف سے اٹھایا نہیں جا سکتا۔

ان کی مثالیں[2] یہ ہیں: ضروریات کے سلسلے میں سزائیں جرائم سے باز رکھنے کے لئے مشروع کی گئی ہیں۔ معہذا ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جس جرم کی پاداش میں کسی کو سزا دی گئی وہ اس جرم سے باز نہیں آتا۔ اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ حاجیات میں اس کی مثال سفر میں قصر کرنا ہے، جو تخفیف اور پیش آنے والی مشقت کی بنا پر مشروع کیا گیا ہے۔ حالانکہ خوشحال بادشاہ کو کچھ مشقت نہیں ہوتی تاہم قصر اس کے حق میں بھی مشروع ہے۔ اور قرض محتاج کے نرمی کے لئے جائز کیا گیا ہے، معہذا وہ کسی ضرورت کے بغیر بھی جائز ہے۔ تحسینیات میں اس کی مثال یہ ہے کہ اجمالی طور پر طہارت کو صفائی کے لئے مشروع کیا گیا ہے۔ لیکن اس طہارت کا کوئی جز صفائی کے خلاف بھی ہے جیسے تیمّم۔

یہ سب باتیں مشروعیت کی کلی کو مجروح نہیں کرتیں۔ کیونکہ کلی کا معاملہ ایسا ہے کہ جب ثابت ہو جائے کہ وہ کلی ہے تو کلی کے مقتضیٰ سے بعض جزئیات کی مخالفت اسے کلی ہونے سے خارج نہیں کر دیتی۔ علاوہ ازیں[3] شریعت میں یقینی اعتبار کے لئے غالب اکثریت کو معتبر سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ مقاصد میں مخالفت والی جزئیات کلی کی صورت میں منظم نہیں ہوتیں کہ وہ اس ثابت کلی کا مقابلہ کر سکیں۔

---

[1] یعنی وہ جزئی کوئی دوسرا حکم لئے ہوئے یا اس کلی کا حکم لئے ہوئے اس کلی میں داخل ہو۔ لیکن اس کلی کی معتبر مصلحت اس میں نہ پائی جاتی ہو۔ اس کی ذات میں غور و فکر کا تقاضا یہی ہے۔ نیز مؤلف کے آنے والے قول: وایضا فالجزئیات المتخلفة قد یکون تخلفها الحکم خارجة عن مقتضى الکلی فلا یکون داخلة الخ (نیز کبھی ان مختلف جزئیات کی اس کلی کے مقتضیٰ سے مخالفت کسی خارجی حکم کی بنا پر ہوتی ہے تو وہ ..... داخل نہیں ہوتی) کا بھی یہی تقاضا ہے۔ اور یہ بات صرف پہلی غرض میں ہوتی ہے جسے ہم نے یہاں فرض کیا ہے۔ اور یہ وہی ہے جو کوئی دوسرا حکم لئے ہوئے اس کلی میں داخل ہوتی ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ اس میں داخل نہیں۔ کیونکہ اس کلی کی حکمت کے علاوہ کسی دوسری حکمت نے اسے اس کلی سے خارج کر دیا ہے

[2] یہ مثالیں نوع ثانی کی ہیں۔ اور ایسی جزئی کی مخالفت ہے جو کلی کا حکم لئے ہوئے ہو لیکن اس میں اس کلی کی معتبر حکمت نہ پائی جائے، پہلی نوع کے لئے یہ مثال دی جا سکتی ہے کہ مثلاً غنی پر زکوٰۃ کے وجوب کی حکمت نفیس جواہر مثلاً الماس کے مالک میں بھی پائی جاتی ہے۔ معہذا وہ دوسرا حکم لئے ہوئے ہے جو کہ اس شخص پر زکوٰۃ کا واجب نہ ہونا ہے۔

[3] اگر مؤلف کسے مستقل دلیل بنانے کے بجائے سابقہ بیان کی دلیل بنا دیتے تو یہ زیادہ واضح بات ہوتی کیونکہ سابقہ بیان ایسا دعوے ہے جو اس دلیل کے بغیر پورا نہیں ہوتا۔

استقرائی کلیات کی یہی شان ہے اور یہ بات عربی زبان کی کلیات سے آزمائی گئی ہے۔ کیونکہ وہ اس چیز سے قریب تر ہے جو ہمارے زیر بحث ہے۔ ان کلیات میں سے ہرایک کا دو قسموں میں ہونا امر وضعی ہے عقلی نہیں۔ اور ان کا تصور صرف اس وقت کیا جا سکتا ہے جب عقلی کلیات میں بعض جزئیات کی مخالفت اسے مجروح بنا رہی ہو۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ: جو بات کسی چیز کے لیے ثابت ہو جائے۔ تو اسی جیسی دوسری چیز میں بھی وہ بات عقلاً ثابت ہوگی"۔ اگر یہ بات ہو تو اس میں مخالفت ہرگز ممکن نہیں اگر مخالفت ہوگی تو مذکورہ قضیہ "مَا ثَبَتَ لِلشَّیْءِ ثَبَتَ لِمِثْلِہٖ" (جو بات کسی چیز میں ثابت ہو جائے تو اسی جیسی دوسری چیز میں بھی وہ بات ثابت ہوگی) درست نہ رہے گا۔

جب یہ صورت حال ہے تو کلی استقرائی لحاظ سے درست ہوتی ہے۔ خواہ بعض جزئیات اس کے مقتضیٰ کی مخالفت کر رہی ہوں۔

علاوہ ازیں[1] مختلف جزئیات کی مخالفت کلی کے مقتضیٰ سے خارج حکمتوں کی وجہ سے ہوتی ہے گویا وہ اس کلی کی اصل کے تحت داخل نہیں ہوتی[2] یا اگر داخل ہو بھی تو اس کا داخل ہونا ہم پر ظاہر نہیں ہوتا۔ یا وہ ہمارے نزدیک تو داخل ہوتی ہے لیکن خصوصی طور پر اسے کوئی ایسی جزئی عارض ہو جاتی ہے جو اس سے اولیٰ ہوتی[3] ہے۔ خوشحال بادشاہ کو بھی کبھی مشقت لاحق ہو سکتی ہے مگر اس کی پوشیدگی کی وجہ سے ہم اس پر ایسا حکم نہیں لگاتے۔ یا جیسے ہم عقوبات کے بارے[4] میں کہتے ہیں کہ جو سزائیں مجرم کو جرم سے باز نہیں رکھ سکتیں ان کی مصلحت باز رکھنا ہے ہی نہیں۔ بلکہ وہ معاملہ ہی دوسرا ہے جو کفارہ ہے۔ کیونکہ حدود مجرموں کے لئے کفارہ ہیں اگرچہ وہ مقاصد کو بروئے کار لانے کیلئے

---

[1] یہ جواب تو مخالفت کا امتناع ہے۔ یعنی ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقتاً کوئی تخلّف نہیں اور جو کچھ اس میں تخلّف ظاہر ہے وہ فی الواقع ایسا ہے یا ایسا ہے۔

[2] یعنی وہ اس کلی کی جزئی نہ ہوگی تو اس کی مخالفت کا اعتراض درست نہ ہوگا کیونکہ ہماری نظر کی حد تک وہ اس سے خارج ہے

[3] یعنی اگرچہ وہ اس پر موقوف نہیں ہوتی تاہم وہ کسی دوسرے حکم کی حکمت لئے ہوتی ہے جو ہم پر پوشیدہ ہوتی ہے۔ اور وہ ظاہر کی مقتضی ہو تو کلی کا حکم لئے ہوتی ہے کیونکہ ہمارے خیال میں وہ اس میں داخل ہوتی ہے۔

[4] یہ جواب کا دوسرا انداز ہے۔ یعنی کبھی کبھی ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ حکمت اس طرح ہے۔ حالانکہ واقعتہً وہ اس کا کچھ حصہ ہوتی ہے جو شارع نے حکمت میں ملحوظ رکھا۔ اور یہاں بات ہی دوسری ہوتی ہے جو ملحوظ حکمت سے عام اور کثیر الاستعمال ہوتی ہے۔ جیسے مثال کے طور حدود میں کفارے۔

روک تھام کا کام بھی دیتی ہیں باقی تمام جزئیات کا بھی یہی حال ہے۔ جن کے متعلق ہمارا خیال ہے کہ وہ کسی کلی کی خادم ہیں۔

بہرحال کلیات کا مصالح کے لئے وضع ہونے کی صحت میں جزئیات کے معارضہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔

گیارھواں مسئلہ

اسلامی قانون میں مصالح کے پھیلانے سے شارع کا مقصد مطلق عام ہے جو نہ کسی خاص باب سے مختص ہے نہ مقام سے اور نہ موافق ومخالف مواقع[1] سے۔ مختصراً مصالح کا کام شرعی کلیات وجزئیات سب میں علی الاطلاق مستعمل ہے۔

اس پر دلیل وہی کچھ ہے جو مصالح کے مطلق ہونے پر استدلال کے سلسلہ میں گزر چکی ہے کہ احکام بندوں کے مصالح کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔ اگر یہ خاص کئے جاتے تو علی الاطلاق مصالح کے لئے نہ بنائے جاتے لیکن اس پر دلیل موجود ہے کہ ان مصالح میں کوئی اختصاص نہیں۔

بعض متاخرین جیسے قرافی۔ کا خیال ہے کہ مصالح کی بات کا دارومدار صرف اس قول پر ہے کہ اجتہادی مسائل میں درست فیصلہ پر پہنچنے والا ایک ہی ہوتا ہے کیونکہ عقلی قاعدہ یہ ہے کہ یہ ناممکن ہے کہ راجح کوئی چیز خود بھی ہو اور اس کا نقیض[2] بھی۔ بلکہ ان میں سے جب ایک راجح ہو گا تو دوسرا یقیناً

---

[1] مؤلف قرافی اور ابن عبدالسلام کے عنقریب آنے والے بیان کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اس نے یہ مسئلہ قائم کر کے ان دونوں کا رد کیا ہے اور تلایا ہے کہ ان دونوں کے دعویٰ کی حقیقت کیا ہے۔ وہ ہر لحاظ سے درست نتیجہ پر پہنچا ہے اور ان دونوں کے سب راستے مسدود کر دیتے ہیں۔ اللہ اس پر رحم فرمائے۔

[2] یعنی اس مقام پر غالب مصلحت، یعنی ایسی مصلحت جسے شریعت نے راجح قرار دیا ہو، ایک ہی ہو گی، کئی ایک نہیں ہوں گی یعنی عقل یہ تسلیم نہیں کرتی کہ ان دونوں میں ایک کا بطور راجح مصلحت لحاظ رکھا جائے اور کوئی دوسری مصلحت اس کی نقیض بھی ہو اور راجح بھی جس کا کوئی دوسرا قائل لحاظ رکھتا ہو، گویا ہر اجتہاد کرنے والے کی اصابت تسلیم کرنے کے بعد یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ احکام مصالح کے تابع ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اس قول کی موجودگی میں یہ نتیجہ بھی نہیں نکلتا کہ قول قیاس کے ساتھ ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسی علت کے وجود پر مبنی ہوتا ہے کہ مقیس علیہ میں وہی قابل لحاظ مصلحت ہوتی ہے۔

مرجوح ہوگا۔اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مصیب صرف (درست اجتہاد کرنے والا) ایک ہو اور وہ راجح کا ہی مفتی ہوگا۔اس کے علاوہ دوسرے کو مخطی (اجتہاد سے غلط نتیجہ پر پہنچنے والا) قرار دیا جائے گا کیونکہ وہ مرجوح کا مفتی ہوگا گویا قیاسی قول کے مصوبین والا قاعدہ ٹوٹ جائے گا۔کہ شرعی احکام یقیناً مصالح کے تابع ہوتے ہیں۔یہ کچھ ہے جو قرافی نے کہا ہے۔

اس کا جواب اس کے استاد ابن عبدالسلام سے یوں منقول ہے کہ: اگر وہ لوگ یہ کہیں کہ یہ قاعدہ صرف اجماعی احکام کے لئے[1] ہے تو اسے درست قرار دیا جاسکتا تھا ہے اختلافی امور تو ان میں اللہ تعالیٰ سے یہ صادر نہیں ہوسکتا کہ حکم فی نفس الامر راجح کے تابع[2] ہو۔بلکہ جن احکام میں فقط ظنون ہی ظنون ہوں وہ فی نفس الامر یا راجح ہوں گے یا مرجوح۔اور یہ تسلیم کرلیا گیا ہے کہ تصویب (تصدیق کرنا۔درست قرار دینا) کا قاعدہ راجح کے تعین سے مصالح کی نگہداشت کے قاعدہ کو تسلیم نہیں کرتا۔اس نے کہا تھا کہ: قائل پر تصویب تو متعین ہوجاتی ہے کہ وہ حاکم کی حدیث[3] میں بیان شدہ

---

[1] اس کا معنی یہ ہوگا کہ جب وہ حکم پر اتفاق کریں اور ایک ہدف پر مل بیٹھیں تو وہ سب مصیب ہوں گے۔اور طرفین کے دلائل، ان کے اثبات وتردید پر مطلع ہوجانے کے بعد یہ چیز بہت بعید ہے۔نیز کتاب التحریر کا مسئلہ لاحکم فی المسائل الاجتهادية التي لا قاطع فيها من نص او اجماع (ایسے اجتہادی مسائل میں جن کا نص یا اجماع سے فیصلہ نہ ہوسکے، کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا) گویا علماء نے اس مسئلہ کو قاعدہ کی بنیاد بنایا ہے اجتماعی مسائل قرار نہیں دیا۔

[2] یعنی ایسا حکم جس سے مجتہد پر اس پر عمل کرنا واجب ہوجائے اس چیز کے تابع نہیں ہوتا جو نفس امر میں ہو یعنی کہ وہ دائمی طور پر صواب ہو جس سے یہ نتیجہ سامنے آئے کہ ہر مجتہد مُصیب ہوتا ہے بلکہ یہ حکم محض اس چیز کے تابع ہوتا ہے جسے مجتہد کا ظن راجح قرار دیتا ہے، اگرچہ وہ ظن نفس الامر کے خلاف ہو۔کیونکہ موافق ظنون صواب ہوتے ہیں اور مخالف خطا۔اگرچہ ان موافق ظنون پر اس وقت تک عمل واجب ہوتا ہے جب تک اس کا راجح ہونا قائم رہے۔گویا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ہر مجتہد مُصیب ہوتا ہے۔

[3] صحیحین کی حدیث ہے۔

اذا حكم الحاكم فاجتهد فاصاب	جب کوئی حاکم فیصلہ کے وقت اجتہاد کرے اور یہ اجتہاد
فله اجران واذا حكم فاجتهد	درست ہو تو اس کے دو اجر ہیں اور اگر اس اجتہاد میں خطا
فاخطا فله اجر واحد۔	کرے تو اس کے لئے ایک اجر ہے۔

یعنی حدیث میں جس خطا کا ذکر آیا ہے۔وہ حکم کی طرف واجب کرنے والی نہیں بلکہ ان وسائل اجتہاد کی طرف واجب کرنے والی ہے جن کا استنباط کے دوران اتباع کیا گیا۔اور اس میں خطا ہوجانے میں کوئی نزاع نہیں۔للہذا شارع کے کلام کو اس پر محمول کرنا نفس حکم پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔کیونکہ نفس حکم میں مجتہد کے خطا کرجانے میں اختلاف ہے۔

خطا کو اس اتفاق کی بنا پر کہ خطا اس میں واقع ہو سکتی ہے، اسباب کی طرف پھیر دے اور شارع کے کلام کو متفق علیہ بات پر محمول کرنا زیادہ مناسب ہے۔

یہ کچھ ہے جو اس سے نقل کیا گیا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ یہ قاعدہ ہر دو مذاہب میں جاری ہے کیونکہ تصویب قرار دینے والوں کے مذہب کے مطابق احکام اضافی چیزیں ہیں جبکہ ان کے ہاں اللہ تعالیٰ کا حکم مجتہد کی فکر کے تابع ہوتا ہے اور مصالح یا تو حکم کے تابع ہوتے ہیں[1] یا حکم مصالح کے تابع ہوتا ہے[2]۔ گویا اختلافی مسائل میں مصالح و مفاسد اس حد تک ثابت ہوتے ہیں جس حد تک فی نفسہ مصالح و مفاسد ہوں اور مجتہد کے گمان[3] میں ہوں۔ یہاں آکر ان دو گروہوں (یعنی خطا شمار کرنے والوں اور صواب قرار دینے والوں) میں کوئی فرق نہیں رہتا۔ تو جب اس مجتہد پر مالکی ظن غلبہ کرے گا کہ سبزیوں اور زمینوں کی اصل سے زیادہ وصول کرنا جائز ہے، تو اس کے نزدیک مصلحت کی یہی جہت راجح ہو گی اور اس مجتہد کے ظن کے مطابق وہ فی نفسہ ایسا ہی ہوگا۔ کیونکہ ان کے ہاں یہ معاملہ حرام کردہ سود سے خارج ہے۔ گویا زیادتی کی طرف پیش رفت کرنے والا ایسی چیز میں پیش قدمی کرتا ہے جو جائز ہے۔ ایسا جائز کہ نہ اس دنیا میں کچھ نقصان ہے اور نہ آخرت میں۔ بلکہ اس میں مصلحت ہی تھی جس کی وجہ سے وہ جائز کیا گیا۔ اور جب مجتہد پر شافعیؒ ظن غالب ہو گا کہ ان اشیا میں بھی زیادہ وصول کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ امام شافعیؒ کے مذہب کے مطابق حرام کردہ سود کے حکم میں داخل ہیں، اور اس کے ہاں مصلحت کی جہت مرجوح ہو گی راجح نہ ہو گی۔ اور یہ بھی فی نفس الامر ایسا ہی ہو گا جیسا کہ اس کا گمان تھا۔ گو اسے بھی نہ[4] دنیا میں کوئی ضرر لاحق ہو گا نہ آخرت میں، گویا یہاں آکر صواب قرار دینے والے کا حکم بھی خطا قرار دینے والے کے حکم کی طرح ہے۔

تناقض تو صرف[5] اس صورت میں واقع ہوتا ہے جب ایک ہی غور کرنے والا مرجوح کو راجح

[1،2] یعنی جیسا کہ پہلے اشاعرہ اور معتزلہ کے مذاہب سے متعلق گزر چکا ہے۔

[3] یعنی وہ بھی اضافی ہیں گویا اضافت کی وجہ سے مصلحتیں چند در چند سامنے آجائیں گی تو اس وقت مصوب اور مخطی میں فرق نہ رہے گا۔

[4] مؤلف کے لئے یوں کہنا مناسب تھا کہ اس میں ایسا ضرر ہے۔ جو دنیا یا آخرت میں لاحق ہو جاتا ہے۔

[5] یہ مصنف کے قول رد لان القاعدة العقلية ان المراجح الخ کے جواب کی رد رہے اور اس کا قول عن ناظرٍ واحد یعنی ایسے ناظر جو فی ذاتہ واقع اور نفس الامر کا اعتبار کرتے ہوں تاکہ گمان سے غور و فکر کے لئے فیصلہ ہو سکے۔

قرار دے دے۔ مگر اس مسئلہ میں تو دو ناظر ہیں اور ان میں سے ہر ایک اس مقام پر موجودہ حکم سے متعلق ایسی علت کا گمان کرتا ہے جس پر یہ حکم مبنی ہے۔ اس کا یہ گمان اس کے اپنے خیال[1] اور نفس الامر کے مطابق ہوتا ہے نہ کہ فی نفسہٖ اس کی علت کے مطابق ہوتا ہے جس پر یہ حکم مبنی ہے۔ اور یہ بات اجماعی[2] مسائل میں ہی درست ہو سکتی ہے، گویا اس مقام پر فریقین کا اتفاق ہو جاتا ہے، اختلاف اس کے بعد شروع ہوتا ہے۔ مخطئہ گروہ کے حکم لگانے کی بنیاد یہ ہے کہ یہ حکم ان کے نزدیک نفس الامر میں کیا ہے اور مصوّبہ کے حکم لگانے کی بنیاد یہ نہیں کہ وہ فی نفس الامر کیا ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ اب کیسا معلوم ہوتا ہے۔ اور ہر دو گروہ اپنی خیال کردہ علت پر حکم کی بنیاد رکھتے ہیں کہ وہ نفس الامر میں ایسا ہے۔

اور یہاں پہنچ کر مصالح کے اعتبار کو لازم قرار دینے والے یا ازراہ تفضّل سمجھنے والے متفق ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح وہ بھی متفق ہو جاتے ہیں جو مصالح اور مفاسد کو اعیان[3] (متعلقہ احکام شرعیہ) کی صفات قرار دیتے ہیں اور جو نہیں دیتے[4]۔ اور یہ ایسا میدان ہے جس میں اس سے زیادہ تفصیل مطلوب ہے اور اصولِ فقہ کے مباحث سے تعلق رکھتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس معذرت کی ضرورت ہی نہیں رہتی جو ابن عبدالسلام نے اس مسئلہ کے متعلق کی ہے اور مسئلہ کا اشکال ختم ہو جاتا ہے۔ فللّٰہ الحمد۔

غور فرمائیے کہ جوینی نے تصویب کی بات پر اجتہاداً اور حکماً معتزلہ[5] کا اتفاق نقل کیا ہے۔ اور

---

[1] یہ مصنف کے قول ظن کل واحد الخ کی تاکید اور لا ما ھو علیہ فی نفسہٖ کی تمہید ہے، یعنی اگر وہ ایسا ہوگا تو تنا قض واقع ہوگا۔

[2] یعنی قطعی السند اجماع، کیونکہ سب اس پر متفق ہیں کہ نفس الامر میں علت یہ ہے مد ہا ظنی السند اجماع تو اس میں نفس الامر میں ایسی علت پر اتفاق ہو جانا محض اتفاقی امر ہے۔ ورنہ اس میں ہر ایک کے اپنے ظن کا اعتبار ہوگا کہ اس کی علت یہ ہے، جیسا کہ اختلافی امور میں ہوتا ہے، لیکن یہ ان کے ظن کی یگانگت کا اتفاق ہو گیا۔

[3] [4] یہ وہ اختلاف ہے جو معتزلہ کے پہلوں اور پچھلوں میں ہے، کہ آیا حسن و قبح ذاتی طور پر فعل میں موجود ہوتا ہے یا اس فعل کی پیش آنے والی صفت سے واقع ہوتا ہے۔

[5] یعنی وہ لوگ حاکم کی حدیث (کہ مصیب کے لئے دو اجر ہیں اور مخطی کے لئے ایک) میں اشارہ کردہ خطا کو وسائل کی طرف پھیرنے کا التزام نہیں کرتے بلکہ کہتے ہیں کہ ہر مجتہد اپنی شرط کے ساتھ اپنے اجتہاد اور وسائل میں مصیب ہوتا ہے۔ اور اس حکم میں بھی جو اس نے استنباط کیا۔ لہٰذا وہ مصالح کے عقلی ہونے کی بھی بات کرتے ہیں۔ گویا وہ اس قول اور تصویب کو محض اجتہاد میں ہی نہیں بلکہ نفس الحکم میں بھی اکٹھا کر دیتے ہیں۔

یہ بات ان کے ہاں اجتماعی تصور کا تقاضا کرتی ہے۔ لہٰذا وہ عقلی طور پر تحسین و تقبیح کے بھی قائل ہیں اور یہ چیز (حسن و قبح)، ذوات[لے] کی طرف راجع ہے۔ گویا ہر صورت میں قرافی کی بحث اشکال والی ہی رہی۔ واللہ اعلم۔

بارھواں مسئلہ

ہماری یہ مبارک شریعت معصوم ہے جیسا کہ حاملِ شریعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معصوم ہیں اسی طرح آپ کی امت جب کسی معاملہ میں اتفاق کر جائے تو وہ معصوم ہوتا ہے۔

اس مسئلہ کو دو پہلوؤں سے واضح کیا جا سکتا ہے۔

پہلا یہ ہے کہ اس مسئلہ پر دلالت کرنے والے دلائل صراحتًا بھی ہیں اور اشارۃً بھی جیسے ارشاد باری ہے:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (۱۵/۹)

ہم ہی نے اس شریعت کو نازل کیا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

نیز فرمایا:

كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ

یہ ایسی کتاب ہے، جس کی آیات کو مستحکم بنایا گیا ہے۔

نیز ارشاد باری ہے:۔

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ۔ (۲۲/۵۲)

آپ سے پہلے ہم نے کوئی رسول یا نبی نہیں بھیجا۔ مگر جب وہ آرزو کرتا تو شیطان اس کی آرزو میں (وسوسہ) ڈال دیتا تھا تو اللہ تعالیٰ شیطان کی ڈالی ہوئی بات کو دور

[لے] یعنی حسن و قبح فعل کی ذات سے آتے ہیں۔ جیسا کہ متقدمین معتزلہ نے کہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فعل کا حسن و قبح فعل میں ذاتی طور پر موجود ہوتا ہے اس کی کسی صفت سے نہیں ہوتا جو اسے واجب کر دے۔ اور ان میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ حسن و قبح کو صفت ہی لازم کرتی ہے فعل میں ذاتی طور پر نہیں ہوتا الخ جیسا کہ یہ اختلاف ثابت ہے۔ گویا مصنف کا قول کیونکہ یہ چیز ذوات کی طرف راجع ہے۔ اس پر سب متفق نہیں ہیں، لیکن اسے پسند ضرور کیا ہے کیونکہ جب وہ یہ کہیں کہ حسن و قبح کو صفت ہی واجب بناتی ہے، فعل کی ذات میں نہیں ہوتے تو قرافی کا اشکال ایسا پہلو لئے ہوتا ہے کہ اس صورت میں اس کا کھلنا ممکن ہو جاتا ہے۔

کر دیتا ہے پھر اپنی آیات کو مضبوط کر دیتا

ہے۔

گویا اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ وہ اس کی آیات کی حفاظت کرتا اور انہیں مستحکم بناتا ہے حتیٰ کہ نہ اس میں کسی دوسری چیز کی آمیزش ہو سکتی ہے اور نہ ہی اس میں تغیر و تبدل کا دخل ہو سکتا ہے اور سنت کے متعلق اگرچہ یہ ذکر نہ بھی ہو تاہم وہ کتاب ہی پر مبنی اور اس کے گرد گھومتی ہے۔ گویا سنت بھی کتاب سے ہے اور اپنے معانی میں اسی کی طرف لوٹتی ہے۔ گویا کتاب و سنت کا ہر ایک حصہ دوسرے کی تائید بھی کرتا ہے اور اسے مضبوط بھی کرتا ہے۔ نیز ارشاد باری ہے:۔

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا۔ (۵/۳)

آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارا دین مکمل کر دیا اور تم پر اپنی نعمت تمام کر دی اور تمہارے لئے دین اسلام کو پسند کیا۔

ابو عمرو دانی اپنی کتاب "طبقات القراء" میں ابوالحسن بن المنتاب سے روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

ایک دن میں قاضی ابو اسحاق اسمٰعیل بن اسحاق کے پاس بیٹھا تھا کہ کسی نے ان سے پوچھا کہ: اہل تورات پر تورات میں تبدیلی کیسے جائز ہو گئی۔ جبکہ یہ اہل القرآن پر جائز نہیں"؟ تو قاضی صاحب نے جواب دیا کہ اہل تورات کے بارے میں اللہ عزوجل نے فرمایا:۔

بِمَا اسْتُحْفِظُوْا مِنْ کِتَابِ اللّٰہِ۔ (۵/۴۴)

اس لئے کہ وہ اللہ کی کتاب کے نگہبان مقرر کئے گئے تھے۔

گویا حفاظت کا کام اللہ تعالیٰ نے ان کے سپرد کیا لہٰذا یہ تبدیلی ان پر جائز ہوئی اور قرآن میں فرمایا:

اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَاِنَّا لَہٗ لَحٰفِظُوْنَ (۱۵/۹)

ہم ہی نے اسے نازل کیا اور ہم ہی اس کی حفاظت کرنے والے ہیں۔

لہٰذا اہل القرآن پر یہ تبدیلی جائز نہ ہوئی۔ علی کہتے ہیں کہ: میں ابو عبداللہ محاملی کے ہاں اور ان سے یہ حکایت بیان کی تو انہوں نے کہا کہ میں نے اس سے بہتر کلام کبھی نہیں سنا۔

علاوہ ازیں نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے پہلے کے شعلوں والے حوادث کے متعلق مذکور ہے۔ اور شیطانوں کو چوری چھپے سننے سے روک دینا جبکہ وہ آسمانوں کی خبریں سننے کا

ارادہ کرتے تھے۔ وہ وہاں سے ایک کلمہ سنتے تو اس میں سو یا اس سے زیادہ جھوٹ ملا دیتے۔ تو جیسے انہیں آسمان سے روکا گیا زمین میں بھی روک دیا گیا۔ اور ماہر زبان فصحاء کا قرآن کی کسی سورت کے مثل کچھ لانے سے عجز، یہ سب باتیں شریعت کی حفاظت کی قبیل سے ہیں اور یہ حفاظت تا قیامت برقرار رہے گی۔ گویا یہ سب امور شریعت کے تغیر و تبدل سے محفوظ و مامون ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔

دوسرا پہلو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لے کر آج تک کے موجود حقائق کا اعتبار ہے۔ جو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس امت میں کثیر التعداد ایسے داعی پیدا فرمائے جو اس شریعت کی حمایت و حفاظت کرتے رہے اور اس پر وارد ہونے والے شبہات و اعتراضات کی مجملاً و مفصلاً مدافعت کرتے رہے۔

قرآن کریم کا معاملہ تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کے لئے ایسے نگہبان مقرر کر دیئے کہ اگر اس میں ایک حرف کا بھی اضافہ کیا جائے تو بڑے بڑے قراء کا تو کیا ذکر، ہزاروں چھوٹے چھوٹے بچے بھی اس حرف کو قرآن سے نکال باہر کر دیں۔

شریعت کے جملہ امور میں یہی صورت جاری رہی۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن سے متعلق ہر علم کے جاننے والے ایسے حضرات مقرر کر دیئے جن کے ہاتھوں ان علوم کی بھی حفاظت ہوئی۔

ان میں کچھ لوگ ایسے تھے جنہوں نے اپنی عمر کا کثیر حصہ عربی زبان دانی اور اس کی حفاظت پر صرف کر دیا۔ انہوں نے قرآن و حدیث سے شریعت کی لغت مرتب کی۔ جو شریعت کی تفہیم کے ابواب میں سے پہلا باب ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول پر عربی زبان میں ہی وحی نازل فرمائی تھی۔

پھر اللہ تعالیٰ نے ایسے آدمی مقرر فرمائے جنہوں نے عربی زبان بولنے کے دوران تبدیلیوں میں غور و فکر کیا اور اس میں پیش، زیر زبر، جزم، تقدیم و تاخیر، ابدال و قلب، تابع و قطعی، واحد و جمع وغیرہ پر الفاظ اور جملوں میں تبدیلیوں کی وجوہ پر بحث کی۔ اور اس کام کے لئے ممکنہ حد تک عربی زبان کے قوانین کے قواعد منضبط کئے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے قرآن اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو سمجھنے میں آسانی پیدا کر دی۔

پھر اللہ تعالیٰ نے کچھ لوگوں کو ایسی قدرت عطا فرمائی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحیح احادیث میں غور کیا اور نقل میں ثقہ اور عادل لوگوں کا لحاظ رکھا حتیٰ کہ صحیح اور سقیم کو جدا جدا کر دیا اور اسناد کے قبول کرنے کے بارے میں راویوں کے بیان کی صحت کے لئے تاریخ کا علم

حاصل کیا تا آنکہ رسول اللہ علیہ وسلم کی ثابت اور معمول بہا احادیث ہی برقرار رہ گئیں۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں سے وہ لوگ بھی بنائے۔ جنہوں نے بدعت سے (تمیز کے لئے) سنت کی وضاحت کی اور کتاب و سنت کی روشنی میں اغراض شریعت پر اس طور پر غور و فکر کیا جس طور پر کہ سلف صالحین کرتے تھے صحابہ اور تابعین نے اس طریق پر مداومت کی اور اہل بدعت اور خواہشات کے متبعین کی تردید کی تا آنکہ حق اور خواہشات کی اتباع میں امتیاز ہوگیا۔

نیز اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں میں سے قاری[1] مبعوث فرمائے۔ جنہوں نے صحابہ کرامؓ سے قرآن سیکھا اور اپنے بعد کے آنے والوں کو سکھلایا۔ اس امید پر کہ قرآن کے مختلف نسخوں کی تالیف کے سلسلہ میں جماعت میں موافقت پیدا ہو۔ تا آنکہ پوری امت نے ایک نسخہ پر موافقت کرلی۔ اور لوگوں میں سے کسی کو بھی قرآن میں کچھ اختلاف نہ رہا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے کچھ لوگوں کو یہ قدرت بخشی کہ وہ اس کے دین کی حمایت و حفاظت کریں اور اس کے براہین سے شبہات کو دور کریں۔ ان لوگوں نے کائنات ارض و سما میں غور و فکر کیا۔ اور رات دن اسی کام میں کھپا دیئے۔ انہوں نے خلوت اختیار کی اور اپنے پروردگار سے لو لگانے میں کامیاب ہوگئے۔ یہاں تک کہ انہوں نے ارض و سما میں اللہ تعالیٰ کی کاریگری کے عجائبات ملاحظہ کیئے۔ یہی لوگ دراصل اللہ کی مخلوقات کو پہچاننے والے اور اس کے حق کی ادائیگی سے واقف ہوتے ہیں۔ پھر اگر دین اسلام پر کوئی معارضہ پیش آجائے یا کوئی کٹر دشمن جھگڑا بیان کرے تو وہ قطعی دلائل سے ان کے شبہات کو دور کرکے سیدھی راہ پر لاتے ہیں۔ ایسے ہی لوگ حقیقتاً اسلام کا لشکر اور دین کے حامی ہوتے ہیں۔

نیز ان لوگوں میں سے اللہ تعالیٰ نے ایسے سردار مبعوث فرمائے جنہوں نے اللہ اور اس کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کو خوب سمجھا۔ انہوں نے احکام کا استنباط کیا اور کتاب و سنت میں مذکور شریعت کی اغراض کے معانی میں سوجھ بوجھ پیدا کی کبھی اس کی عبارت

---

[1] مصنف کے قول تیقض اللہ لہ حفظۃ الخ (اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت لئے نگہبان مقرر فرما دیئے) میں تکرار نہیں۔ کیونکہ وہ بات تو قرآن کے الفاظ کی حفاظت میں سلسلہ میں تھی اور یہ بات مصاحف میں اس کے کلمات کی ترتیب اس کے اوقاف اور فواصلِ آیات کی ترتیب کے سلسلہ میں ہے۔

میں غور کرنے سے، کبھی اس کے معنوں میں اور کبھی حکم کی علت معلوم کرنے سے۔ یہاں تک کہ انہوں نے دقائع کو اس انداز سے نتھارا کہ پہلے وہ اس طرح مذکور نہ تھے اور بعد میں آنے والوں کے لئے یہ راہ آسان بنا دی۔ چنانچہ ہر ایسے علم میں، جس پر فہم شریعت کا انحصار تھا یا اس کی وضاحت سے اس سے احتجاج کیا جا سکتا تھا، یہی طریقہ جاری رہا۔

یہی وہ حقیقی حفاظت ہے جس کی منقولہ دلائل ضمانت دیتے ہیں۔ اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

تیرھواں مسئلہ

ضروریات، حاجیات اور تحسینیات کے متعلق جب یہ قاعدہ کلیہ ثابت ہو گیا، تو انفرادی جزئیات اسے اٹھا نہیں سکتیں۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ: جب ان تینوں مقاصد یا ان کے افراد سے متعلق شریعت میں یہ قاعدہ کلیہ ثابت ہے تو ضروری ہے کہ یہ جزئیات بالنسبت اس کلی کی یوں محافظت کریں جس سے یہ کلی قائم رہ سکے۔ کلی کے قیام میں ایسی جزئیات ہی مقصود اور معتبر ہوں گی جن میں اس کلی کے قیام میں اس کی مخالفت نہ ہو۔ گویا شرعی لحاظ سے اس سے اس کی مقصودہ مصلحت پورا نہ ہو۔

اس پر کئی امور دلالت کرتے ہیں:۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ: مجملاً بغیر عذر کے تارک پر عتاب وارد ہوا ہے جیسے نماز باجماعت یا جمعہ یا زکوٰۃ یا جہاد کا تارک یا کسی مطلوبہ امر کے بغیر جماعت کو چھوڑنے والے یا اس سے بھاگ جانے والے پر بھی ہوا ہے۔ یہ عتاب وعید اور اس کے علاوہ دوسری صورتوں میں بھی ہو سکتا ہے۔ جیسے عذاب کی وعید اور واجبات میں حدود قائم کرنا اور غیر واجب امور میں غلطی نکالنا، وغیرہ وغیرہ۔

اور ایک یہ ہے کہ: اس باب میں تکالیف شرعیہ میں عمومیت ہے کیونکہ یہ تکالیف انہی تین قواعد پر گھومتی ہیں اور ان میں امر و نہی حتمی طور پر آئے ہیں اور منہی عنہ کے کرنے اور مامور بہ کے ترک پر بغیر کسی اختصاص اور انگیخت کے وعید توجہ کرتی ہے۔ ہاں عذر کے موقعوں پر

وجوب یا تحریم کے احکام ساقط ہوجاتے ہیں۔ اور جب یہ صورت ہو تو ایسا ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جزئیات کلیات کی محافظت اور اس کی طلب کے راستے سے اس میں داخل ہوتی ہیں۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر کلی کے قیام میں جزئیات کا معتبر ہونا مقصود نہ ہوتا تو کلی کا اپنی اصل سے معاملہ درست نہ رہتا۔ کیونکہ تکلیف میں کلی کی طرف قصد، اس حیثیت سے کہ وہ کلی ہے، درست نہ ہوتا۔ کیونکہ وہ ایسے معقول امر کی طرف لوٹنے والی ہے جو خارجی طور پر جزئیات کے ضمن میں ہی حاصل ہوسکتا ہے۔ گویا اس کلی کی طرف قصد کا توجہ کرنا، اس حیثیت سے کہ اس سے تکلیف وابستہ ہے، حقیقتاً تکلیف مالا یطاق کی طرف قصد کرنا ہے۔ اور یہ بات ناممکن الوقوع ہے جیسا کہ آگے چل کر انشاء اللہ اس کا ذکر آرہا ہے۔ تو جب جزئیات کے حصول کے بغیر وہ کلی حاصل نہیں ہوتی تو شرعی قصد جزئیات کی طرف متوجہ ہوتا ہے[1]۔ علاوہ ازیں یہاں کلی سے مقصود یہ ہے

---

[1] صرف یہ بات دلیل کیلئے کافی نہیں۔ کیونکہ یہ خود تمام جزئیات میں یہ چیز ثابت کرنے میں (دلیل کی) محتاج ہے۔ اور عنقریب مؤلف کے اس قول ولیس البعض فی ذلك اولی من بعض الخ (اس معاملہ میں کوئی جزئی دوسری سے اولی نہیں الخ) کی تکمیل آرہی ہے۔ اِلّا یہ کہ اشارۃً یہ دلیل سے اس مقدمہ) کو بعد میں لانے میں بحث باقی رہ جاتی ہے جو مؤلف نے کہا ہے کہ، وایضا فان القصد الخ تو کیا یہ اس لئے ہے کہ وہ کلی اپنی تکمیل میں اس کی محتاج ہے؟ اگر بات ایسی ہی ہو تو پھر تو اس مقدمہ کو بعد میں لانا ان دونوں (کلی اور جزئی) کی طرف لوٹے گا اور ایک ساتھ ان دونوں کا تکملہ بھی ہوگا۔ اور اکثر مقامات پر اس کی تائید بھی ہوتی ہے کہ مؤلف کی یہی غرض ہے کہ دلیل ثانی کے آخر میں اس کا قول فلا بد من صحۃ القصد الی حصول الجزئیات، (اس قصد کی صحت کے ساتھ ان جزئیات کا حصول ضروری ہے) ایسا ہی ہے۔ اس طرح تو مؤلف نے اس دلیل پر جو تفریع کی ہے وہ برابر ہو جائیگی جس سے ہم اعراض کر رہے ہیں جبکہ اس نے کہا ہے۔ فالقصد الشرعی متوجہ الی الجزئیات (شرعی قصد جزئیات کی طرف توجہ کرتا ہے)، یعنی ان دونوں دلیلوں میں سے ہر ایک دوسری کے تکملہ کے لئے اس کی محتاج ہوگی۔

لیکن جو کچھ ظاہر ہوتا ہے کہ پچھلی دلیل اس کی محتاج نہیں۔ کیونکہ کلی کا قصد یہ ہے کہ خلقت میں ترتیب اور نظام کے لحاظ سے کچھ تفاوت نہ ہو۔ تو بعض جزئیات میں قصد کی غفلت کا تقاضا یہ ہوگا کہ کلی قصد کے ساتھ نہ چل سکے۔ یعنی جزئی اس کلی کے قصد کے منافی ہو اور اس کی مخالفت کرے۔ اب مؤلف پر یہ بات لازم ہے کہ وہ دلیل پوری کرے۔ اس کے اس قول ولیس بعض اولی (کوئی جزئی دوسری سے اولی نہیں) کی ضرورت نہیں۔

اور جب یہ دلیل پوری ہوجائے تو اس مقدمہ کو مؤلف کے اس قول وایضًا سے پہلے لانا مناسب ہوگا۔ اور اگر کوئی کہنے والا یہ کہہ دے کہ تالیف کے عمل کی وجہ سے یہ اپنے اس مقام سے پیچھے ہوگیا ہے تو کچھ بعید نہیں۔

کہ وہ تخلیقی امور میں ایک نظام اور ترتیب پر ہے جس میں نہ کچھ تفاوت ہو اور نہ اختلاف ہو، اور جزئیات[1] میں قصد سے غفلت کا مطلب کلی میں قصد کی غفلت ہے۔ کیونکہ وہ جزئیات غفلت سمیت قصداً کلی کی طرف نہیں چلتیں۔ جبکہ ہم اس کا مقصود ہونا فرض کر چکے ہیں۔ تو یہ خُلف ہوا۔ لہٰذا جزئیات کے حصول کے لئے قصد کی درستی ضروری ہے۔ اور اس معاملہ میں کوئی جزئی دوسری سے اولیٰ نہیں۔ گویا تمام صورتوں میں قصد مکمل ہو گیا۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ: یہ بات تو پہلے گزرے ہوئے قاعدہ سے معارض ہے کہ احاد جزئیات کی مخالفت کلیات کو مجروح نہیں کرتی۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ قاعدہ درست ہے اور ہمارے زیر بحث مسئلہ میں کوئی معارضہ بھی نہیں۔ کیونکہ ہمارے مسئلہ میں کسی پیش آنے والے معارضہ سے محفوظ ہونے کی حیثیت سے اعتبار کیا جائے گا۔ لہٰذا جزئی[2] کی طرف قصد کے پختہ ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اور جو کچھ پہلے گزر چکا،

---

[1] یعنی کسی بھی جزئی میں پہلی دلیل کے اثبات کے بعد یہی چیز دلیل کی ردرج کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ کہنا مناسب نہیں کہ یہ دلیل جزئیات میں مطلقاً ان سب میں یا بعض میں نظر کرنے کے لئے کافی ہے۔ کیونکہ یہ تو وہ بات ہے جو اس سے پہلے ایسی خارجی جزئیات میں غور کرنے کے لزوم میں بیان ہو چکی ہے، جن سے تکلیف کا تعلق ہو۔ علاوہ ازیں مؤلف نے کہا ہے:
(لا یجری کلیًا بالقصد اذا اهملت الجزئیات (جب جزئیات میں غفلت برتی جائے تو کلی قصد کے ساتھ نہیں چل سکتی) تو گویا بعض کا نہیں بلکہ تمام جزئیات کے قصد کا یقین ہو گیا۔ لہٰذا جو کچھ ہم نے کہا ہے اس کے اس پہلو کا خیال رکھیے کہ پہلی دلیل تکملہ کے بغیر ہی مکمل ہے۔

[2] یعنی جو معارضہ سے بچ رہے۔ اور جو پہلے گزر چکا ہے وہ اس موضوع پر ہے کہ کوئی جزئی کسی معارض کی وجہ سے کلی کی یوں مخالفت کرے کہ وہ اس کلی سے نکال کر دوسری کلی میں داخل کر دے۔ یا اس کے عارض کا اس کلی کے لئے کسی دوسری جزئی کا اعتبار ہوا اور وہ اس پر راجح ہو۔ اس کا یہ معنی نہیں کہ وہ جزئی اپنے آپ کو باقی رکھتے ہوئے، بغیر کسی ایسے معارضہ کے جو اسے اس کلی سے پیچھے ڈال دے یا اس کلی کے امر یا نہی کا حکم لئے ہو، اس کلی میں داخل ہوتی ہے۔ گویا ان دونوں مقامات میں بہت بعد ہے۔ اور اس کی مثال حفظ نفس کے قاعدہ کی ایک جزئی سے تغافل اسی کلی کی کسی دوسری جزئی کا اعتبار ہوتی ہے جو اس مہمل کے اعتبار سے اس سے معارض ہوتی ہے۔ اگرچہ ان میں سے ہر ایک کی اصل کلی کی محافظت ہے، لیکن مؤلف نے ان دونوں میں سے ایک سے تغافل کیا اور وہ گنہگار کی اس کے گناہ کے سبب سے محافظت ہے۔

اس کا اعتبار کلی پر معارضہ وارد ہونے کی حیثیت سے ہے۔ حتیٰ کہ اس مقام پر جزئی کا تخلف صرف اس طور پر ہوتا ہے کہ کسی دوسرے پہلو سے کلی میں جزئی کی محافظت ہو سکے۔ جیسے ہم کہتے ہیں کہ جان کا تحفظ مشروع ہے، اور یہ ایسی کلی ہے جس کا شارع نے یقینی طور پر قصد کیا ہے۔ پھر جان ہی حفاظت کے لئے قصاص مشروع کیا گیا ہے۔ گویا قصاص کی صورت میں کسی کا قتل کلی کے قصد ہی کی محافظت ہے۔ حالانکہ اس کام سے کلی کے قصد کی محافظ جزئیات میں سے اس جزئی کی مخالفت لازم آتی ہے۔ اور یہ مخالفت اس جان کا تلف کرنا ہے جو اس وجہ سے ہوا کہ اس نے کسی شخص کو قتل کرنے کا جرم کیا تھا۔ گویا اس جزئی کی اپنی کلی ہیں یہ نرمی بھی کلی میں جزئی کی محافظت کا پہلو لئے ہوئے ہے اور وہ وہی نفس ہے جسے قتل کیا گیا۔ گویا جزئی کی یہ[1] لچک ہی کلی میں جزئی کا حقیقی اعتبار بن گئی۔ لیکن یہ دو وجوہ کی بنا پر کلی ہی کی محافظت میں ہوتی ہے۔ اور ایسے تمام امور کا یہی حال ہے جو اس باب سے متعلق ہیں۔

اسی طرح احاد جزئیات کی مخالفت کلی کے تقاضا کی بنا پر ہوتی ہے۔ اگر یہ کسی معارضہ کے بغیر ہو تو شرعاً درست نہیں۔ اور اگر کسی معارضہ کی وجہ سے ہو تو یہ کسی دوسرے پہلو سے اس کلی یا پھر کسی دوسری[2] کلی کی محافظت ہی کی طرف لوٹتی ہے پہلی صورت میں کلی میں اس کی مخالفت اسے مجروح بنا دیتی ہے۔ لیکن دوسری میں ایسا نہیں ہوتا۔

---

[1] یعنی اس جزئی کا اعتبار۔ جو کہ اس نفس کی حفاظت ہے جس پر زیادتی ہوئی۔ اس کلی سے دوسری جزئی کے لئے تغافل ہے جو کہ گنہگار کے نفس کی حفاظت ہے۔ گویا مؤلف نے اس سے غفلت برتی اور ایک کی طرف توجہ کی۔

[2] یعنی کسی دوسری کلی کی رعایت جو اس کلی سے سخت ہو۔ جیسے عمداً تارک نماز کا قتل جو حفظ نفس کی کلی سے اس جزئی پر محافظت نہیں کرتا۔ کیونکہ رعایت اب اس دوسری کلی کی ہوگی جو اس سے مضبوط تر ہے۔ اور وہ مضبوط تر کلی دین کی حفاظت ہے۔

نوع ثانی

وضع شریعت سے شارع کا قصد اسے ذہن نشین کرانا ہے۔ اور یہ بیان چند مسائل پر مشتمل ہے

پہلا مسئلہ

یہ مبارک شریعت عربی زبان میں ہے۔ جس میں عجمی زبانوں کا کچھ دخل نہیں۔ اور یہ بحث اگرچہ اصولِ فقہ میں واضح ہے کہ اصولیین کی جماعت کے نزدیک قرآن میں کوئی عجمی کلمہ نہیں ہے یا اگر اس میں کچھ عجمی الفاظ ہیں جنہیں عرب اپنے کلام میں استعمال کرتے ہیں تو قرآن اسی کے موافق نازل ہوا ہے تو وہ اس زبان میں معرّب واقع ہوا ہے جو عربی کلام کی اصل سے نہیں۔ اس لحاظ سے یہاں مقصود نہیں ہے۔

یہاں صرف یہ بحث مقصود ہے کہ قرآن مجموعی طور پر عربی زبان میں نازل ہوا ہے۔ لہٰذا قرآن کو صرف اسی راہ سے ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا (۱۲/۲) — ہم نے قرآن کو عربی زبان میں اتارا ہے

اور فرمایا:

بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ۝ (۲۶/۱۹۵) — (یہ قرآن) ٹھیٹھ عربی زبان میں ہے۔

اور فرمایا:

لِسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ (۱۶/۱۰۲) — جس شخص کی طرف یہ لوگ نسبت جوڑتے ہیں وہ تو عجمی ہے اور یہ قرآن ٹھیٹھ عربی زبان میں ہے۔

اور فرمایا:

وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ — اور اگر ہم قرآن کو غیر عربی زبان میں نازل کرتے تو یہ لوگ کہتے کہ اس کی آیتیں

وَّعَرَبِیٌّ (۴۱/۴۴)

ہماری زبان میں کیوں کھول کر بیان نہیں کی گئیں۔ کیا خوب قرآن تو عجمی اور مخاطب عربی!

اور ایسی ہی دوسری آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ قرآن عربی میں ہے اور عربوں کی زبان پر ہے۔ وہ عجمی زبان میں نہیں نہ ہی عجمیوں کی زبان پر ہے۔ لہٰذا جو کوئی اسے سمجھنے کی کوشش کرے تو اسے عربی زبان کی رُو سے ہی سمجھا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ دوسری کوئی راہ نہیں۔ اور یہی اس مسئلہ کا مقصود ہے۔

رہی یہ بات کہ عربی زبان میں کچھ عجمی الفاظ بھی آئے ہیں یا نہیں تو اس صورت میں اس تحقیق کی ضرورت نہیں رہتی جبکہ عربوں نے اسے اپنی گفتگو میں استعمال کرنا شروع کر دیا اور اس کے معنی سمجھ لیئے جب عربوں نے یہ لفظ بولنا شروع کر دیا تو یہ ان کی کلام کا ہی حصہ بن گیا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ عربی زبان ایسے لفظ کو اس صورت میں نہیں رہنے دیتی جو اہل عجم کے نزدیک ہوتی ہے۔ الا یہ کہ مخارج اور صفات میں یہ حروف عربی حروف کی طرح کے ہوں۔ اور ایسے بہت تھوڑے ہیں، جنہیں عُریاں کر دیا گیا ہے[1] اس صورت میں یہ عرب کی طرف ہی منسوب ہوں گے۔ ہاں جب یہ حروف عربی حروف جیسے نہ ہوں یا ان میں سے کوئی دوسرے کی طرح کا نہ ہو۔ اس صورت انہیں عربی حروف کی طرف پھیرنا ضروری ہو جاتا ہے اور انہیں عجمی حروف کی مطابقت پر قبول نہیں کیا جاتا اور کلموں کے اوزان کو اس حالت پر نہیں رہنے دیا جاتا جو عجمی کلام میں ہوتی ہے ان میں کچھ الفاظ میں اہل عرب ایسے ہی تصرف کر لیتے ہیں جیسے عربی الفاظ میں بھی کر لیتے ہیں۔ اس صورت میں وہ لفظ عربی کلام میں ہی شامل ہو جاتا ہے جیسے کہ اس کے ابتدائی اوزان اور فی البدیہہ الفاظ بولے جاتے ہیں۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ ایسے الفاظ کے متعلق اہل عرب میں نہ کوئی نزاع ہے اور نہ اشکال۔

معناً اس خاص مسئلہ میں جس اختلاف کا متاخرین[2] نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ ایسے الفاظ کو نہ تو کسی شرعی حکم کی بنیاد بنایا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس سے کوئی فقہی مسئلہ مستفاد ہوتا ہے۔ ایسے

---

[1]: کہتے ہیں کہ "تنور" کا لفظ ایسا ہے جس پر عربی اور عجمی سب لغتوں کا لفظاً ومعناً اتفاق ہے اسی طرح "صابون" کے لفظ پر بھی عربی اور عجمی لغتیں مشترک ہیں۔

[2]: آمدی کہتے ہیں کہ علماء نے قرآن میں غیر عربی الفاظ کے شامل ہونے میں اختلاف کیا ہے۔ ابن عباس رض اور عکرمہ رض نے اسے ثابت کیا ہے اور دوسروں نے اس کی نفی کی ہے گویا یہ اختلاف پڑا تا ہے اور اس اختلاف کا محل اجناس کے نام ہیں، اعلام نہیں۔

الفاظ سے کوئی کلامی مسئلہ ہی وضع ہو سکتا ہے جس پر اعتقاد کی بنیاد رکھی جا سکے۔ عجمی ناموں کے بارے میں عربی زبان کے ماہرین نے جو فیصلہ کیا ہے اس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس بحث کی محنت سے بچا لیا ہے۔

پھر اگر ہم یہ کہیں کہ قرآن عربی زبان میں نازل ہوا۔ اس کے الفاظ عربی ہیں جن میں کوئی عجمی لفظ نہیں تو اس کا معنی یہ ہے کہ وہ اہل عرب کی معروف زبان کے خاص الفاظ اور معانی کے اسلوب پر نازل ہوا ہے۔ اور عربی زبان ایسی ہے کہ اس میں گفتگو کے دوران کبھی عام سے اس کا ظاہر مراد لیا جاتا ہے۔ کبھی عام سے ایک پہلو سے عام اور دوسرے پہلو سے خاص اور کبھی عام سے خاص اور کبھی عام سے غیر ظاہر مراد لیا جاتا ہے اور یہ سب کچھ کلام کے اول، اوسط یا آخر سے معلوم ہو جاتا ہے اور انداز گفتگو ہی اس کے اول سے آخر کی اور آخر سے اول کی خبر دے دیتا ہے۔ اور کسی چیز کے متعلق بات چیت معنی سے بھی ایسے ہی معلوم ہو سکتی ہے جیسے اشارہ سے اور کبھی ایک ہی چیز کے بہت سے نام ہوتے ہیں اور کبھی بہت سی چیزوں کا ایک ہی نام ہوتا ہے۔ اور یہ سب کچھ اہل عرب کے ہاں معروف ہے اس بات میں شک نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی وہ شخص شک کر سکتا ہے جو عربی کلام کے علم سے تعلق رکھتا ہو۔

پھر جب قرآن کریم میں عربی زبان کے معانی و اسالیب اس ترتیب پر ہیں تو جیسے یہ ممکن نہیں کہ عجمی زبانوں کو عربی زبان کی رُو سے سمجھا جائے اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں عربی زبان کو عجمی زبانوں کی رُو سے سمجھا جائے۔ کیونکہ ان کے اوضاع و اسالیب میں اختلاف ہوتا ہے اور جس شخص نے اس ماخذ پر متنبہ کیا وہ امام شافعیؒ ہیں جنہوں نے اصول فقہ کے موضوع پر اپنی تصنیف "الرسالۃ" میں اس ماخذ کو واضح کیا۔ امام شافعیؒ کے بعد بھی بہت سے علماء نے اس ماخذ کو نہ اپنایا۔ لہٰذا اس چیز پر تنبیہ واجب ہے اور توفیق تو اللہ ہی کی طرف سے ہے۔

دوسرا مسئلہ

ل؎ آمدی کہتے ہیں کہ علماء نے قرآن میں غیر عربی الفاظ کے شامل ہونے میں اختلاف کیا ہے، ابن عباسؓ اور عکرمہؒ نے تو اسے ثابت کیا ہے اور دوسروں نے اس کی نفی کی ہے۔ گویا یہ اختلاف پرانا ہے۔ اور اس اختلاف کا محل اجناس کے نام میں اعلام نہیں۔

اس لحاظ سے کہ الفاظ معانی پر دلالت کرتے ہیں، عربی لغت میں دو طرح سے غور کیا جا سکتا ہے۔

پہلی صورت: یہ ہے۔ کہ الفاظ وعبارات مطلق ہوں جو معانی مطلق پر دلالت کر رہے ہوں اور یہ دلالت اصلیہ ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ الفاظ وعبارات مقید ہوں اور معانی اسی قید کے خادم ہوں۔ اور یہ دلالت تابعہ ہے۔

پہلی صورت ایسی ہے جس میں تمام زبانوں میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ اور اسی طرف تمام گفتگو کرنے والوں کے مقاصد منتہی ہوتے ہیں کسی گروہ کی دوسرے سے الگ کوئی خصوصیت نہیں ہوتی۔ کیونکہ جب کوئی فعل وجود میں آتا ہے۔ مثال کے طور پر زید کا کھڑا ہونا۔ پھر کوئی بھی صاحب زبان زید کے کھڑا ہونے کی خبر دینا چاہتا ہے، تو اسے بغیر کسی تکلیف کے اس کا یہ ارادہ (خبر دینا) آسان ہوتا ہے۔ اسی لحاظ سے پہلے لوگوں کے اقوال کی عربی زبان میں خبر دینا اور ان کے کلام کو بیان کرنا ممکن ہوتا ہے اور یہ بات ان لوگوں کے لئے بھی ممکن ہوتی ہے جو عربی لغت نہ جانتے ہوں۔ اسی طرح عرب لوگوں کے اقوال واخبار کو بیان کرنا غیر عرب کے لئے ممکن ہوتا ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی اشکال نہیں۔

رہی دوسری صورت تو وہ یہ خبر (زید کے کھڑا ہونے) دینے اور اس کو بیان کے لحاظ سے عربی زبان سے مختص ہے کیونکہ اس لحاظ سے ہر خبر کئی امور کی مقتضی ہوتی ہے جو یہ خبر دینے کے خادم ہوتے ہیں اور وہ امور خبر دینے والے، مخبر عنہ (مثال بالا میں زید) مخبر بہ (زید کا کھڑا ہونا)، اور حال ومساق میں نفس خبر سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور انداز بیان جیسے وضاحت وانخفاء، اور ایجاز واطناب وغیرہ سے بھی تعلق رکھتے ہیں۔

اور یہ بات یوں ہے کہ آپ ابتداً یوں خبر دیتے ہیں کہ قَامَ زَیْدٌ (زید کھڑا ہوا) اگر اس مقام پر مخبر عنہ مراد نہ ہو بلکہ خبر دینا مراد ہو۔ اور آپ مخبر عنہ (زید) سے متعلق خبر دینا چاہیں تو آپ کہیں گے زید قائم (زید کھڑا ہو گیا) اور آپ کسی سوال کے جواب یا اس کی حالت کو ٹھیک طور پہ بیان کرنا چاہیں گے تو کہیں گے اِنَّ زَیدًا قَامَ (بیشک زید کھڑا ہوا) اور کوئی زید کے کھڑا ہونے کا انکار کر رہا ہو تو اس کو یوں جواب دیں گے۔ وَاللّٰہِ اِنَّ زیداً قَامَ (اللہ کی قسم بیشک زید کھڑا ہوا تھا) اور اگر اس کے قیام یا متوقع قیام کی خبر دینا مقصود ہو تو آپ کہیں گے قَدْ قَامَ زَیْدٌ یا

زیدٌ قد قام (بلاشبہ زید کھڑا ہوا) اور کسی انکار کرنے والے پر نکتہ چینی کرتے ہوئے آپ کہیں گے انما قام زیدٌ (زید کھڑا ہی تو ہوا تھا) یا زید ہی تو کھڑا ہوا تھا۔

ایسے ہی یہ تصرفات ہیں جن سے ایک ہی کلام کے معنی میں متناسب اختلاف واقع ہو جاتا ہے اور یہ مقصود و اصلی نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ تکمیل و تتمہ کے طور پر ہوتا ہے۔ اس نوع میں ایسی طلب کے اضافہ سے کلام میں خوبصورتی پیدا ہو جاتی ہے جبکہ اس میں کوئی منکر (ناپسندیدہ بات) نہ ہو۔ اس نوع ثانی کی وجہ سے قرآن کریم کی عبارتوں اور بہت سے قصوں میں اختلاف ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بعض سورتوں میں قصہ بیان کرتے ہوئے ایک انداز پر آتے ہیں۔ تو دوسری سورتوں میں دوسرے انداز پر اور تیسری میں تیسرے پر۔ اس طرح جو کچھ اخبارات سے اس ضمن میں ثابت ہوتا ہے وہ نوع اول کے حساب سے نہیں۔ الا یہ کہ بعض سورتوں میں کچھ تفاصیل سے خاموشی ہے اور دوسری سورتوں میں وضاحت ہے اور یہ بھی حال اور وقت کے تقاضا کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا (اور تیرا پروردگار بھولنے والا نہیں ہے)۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو جو شخص پچھلی وجہ کا اعتبار کرے گا اس کے لئے اندریں صورت حال عربی کلام سے کسی غیر عربی کلام میں ترجمہ کرنا ممکن نہ رہے گا، چہ جانب کہ قرآنِ کریم کا ترجمہ کیا جائے اور اسے کسی دوسری زبان میں منتقل کیا جائے۔ مگر اس صورت میں کہ ہر دو زبانوں کا اعتبار ٹھیک ایسا ہی فرض کر لیا جائے جیسے وہ استعمال میں دونوں برابر ہیں۔ جیسا کہ اسکی مثال اوپر گزر چکی ہے۔ جب یہی چیز عربی زبان کے ساتھ ساتھ نقل ہونے والی زبان میں بھی ثابت ہو جائے تو ایک زبان کا ترجمہ دوسری میں ممکن ہو جائے گا۔ اور اس کا ایسا اثبات وضاحت کردہ وجہ کی بنا پر بہت مشکل ہے۔ متقدمین منطقیوں نے ان میں اکثر باتوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور متاخرین نے ان باتوں کو اپنایا ہے تاہم وہ ناکافی ہے اور اس مقام میں بے نیاز نہیں بنا سکتا۔

ابن قتیبہ نے اسی دوسری وجہ کی بنا پر قرآن کا ترجمہ کرنے کے امکان کی نفی کی ہے۔ البتہ پہلی وجہ کی بنا پر یہ ممکن ہے اور اس لحاظ سے ان عوام کے لئے قرآن کی تفسیر اور اس کے معنی کی وضاحت کرنا درست ہے جن کے فہم کی رسائی قرآن کے معانی تک نہ ہو سکتی ہو۔ اور اہلِ اسلام کے ہاں یہ بات بالاتفاق جائز ہے۔ گویا یہ اتفاق اصلی معنی پر ترجمہ کی صحت کے بارے میں حجت ہے۔

فصل

اور جب آپ پہلی صورت کے ساتھ دوسری صورت کا اعتبار کریں گے تو اسے ترجمہ کے اوصاف میں سے ایک وصف پائیں گے اس وصف کو اوصاف ذاتیہ میں سے شمار کیا جائے گا؟ یا یہ غیر ذاتی وصف ہوگا؟ یہ ایسی نظری بحث ہے جس پر تمام فروعی مسائل کی بنیاد اٹھتی ہے۔ الا یہ کہ اس میں مذکورہ اختصار کو کافی سمجھا جائے۔ کیونکہ وہ باقی تمام متفرع مسائل کے لئے اصل کی طرح ہے۔ لہٰذا اس سے سکوت ہی بہتر ہے، اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

تیسرا مسئلہ

یہ شریعت مبارکہ امیوں[1] کی شریعت ہے۔ کیونکہ اس کے مخاطب اُمّی لوگ تھے۔ لہٰذا وہ

---

[1] یعنی ایسی شریعت جس کے سمجھنے اور اس کے امر و نواہی کے جاننے کے لئے کسی تکوینی علم یا ریاضیات وغیرہ میں سر کھپانے کی ضرورت نہیں۔ اور اس شریعت کے امی ہونے کی حکمت یہ ہے: اُولاً

اولاً: امی لوگوں نے اس شریعت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فطری طریق پر سیکھا جیسا کہ عنقریب مؤلف اس کی تشریح کریں گے۔

ثانیاً: اگر شریعت ایسی نہ ہوتی تو عرب اور غیر عرب وغیرہ تمام مخلوق کے لئے کوئی گنجائش نہ ہوتی اور امر و نواہی بجا لانے کے لئے انہیں ابتلاء علمی وسائل کی ضرورت پیش آتی اور اس کے لئے مصائب برداشت کرنا پڑتے پھر ان دونوں میں تطبیق پیدا کرنی پڑتی اور یہ دونوں باتیں اس تمام مخلوق کے لئے، جن کی طرف آپ بھیجے گئے، کچھ آسان کام نہیں۔ اور یہ سب کچھ ایسی باتیں ہیں جن سے احکام تکلیفیہ متعلق ہیں کیونکہ بجا آوری کے لئے عرب و غیر عرب سب کو شریعت کا سمجھنا ضروری ہے۔ رہے شریعت کے اسرار و حکمتیں اور پند و نصائح، تو ان میں سے کچھ تو ایسی ہیں جن کا سمجھنا عوام کے لئے مشکل ہے، بعض خواص ہی انہیں کچھ کچھ سمجھ سکتے ہیں جتنا کہ اللہ تعالیٰ ان کے لئے آسان کر دے یا انہیں الہام کر دے۔ اور یہ باتیں کلام اللہ میں غور کرتے کرتے اور اوقات صرف کرتے کرتے ہی حاصل ہوتی ہیں۔ کچھ باتوں کا پتہ چل جاتا ہے اور بعض دوسری باتوں کا پتہ نہیں چلتا۔ دوسری قسم کے احکام سے معلوم ہوتا ہے کہ جو احکام تکلیفیہ کتاب و سنت میں مذکور ہیں، ان کے اسرار در حکم عوام الناس پر نہیں کھولے گئے۔ ورنہ خواص مجتہد اور دوسرے لوگ مقلد نہ ہوتے حتیٰ کہ دورِ صحابہ میں بھی یہی کیفیت تھی۔ اور ہر کوئی نحن امۃ امیۃ جیسی حدیث کو نہ اپناتا۔ جس کے متعلق ہم نے ذکر کیا ہے کہ تکلیفی احکام کی بجا آوری کا انحصار علمی وسائل اور علوم کونیہ وغیرہ پر نہیں ہے۔

مصالح کے اعتبار[1] پر چلتی ہے، اور اس پر درج ذیل امور دلالت کرتے ہیں۔

ان میں سے پہلا امر نصوص متواترہ ہیں۔ خواہ یہ تواتر لفظی ہو یا معنوی جیسا کہ ارشادِ باری ہے:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ (۶۲/۲) — اور وہی تو ہے جس نے ان پڑھ لوگوں میں انہی میں سے ایک رسول بھیجا۔

نیز فرمایا:

فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ (۷/۱۵۸) — پس اللہ اور اس کے رسول پر جو نبی امی ہے ایمان لاؤ۔ وہ نبی جو اللہ اور اس کے کلمات پر ایمان لاتا ہے۔

اور حدیث میں ہے۔

بُعِثْتُ إِلَى أُمَّةٍ أُمِّيَّةٍ — میں ان پڑھ امت کی طرف بھیجا گیا ہوں۔

کیونکہ ان کے پاس پہلے لوگوں کے علوم میں سے کوئی علم نہ تھا۔ اور امی کا لفظ اُم کی طرف منسوب ہے۔ جس کا معنی یہ ہے کہ جس حال میں وہ ماں کے پیٹ سے پیدا ہوا اسی حال پر باقی ہے۔ نہ اس نے لکھنا سیکھا نہ کوئی دوسری چیز وہ اپنی اسی اصلی خلقت پر ہے جس وہ پیدا ہوا۔ اور حدیث میں ہے:

نَحْنُ أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْسُبُ وَلَا نَكْتُبُ اَلشَّهْرُ هٰكَذَا وَهٰكَذَا وَهٰكَذَا۔ — ہم امی امت ہیں نہ ہم حساب کرنا جانتے ہیں اور نہ لکھنا (پڑھنا)، مہینہ اتنا، اور اتنا اور اتنا ہوتا ہے۔

اور حدیث میں اُمّی کے معنی کی تفسیر یہ ہے کہ ہم لوگوں کو نہ حساب کا علم ہے اور نہ لکھنا جانتے ہیں اور اسی کے مطابق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَّلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ۔ — اس سے پیشتر آپؐ نہ تو کتاب پڑھ سکتے تھے، نہ ہی اپنے داہنے ہاتھ سے لکھ سکتے تھے۔

---

[1] یعنی جن لوگوں پر شریعت نازل ہوتی ہے ان کے حال کے مطابق نازل ہوئی ہے۔ اور دانا و بینا شارع ان لوگوں کے مصالح کی رعایت کا قصد رکھتا ہے۔

اور ایسے ہی دوسرے دلائل میں جو کتاب و سنت میں پھیلے ہوئے ہیں۔ جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ یہ شریعت امیوں کے وصف کے لحاظ سے بنائی گئی ہے۔ کیونکہ اس کے مخاطب لوگ امی تھے۔

دوسری بات یہ ہے۔ کہ جو شریعت نبی صلی اللہ علیہ وسلم لے کر خصوصاً اہل عرب کی طرف اور عموماً باقی لوگوں کی طرف مبعوث ہوئے، یا تو وہ ان کے امی ہونے کے وصف کی نسبت سے ہوگی یا نہ ہوگی۔ اگر ایسے وصف پر ہو تو اس شریعت کے امی ہونے اور امیوں کی طرف منسوب ہونے کا یہی معنی ہے۔ اگر ایسی بات نہ ہوتی تو لازم آتا کہ وہ اس کی حفاظت نہ کر سکیں اور نہ ہی وہ اس کی حفاظت کی ذمہ داری کے مقام پر ہوتے اور یہ بات وضع شریعت کے خلاف ہوتی۔ لہٰذا ضروری تھا کہ شریعت ایسی ہو جس سے وہ متعارف ہو سکیں اور عرب صرف اسی چیز کو جان سکتے تھے جو اللہ تعالیٰ کے بیان کردہ وصف امی ہونے کے مطابق ہو۔ اندریں صورت حال یہ شریعت امیہ ہے

تیسری بات[1] یہ ہے کہ اگر وہ لوگ اس شریعت کو جان ہی نہ سکتے تو وہ ان کو عاجز بناتے

---

[1] مؤلف نے اسے تیسری بات بنا دیا دلیل یہ دی کہ ان کا اسے پہچاننا ضروری ہے تاکہ وہ ان پر حجت ہو۔ حالانکہ شریعت کا ان کا لبو د و باش مطابق ہونا بنفسہ اس بات کی دلیل ہے کہ شریعت امیہ ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دوسری دلیل کا دعویٰ ایسا دعویٰ ہے جو تیسری دلیل کا محتاج ہے۔ اس کا بنفسہ دلیل ہونا درست نہیں الا یہ کہ اس تیسری دلیل میں بحث باقی رہ جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اگر شریعت اس طریق پہ آتی تو وہ علوم کونیہ اور وسائل فلسفہ کی محتاج ہوتی۔ لیکن وہ ایسی عربی زبان کے قالب میں ڈھالی گئی ہے جس کی مثال پیش کرنے سے وہ عاجز تھے حالانکہ وہ اس کے معنے اور اس کی غرض کو سمجھتے تھے۔ مگر وہ اس کی تطبیق اور اس کے احکام کو سمجھنے میں ان وسائل کے محتاج ہوتے۔ جیسے پانچ نمازوں کے اوقات معلوم کرنے کے لئے آلات اور فلکی جنتریوں کی ضرورت پیش آتی اور حسی شاہدات کافی نہ ہوتے جیسا کہ شریعت نے زوال، غروب اور شفق وغیرہ وقت بتلاتے ہیں، یا اگر روزوں کو آنکھ سے روایت ہلال پر بنا نہ کیا جاتا، بلکہ پہلی رمضان کا علم حاصل کرنے کے لئے علم المیقات کا جاننا ضروری ہوتا۔ اگر شارع احکام کو امور حسیہ پر بنا کرنے کے بجائے، جس میں تمام خلقت کے لئے وسعت ہے، انہیں امور علمیہ پر بنا کرتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے تو کیا یہ بات قرآن اور اس کی غرض سمجھنے میں مانع نہ ہوتی اور اس کی وہی صورت نہ ہوتی جیسے قرآن عربی کے بجائے عجمی زبان میں نازل ہوا ہو؟ اس کا جواب نفی میں ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اکثر خلق شریعت کی بجا آوری میں ان وسائل کو پہچاننے کے لزوم کی وجہ سے تکلیف اٹھاتی تاکہ وہ حسب ارادہ شریعت کے احکام پر قادر ہو سکیں۔ رہی یہ بات کہ وہ قرآن کے سمجھنے سے عاجز ہوں حتیٰ کہ حجت ہی نہ رہے تو یہ بات واضح نہیں۔ کیونکہ ان پر قرآن کی حجیت ایسے کام میں تھی جو ان کے نزدیک سب کاموں سے اہم تھا۔ اور وہ یہ تھا کہ قرآن کا کلام ہر چیز میں ان کے کلام کی جنس سے تھا، الا یہ کہ جس چیز نے انہیں اس کی مثل لانے سے عاجز کیا وہ فقط قرآن کا اسلوب بیان تھا۔

والی کیسے ہو سکتی ہے۔ اس طرح تو وہ عاجز ہونے کے مقتضی سے نکل جاتے اور کہہ دیتے کہ ہم اسے پہچانتے ہی نہیں۔ لہٰذا ہمارے لئے ایسے کلام کی کچھ ذمہ داری نہیں۔ کیونکہ ہمارا کلام کو ہمارے ہاں معروف اور سمجھا جا سکتا ہے لیکن یہ کلام ہمارے ہاں نہ معروف ہے نہ ہم اسے سمجھ سکتے ہیں۔ لہٰذا ان پر حجت قائم نہ ہو سکتی۔ اسی لئے اللہ سبحانہٗ تعالیٰ نے فرمایا:

وَلَوْ جَعَلْنٰهُ قُرْاٰنًا اَعْجَمِيًّا لَّقَالُوْا لَوْلَا فُصِّلَتْ اٰيٰتُهٗ ءَاَعْجَمِيٌّ وَّعَرَبِيٌّ (۴۱/۴۴)

اور اگر ہم قرآن کو غیر عربی زبان میں نازل کرتے تو یہ لوگ کہتے کہ اس کی آیتیں ہماری زبان میں کیوں کھول کر بیان نہیں کی گئیں کیا خوب قرآن تو عجمی اور مخاطب عربی۔

اور جب ان لوگوں نے کہا:

اِنَّمَا يُعَلِّمُهٗ بَشَرٌ (۱۶/۱۰۲)

اے (نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو) تو کوئی آدمی سکھاتا ہے۔

تو اللہ تعالیٰ نے یہ کہہ کر ان کی تردید فرمائی:

لِسَانُ الَّذِيْ يُلْحِدُوْنَ اِلَيْهِ اَعْجَمِيٌّ وَّهٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِيْنٌ (۱۶/۱۰۳)

جس کی طرف یہ لوگ نسبت جوڑتے ہیں۔ اس کی زبان تو عجمی ہے اور یہ قرآن ٹھیٹھ عربی زبان میں ہے۔

لیکن وہ اس حجت کے ظاہر ہونے سے مطیع و منقاد ہو گئے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ یہ شریعت ان کے علم اور عرف کے مطابق تھی۔ لہٰذا وہ اس کی مثل لانے سے عاجز تھے۔ اور اس مفہوم کے لئے بہت سے دلائل ہیں۔

فصل

ملحوظ خاطر رہے کہ عرب لوگ ایسے علوم کا پاس رکھتے تھے جنہیں لوگ بیان کریں۔ اور ان میں اہل دانش مکارم اخلاق اور عمدہ خصائل سے متصف ہونے کا خیال رکھتے تھے۔ تو ان خصائل میں سے جو چیز درست تھی اسے شریعت نے درست قرار دیا اور اس پر اضافہ بھی کیا۔ اور جو باطل تھی اسے باطل قرار دیا۔ اور ان چیزوں میں سے نفع آور اور ضرر رساں چیزوں کی وضاحت بھی کر دی۔

ان کے علوم میں سے ایک علم نجوم تھا اور جو کچھ بحر و بر میں سفر کے دوران راستہ معلوم کرنے کے

لئے اس سے مختص ہے اور ان کی حرکات سے جو زمانوں میں اختلاف پیدا ہوتا ہے اور چاند کی منازل کے متعلق معلومات اور جو کچھ اس معنی میں اس سے متعلق ہے۔ اور یہی مفہوم قرآن کریم کے کئی مقامات سے ثابت ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَ لَكُمُ النُّجُوْمَ لِتَهْتَدُوْا بِهَا فِيْ ظُلُمٰتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ۔ (۶/۹۷)

اور وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے ستارے بنائے تاکہ تم بحر و بر کے اندھیروں میں راستہ پا سکو۔

اور فرمایا: وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ ۝ (۱۶/۱۶) اور وہ ستاروں سے راستہ معلوم کرتے ہیں۔

نیز فرمایا:

وَالْقَمَرَ قَدَّرْنٰهُ مَنَازِلَ حَتّٰى عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِيْمِ ۝ لَا الشَّمْسُ يَنْۢبَغِيْ لَهَآ اَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا الَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ۔

اور ہم نے چاند کی منزلیں مقرر کر دی ہیں تا آنکہ وہ کھجور کی پرانی ٹہنی کی طرح کا ہو جاتا ہے۔ نہ تو سورج کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ چاند کو جا پکڑے اور نہ ہی رات دن (ختم ہونے سے) پہلے آ سکتی ہے۔

نیز فرمایا:

هُوَ الَّذِيْ جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَآءً وَّالْقَمَرَ نُوْرًا وَّقَدَّرَهٗ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوْا عَدَدَ السِّنِيْنَ وَالْحِسَابَ (۱۰/۵)

وہی تو ہے جس نے سورج کو روشن اور چاند کو منور بنایا اور چاند کی منزلیں مقرر کیں تاکہ تم برسوں کا شمار اور (کاموں کا) حساب معلوم کر سکو۔

نیز فرمایا:

وَجَعَلْنَا الَّيْلَ وَالنَّهَارَ اٰيَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ اٰيَةَ الَّيْلِ وَجَعَلْنَآ اٰيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً (۱۷/۱۲)

اور ہم نے دن اور رات کو دو نشانیاں بنایا ہے۔ رات کی نشانی کو تاریک بنایا ہے اور دن کی نشانی کو روشن۔

نیز فرمایا:

وَلَقَدْ زَيَّنَّا السَّمَآءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيْحَ وَجَعَلْنٰهَا رُجُوْمًا لِّلشَّيٰطِيْنِ (۶۷/۵)

اور ہم نے قریب کے آسمان کو (تاروں کے) چراغوں سے زینت دی اور ان کو شیطانوں کے مارنے کا آلہ بنایا

نیز فرمایا:

يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ (۲/۵۷)

لوگ آپ سے نئے چاند کے بارے میں سوال کرتے ہیں کہ آپ کہہ دیجیے کہ وہ لوگوں کے کاموں کی میعادیں، اور حج کا وقت معلوم کرنے کا ذریعہ ہے۔

اور ایسی ہی اور بھی آیات ہیں [1]

---

[1] کیونکہ اگر انہیں ستاروں کی حرکات کا اتنا بھی علم نہ ہوتا جو ان کی طرف نسبت کی گئی ہے تو ان آیات کا سمجھنا ان ستاروں کی طرف نظر التفات کے بعد ہی ممکن ہوتا۔ کیونکہ اس کی تطبیق میں مشاہداتی طریق پر تدبر کی ضرورت ہے۔ کیونکہ علم نجوم سب لوگ تو نہیں جانتے۔ وہ تو چند ایک ہی ہوتے ہیں جو رات کے سفر میں ان سے رہنمائی لیتے ہوئے تابع ہو کر چلتے ہیں لہٰذا اس کا سمجھنا جمہور پر موقوف نہیں جیسے کہ نچھتروں کا علم بھی جمہور کے بس کا روگ نہیں۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جس میں حضرت عمرؓ نے حضرت عباس سے نچھتروں کے متعلق سوال کیا۔ گویا حضرت عمرؓ بھی ان سے واقف نہ تھے جس کا مطلب یہ ہوا کہ جمہور میں سے بس ایک فرد ہی یہ اختصاص رکھتا ہے آج بھی ملاح لوگ ان نچھتروں اور ہواؤں کی پوزیشن سے متعلق بہت کچھ جانتے ہیں۔ یہ اسباب عادی تو ہیں لیکن کثیر الاستعمال نہیں، نہ انہیں جمہور جانتے ہیں جن کی تمام تر توجہ اپنے معاش کے اسباب اپنانے پر ہوتی ہے، اس کے متعلق جو کچھ وہ جانتے ہیں دوسرے نہیں جانتے، نیز اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا: أَفَرَءَيْتُمْ مَا تُمْنُوْنَ (۵۶/۵۸) بھلا دیکھو، جو تم منی ٹپکاتے ہو) پھر فرمایا: أَفَرَءَيْتُمْ مَا تَحْرُثُوْنَ (بھلا دیکھو، جو تم کھیتی باڑی کرتے ہو) تو کیا اہل عرب کے لیے زراعت کے علوم، مٹی کی تکوین اور انسان کی خلقت کا اس انداز پر سمجھنا ممکن تھا۔

(اچھل کر نکلنے والے پانی سے جو مرد کی پشت اور عورت کی ہنسلیوں سے نکلتا ہے) اور جنین کے ادوار نُطْفَةً ثُمَّ عَلَقَةً ثُمَّ مُضْغَةً اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی طرح۔

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَّجْمَعَ عِظَامَهُ بَلٰى قَادِرِيْنَ عَلٰى أَنْ نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ (۷۵/۳،۴)

کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ ہم اس کی ہڈیوں کو اکٹھا نہ کر سکیں گے کیوں نہیں۔ ہم تو اس بات پر بھی قادر ہیں کہ اس کے پور پور کو درست کر دیں۔

گویا انگلیوں کو برابر و ہموار کرنے جیسے کہ وہ ہیں، کے علم کو انسان کی تکوین اور اللہ تعالیٰ کی صنعت کے کمال کے سلسلہ میں بہت مشکل شمار کیا گیا ہے سبب کہ ہر شخص کی اوپر کھال کی ترتیب ہر دوسرے شخص کی کھال سے ممتاز ہوتی ہے حتیٰ کہ (بقیہ حاشیہ صفحہ پہ

اور ان علوم میں سے ایک علم نچھتروں اور بارشوں کے برسنے کے اور بادلوں کے اٹھنے اور اوپر چڑھنے والی ہواؤں کے چلنے کے اوقات کا علم ہے۔ شریعت نے اس میں سے حق کو باطل سے واضح کیا۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْشِئُ السَّحَابَ الثِّقَالَ وَيُسَبِّحُ الرَّعْدُ بِحَمْدِهِ (۱۳/۱۲)

وہی تو ہے جو تمہیں ڈرانے اور امید دلانے کے لیے بجلی دکھاتا اور بھاری بادل پیدا کرتا ہے اور کڑکنے والی بجلی اس کی تسبیح و تحمید کرتی ہے۔

اور فرمایا:

أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ (۵۶/۶۹)

بھلا دیکھو تو، جو پانی تم پیتے ہو، کیا تم نے اس کو بادل سے نازل کیا ہے یا ہم نازل کرتے ہیں؟

اور فرمایا:

وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا (۷۸/۱۴)

اور ہم نے نچڑتے بادلوں سے موسلا دھار مینہ برسایا۔

نیز فرمایا:

وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ (۵۶/۸۲)

اور تم اپنی خوراک یہ بناتے ہو کہ اسے جھٹلاتے ہو۔

ترمذی نے نکالا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وتجعلون رزقکم انکم تکذبون آپؐ نے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اللہ تعالیٰ نے اس پر خبردار کیا اور فرمایا بلیٰ (کیوں نہیں) یعنی ہم ہڈیوں کو جمع کرنے اور ان کو ہموار کرنے پر، ان کے مشکل ہونے کے باوجود قادر ہیں جیسا کہ پور پور کو برابر کرنے پر قادر ہیں۔ یہ باتیں عرب لوگ تو نہ جانتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے اس خطاب سے انہیں اس طرف توجہ دلائی۔ اس کا راز آج کے دور میں سمجھ لیا گیا ہے۔ اور اس پر "تشبیہ الاشخاص" (شمول اصابع) کی بنیاد رکھی گئی ہے۔ اس کے لیے ایک ادارہ بنایا گیا ہے جس کا نام تحقیق الشخصیہ ہے۔ اس میں یہ اور دوسرے بے شمار ایسے امور کوئز عامہ کی تحقیق ہوتی ہے اور ہر وہ شخص جو اس خطاب کی طرف توجہ کرے وہ انہیں سمجھ سکتا ہے اور مانع عقیقی پر جو حکیم اور قادر ہے استدلال کر سکتا ہے۔

فرمایا شکر کرو یعنی تم یوں شکر کرتے ہو کہ ہم پر فلاں فلاں نچھتر اور فلاں فلاں ستارے کی وجہ سے بارش ہوئی اور حدیث میں ہے۔

اَصْبَحَ مِنْ عِبَادِیْ مُؤْمِنٌ بِیْ وَکَافِرٌ بِیْ۔	میرے بندوں میں سے کچھ مجھ پر ایمان لائے اور کچھ نے میرے ساتھ کفر کیا۔

یہ حدیث نچھتروں کے بارے میں ہے۔ اور موطا کے انفراد میں سے ہے کہ:

اذا انشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غديقة۔	جب بحری ہوائیں اٹھتی ہیں اور بائیں طرف مڑتی ہیں تو یہ شیریں چشمہ ہوتا ہے۔

اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے جب کہ وہ منبر پر اور لوگ نیچے بیٹھے تھے حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا ثریا میں سے کتنے نچھتر باقی رہ گئے؟ تو حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے جواب دیا: اس کے نچھتروں میں سے اتنے اتنے باقی رہ گئے۔ گویا ایسی باتیں نچھتروں اور بارشوں کے بارے میں حق کو باطل سے واضح کرتی ہیں۔ نیز ارشاد باری ہے۔

وَاَرْسَلْنَا الرِّيٰحَ لَوَاقِحَ فَاَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَسْقَيْنٰكُمُوْهُ (۲۲/۱۵)	اور ہم نے بارش سے لدی ہوائیں بھیجیں پھر آسمان سے پانی برسایا اور اسے تمہیں پلایا۔

نیز فرمایا:

وَاللّٰهُ الَّذِیْۤ اَرْسَلَ الرِّيٰحَ فَتُثِيْرُ سَحَابًا فَسُقْنٰهُ اِلٰى بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَاَحْيَيْنَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا (۳۰/۴۸)	اور اللہ وہ ذات ہے جس نے ہوائیں بھیجیں جو بادلوں کو اٹھاتی ہیں پھر ہم اس سے مردہ شہر کو سیراب کرتے ہیں اور زمین کو اس کے مردہ ہونے کے بعد زندہ کر دیتے ہیں۔

اور ایسی بہت سی آیات ہیں۔

اور ان علوم میں سے ایک سابقہ امتوں کی خبروں اور تاریخ کا علم ہے۔ اور قرآن و سنت میں اس سے متعلق بہت کچھ مذکور ہے لیکن قرآن نے اس بارے میں بہت کچھ اکٹھا کر دیا ہے اس کی اکثر خبریں غیب سے متعلق ہیں جن کا اہل عرب کو کچھ علم نہ تھا[1] تاہم ان کا علم ایسی جنس سے تھا

---

[1] یہ بات اسی چیز کی تائید کرتی ہے؛ جو ہم نے کہی ہے کہ یہ لازم نہیں کہ قرآن عربوں کے رسم و رواج اور عادات و خصائل کے مطابق (بقیہ حاشیہ صفحہ پر

جسے وہ اپنی طرف منسوب کرتے تھے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

ذٰلِكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهِ اِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ اِذْ يُلْقُوْنَ اَقْلَامَهُمْ اَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ۔ (۳/۴۴)

یہ غیب کی خبریں ہیں جو ہم آپ کی طرف وحی کرتے ہیں۔ اور آپ اس وقت ان لوگوں کے پاس نہ تھے جو اپنی قلمیں (دریا میں) ڈال رہے تھے کہ ان میں سے کون مریم کی کفالت کرے۔

نیز فرمایا:

تِلْكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الْغَيْبِ نُوْحِيْهَآ اِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَآ اَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هٰذَا (۱۱/۴۹)

یہ غیب کی خبریں ہیں جو ہم آپ کی طرف وحی کرتے ہیں۔ اس سے پہلے انہیں نہ آپ جانتے تھے اور نہ ہی آپ کی قوم جانتی تھی۔

اور حدیث[1] میں ان عربوں کے باپ ابراہیم اور اسمٰعیل علیہما السلام کا قصہ مذکور ہے جب کہ آپ بیت اللہ شریف کی تعمیر کر رہے تھے۔ اس کے علاوہ اور بھی بہت سے ارشادات ہیں۔

اور ان علوم میں ایک وہ ہے جس کا اکثر حصہ یا وہ سارے کا سارا ہی باطل ہے جیسے عیافۃ زجر (دونوں کا معنی پرندہ اڑا کر فال لینا ہے) کہانت، رمل کے خطوط، کنکری پھینک کر قسمت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) چلتا۔ اس نے ان کی درست باتوں کو درست قرار دیا اور اس پر اضافہ بھی کیا اور باطل کو باطل قرار دیا۔ اس مقام پر یہ سب کچھ ایسا تکلف ہے جس کے لیے کوئی داعیہ نہیں کیونکہ رسول اللہ کو کتاب دے کر اس لیے بھیجا گیا کہ وہ سب لوگوں کو ایسی باتوں کی تعلیم دیں جنہیں وہ نہیں جانتے اور جس کام میں وہ غلطی کرتے ہیں ان کی درستی کر کے انہیں اندھیروں سے نور کی طرف لائیں۔ اور ان کی ہمت اور عقلوں کو علم و عمل سے راستہ کر کے ان کی اصلاح کی طرف توجہ دلائیں۔ اس بات سے چنداں فرق نہیں پڑتا کہ ان سب چیزوں کی عربوں کے ہاں کچھ اصل تھی یا نہیں تھی۔ اور شریعت کے امی ہونے میں اور جو کچھ عربوں کے پاس تھا اس میں تطبیق کے لیے مطلقاً کوئی رابطہ نہ تھا۔ اور عربوں میں عاجز ہونا دوسرا معاملہ ہے۔ وہ مذکورہ بات پر موقوف نہیں۔ لہٰذا غور فرمائیے کہ کس قدر تدبر کا مقام ہے، کیونکہ جس جنس کو وہ پہچانتے ہیں اسے ہی کافی سمجھ لیا جائے خواہ وہی جنس یا اس کی نوع بھی نہ ہو تو پھر اس سے احتراز کرنے کے سوا کیا باقی رہ جاتا ہے؟ اور کچھ بعید نہیں کہ بعض لوگ ان اجناس اور اس کا ثنات کو سمجھ لیں جو کتاب و سنت میں مذکور حصہ سے متعلق ہے۔

[1] اسے بخاری نے نکالا۔

معلوم کرنا اور اطبیوں ہیں۔ شریعت نے انہیں باطل قرار دے کر ان سے روک دیا جیسے کہانت، زجر اور خط رمل سے اور رمال کو بحال رہنے دیا مگر اس لحاظ سے نہیں کہ اس سے غیب معلوم کیا جائے۔ یہی صورت کہانت اور زجر کی ہے۔ اور ان میں سے اکثر ایسے ہیں جن میں بلا دلیل غیب سے متعلق تک بندی کی جاتی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تا کہ وہ ایسے ہیں غیب کی پہچان کروائیں جو سرتا سر حق ہے جو کہ وحی اور الہام ہے آپ کی وفات کے بعد اب لوگوں کے لیے نبوت کا ایک حصہ ہی باقی رہ گیا ہے۔ اور وہ سچی خوابیں ہیں۔ اور بعض خاص لوگوں کے لیے اس کا نمونہ بھی ہے اور وہ الہام[1] اور فراست ہے۔

اور ان علوم میں ایک علم طب ہے، عرب اس کے متعلق جو کچھ تھوڑا بہت جانتے تھے وہ اوائل سے نہیں آ رہا تھا بلکہ امیوں کے تجربوں سے ماخوذ تھا، نہ ہی وہ علوم طبیعیہ پر مبنی تھا جسے پہلے لوگوں نے ثابت کیا تھا۔ یہ صورت حال تھی جب کہ شریعت آئی لیکن وہ اس انداز سے آئی کہ وہ جامع بھی تھی اور شافی[2] بھی جس کا قلیل حصہ اس کے کثیر پر مطلع کر دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

---

[1] جیسا کہ حضرت عمرؓ وغیرہ کو حاصل تھا۔

[2] ابن قیم زاد المعاد میں کہتے ہیں کہ: طب کے تین اصل ہیں۔ بخار، صحت کی حفاظت اور بدن سے مضر مادہ کا استفراغ اور اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں ان تینوں کو آپ اور آپ کی امت کے لیے اکٹھا بیان کر دیا ہے۔ بخار والے مریض کو پانی کے استعمال سے ضرر کا خطرہ ہوتا ہے سو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (۴/۴۳)	اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی پاخانہ سے ہو کر آئے یا تم نے اپنی عورتوں کو چھوا ہو، پھر تمہیں پانی نہ ملے تو پاکیزہ مٹی سے تیمم کر لو۔

گویا اللہ تعالیٰ نے مریض کے لیے اس کے بخار کی وجہ سے تیمم مباح کیا جیسا کہ پانی سے محروم شخص کے لیے اسے مباح کیا اور صحت کی حفاظت کے لیے فرمایا:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (۲/۱۸۴)	تو جو کوئی تم میں سے مریض ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں سے (روزوں کی) تعداد پوری کر لے۔

گویا مسافر کے لیے اس کی صحت کی حفاظت کی خاطر رمضان میں روزہ چھوڑنا مباح کیا، تا کہ اس پر روزہ اور سفر دونوں مشقتیں اکٹھی نہ ہوں جو اس کی قوت اور صحت کو کمزور کر دیں۔ اور استفراغ کے سلسلہ میں احرام باندھنے والے کے سر منڈانے کے متعلق فرمایا: (بقیہ حاشیہ صفحہ ۹۲ پر)

10717

كُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا (۷/۳۱) کھاؤ اور پیو مگر اسراف نہ کرو۔

اور حدیث میں بعض بیماریوں کے لیے بعض دواؤں کی پہچان کرائی گئی ہے۔ اور جو کچھ باطل تھا اسے شریعت نے باطل قرار دیا۔ جیسے شراب سے پلانے اور ایسے الفاظ سے دم جھاڑ کرنا جس کے مشمولات شرعاً ناجائز ہوں۔

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ (۲/۱۹۶) تو جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو وہ روزوں سے یا صدقہ سے یا قربانی سے فدیہ ادا کرے۔

گویا محرم مریض یا سر کی تکلیف والے کے لیے سر منڈانا مباح کیا کہ وہ مواد فاسدہ اور ردّی بخارات سے فراغت حاصل کر سکے جس سے جوئیں پیدا ہوتی ہیں جیسے حضرت کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ کے سر میں پیدا ہو گئی تھیں یا اس سے کوئی مرض لگ جاتا ہے طب کے یہی تین قواعد اور اصول ہیں۔ جن میں سے ہر جنس کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کر دیا جس میں ان نعمتوں پر تنبیہ ہے جو اس نے اپنے بندوں کو عطا کر رکھی ہیں۔ ان نعمتوں میں سے ہی ان کے بخار، ان کی صحت کی حفاظت، اذیت پہنچانے والے مواد سے استفراغ بھی ہیں، اور یہ اللہ کی بندوں پر مہربانی اور رحمت ہے کیونکہ وہ رؤف رحیم ہے۔ اھ

[1] ان باطل چیزوں سے وہ ہے جسے شیخین اور ترمذی نے تیسیر میں ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ: ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آ کر کہنے لگا۔ میرے بھائی کا پیٹ چلنے لگا ہے (بدہضمی ہو گئی ہے۔ دست لگ گئے ہیں) آپ نے فرمایا اسے شہد پلاؤ۔ اس نے شہد پلائی۔ پھر آ کر کہنے لگا: میں نے شہد تو پلائی تھی مگر اس کی تکلیف بڑھ گئی ہے؟ تین بار ایسا ہی ہوا۔ تو آپ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے سچ فرمایا ہے تیرے بھائی کا پیٹ جھوٹا ہے"؛ اس نے پھر شہد پلائی تو اسے آرام آ گیا۔

اور تیسیر میں ہی شیخین اور ترمذی سے روایت ہے کہ: موت کے سوا کوئی بیماری ایسی نہیں مگر اس کی الْحَبَّةُ السَّوْدَاءُ (کلونجی) میں ہے، اور یہ روایت مسلم، احمد، ابو داؤد اور ترمذی میں ہے جسے ترمذی نے صحیح قرار دیا ہے وہ وائل بن حجر سے ہے کہ: طارق بن سوید الجعفی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شراب کے متعلق پوچھا تو آپ نے اس سے منع فرمایا وہ کہنے لگا: میں تو اسے دوا کے طور پر استعمال کرتا ہوں۔ آپ نے فرمایا: شراب دوا نہیں وہ تو خود بیماری ہے - اور جو حدیث مسلم اور ابو داؤد نے عوف بن مالک سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہم دور جاہلیت میں دم جھاڑ کیا کرتے تھے ہم نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے۔ آپ نے فرمایا دم جھاڑ سے کنارہ کشی کر لو۔ پھر فرمایا: اگر اس میں شرک کی کوئی بات نہ ہو تو کچھ حرج نہیں" اور ابو داؤد میں روایت ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے بیماری بھی نازل کی اور اس کی دوا بھی۔ اور ہر بیماری کے لیے دوا ہے۔ سو علاج کرو مگر حرام سے علاج نہ کرو۔ شوکانی کہتے ہیں کہ اس روایت کی اسناد میں اسماعیل بن عیاش ہے جو مجروح ہے۔ میں یہ سمجھا ہوں کہ جب وہ اہل شام سے حدیث بیان کرے تو وہ ثقہ ہے حالانکہ (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

اور ان علوم میں سے ایک فنون بلاغت کو خوش اسلوبی سے پیش کرنا اور فصاحت کے پہلوؤں پر غور کرنا اور کلام کے اسالیب میں تصرف ہے اور یہ ان کا بڑا پسندیدہ مشغلہ تھا پھر ان کے پاس قرآن کریم وہ کچھ لایا جس نے انہیں عاجز بنا دیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓی اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ ھٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِہٖ وَلَوْ کَانَ بَعْضُھُمْ لِبَعْضٍ ظَھِیْرًا (۱۷/۸۸)

آپ کہہ دیجیے کہ اگر تمام انسان اور جن اس بات پر متفق ہو جائیں کہ اس قرآن کی مثل پیش کریں تو اس کی مثال نہ لا سکیں گے۔ اگرچہ وہ ایک دوسرے کے مددگار بھی بن جائیں۔

اور ان میں سے ایک ضرب الامثال (کہاوتوں) کا علم ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِیْ ھٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ کُلِّ مَثَلٍ (۵۸/۵۰)

بلاشبہ ہم نے لوگوں کے لیے اس قرآن میں ہر طرح کی مثالیں بیان کر دی ہیں۔

مگر ایک کی مثال بیان نہیں کی اور وہ شعر ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کی نفی کی اور شریعت اس سے مبرا ہے۔

اللہ تعالیٰ کافروں کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

اَئِنَّا لَتَارِکُوْٓا اٰلِھَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُوْنٍ بَلْ جَآءَ بِالْحَقِّ وَصَدَّقَ الْمُرْسَلِیْنَ (۳۷/۳۶)

بھلا ہم اس شاعر اور مجنون کی خاطر اپنے معبودوں کو چھوڑ سکتے ہیں بلکہ وہ (رسول) تو حق لے کر آیا ہے اور (سابقہ) رسولوں کی تصدیق کرتا ہے۔

یعنی رسول شعر لے کر نہیں آیا کیونکہ وہ حق نہیں ہوتا۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَمَا عَلَّمْنٰہُ الشِّعْرَ وَمَا یَنْۢبَغِیْ لَہٗ (۳۶/۶۹)

ہم نے اس (رسول) کو شعر کی تعلیم نہیں دی اور یہ اس کے لائق بھی نہ تھا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد میں اس کے معنی یوں واضح کیے۔

وَالشُّعَرَآءُ یَتَّبِعُھُمُ الْغَاوٗنَ

اور شاعروں کے پیچھے تو گمراہ لوگ ہی لگتے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) وہ حجازیوں کے ہاں ضعیف ہے۔ اور یہ روایت اس نے شعلبہ بن مسلم الخثعمی سے روایت کی ہے جو شامی ہے۔ ابن حبان نے اسے ثقات میں ذکر کیا ہے۔ یہ ذکر ابو عمران انصاری مولیٰ ابوالدرداءؓ سے ہے۔ وہ اس کا قائد ہے اور وہ بھی شامی ہے۔

اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِیْ کُلِّ وَادٍ یَّهِیْمُوْنَ وَاَنَّهُمْ یَقُوْلُوْنَ مَا لَا یَفْعَلُوْنَ (۲۶ - ۲۲۴)

ہیں۔ آپ دیکھتے نہیں کہ وہ کیسے ہر میدان میں سرگردان پھرتے ہیں۔ اور وہ ایسی باتیں کہہ دیتے ہیں جنہیں وہ کر نہیں سکتے۔

تو معلوم ہوا کہ شعر کسی اصل پر مبنی نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ بے لذت سراسیمگی ہے اور ان کا فعل ان کی کے قول کی تصدیق نہیں کرتا۔ اور یہ بات شریعت کے پیش کردہ اصول کے خلاف ہے۔ مگر ایسی بات جسے اللہ نے مستثنیٰ کر دیا ہو۔

یہ نمونہ آپ کو متنبہ کرتا ہے کہ ہم جس شریعت پر گامزن ہیں وہ بالنسبت امی عربوں کے علوم کے طریق پر ہے۔

اور جہاں تک مکارم اخلاق سے متصف ہونے کا تعلق ہے تو یہ دیکھنا چاہیئے کہ ان لوگوں کو ابتداءً کن باتوں سے خطاب کیا گیا تھا۔ اور یہ بات ہم اکثر مکی سورتوں میں پاتے ہیں۔ اس لحاظ سے انہیں تسلی دی جاتی ہے اور جو ان کے اخلاق تھے ان کی تعریف کی جاتی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ وَاِیْتَآئِ ذِی الْقُرْبٰی (الیٰ آخر) (۱۶/۹۰)

بیشک اللہ تعالیٰ عدل کا، احسان کا اور قرابتداروں کو دینے کا حکم دیتا ہے۔ تا آخر۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

قُلْ تَعَالَوْا اَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّکُمْ عَلَیْکُمْ اَلَّا تُشْرِکُوْا بِهٖ شَیْئًا وَّبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا (۶/۱۵۲)

آپ کہہ دیجیے کہ آؤ میں تمہیں پڑھ کر بتلاتا ہوں کہ تمہارے پروردگار نے تم پر کیا کچھ حرام کیا ہے۔ (اور وہ یہ ہے کہ) اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناؤ۔ اور والدین سے اچھا سلوک کرو۔ تا آخر۔

نیز فرمایا:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ (۷/۳۲)

آپ کہہ دیجیے کہ جو زینت اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے بنائی ہے اسے کس نے حرام کیا۔

نیز فرمایا:

قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ

آپ کہہ دیجیے کہ میرے پروردگار نے تو ہر طرح کی فحاشی کو، خواہ وہ ظاہر ہو یا پوشیدہ حرام قرار

وَالْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ (۷/۲۳) — دیا ہے اور گناہ کو بھی اور ناحق سرکشی کو بھی۔

نیز فرمایا:

قُلْ اِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّیَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْاِثْمَ وَالْبَغْیَ بِغَیْرِ الْحَقِّ (۷/۲۳)

آپ کہہ دیجیے کہ میرے پروردگار نے تو ہر طرح کی فحاشی کو، خواہ وہ ظاہر ہو یا پوشیدہ حرام قرار دیا ہے اور گناہ کو بھی اور ناحق سرکشی کو بھی۔

اس مفہوم کی اور بھی کئی آیات ہیں

تاہم ان میں اولی کو پہلے داخل کیا یعنی شرک کرنے اور اخروی امور کی تکذیب سے ممانعت اور ایسی ہی دوسری چیزیں جو کہ مقصود اعظم ہیں۔ اور ان چیزوں کو ان کے لیے باطل قرار دیا جنہیں وہ اعزاز اور اخلاق حسنہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ ایسی نہ تھیں یا ان میں مفاسد تھے مگر ان کے وہم کے مطابق ان سے مصالح ترتیب پاتے تھے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَیْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّیْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ (۵/۹۰)

یہ شراب، جُوا، بُت اور پانسے کے تیر تو محض شیطانی عمل کی گندگی ہیں۔ لہٰذا ان سے بچ جاؤ۔

پھر ان کے، اور خصوصاً شراب اور جوئے کے، مفاسد بیان کیے کہ ان سے آپس میں عداوت، دشمنی پیدا ہوتی ہے اور اللہ کے ذکر، اور نماز سے رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ اور یہ فساد اس صلاح سے بہت زیادہ ہے جو انہوں نے گمان کی تھی۔ ان کے نزدیک شراب بزدلوں کو دلیر بناتی۔ بخیل کو خرچ کرنے پر ابھارتی اور کاہل لوگوں میں اُٹھان پیدا کرتی تھی۔ اسی طرح جُوا بھی ان کے ہاں پسندیدہ چیز تھی۔ کیونکہ وہ اس سے فقیروں اور مسکینوں کو کھلانے اور محتاجوں پر لطف و کرم کا قصد رکھتے تھے۔ جب کہ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:۔

یَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَیْسِرِ قُلْ فِیْهِمَآ اِثْمٌ كَبِیْرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَاِثْمُهُمَآ اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا۔

آپ سے شراب اور جوئے کے متعلق پوچھتے ہیں تو آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں مضرت بہت زیادہ ہے تاہم لوگوں کے لیے کچھ فائدے بھی ہیں۔ اور ان دونوں کی مضرت ان کے فائدے سے بہت زیادہ ہے۔

اور شریعت تو ساری کی ساری مکارم اخلاق کو اپنانے کی ہی تعلیم دیتی ہے۔ اسی لیے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

بُعِثْتُ لِاُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْاَخْلَاقِ[1] میں تو محض مکارم اخلاق کو پورا کرنے کیلیے بھیجا گیا ہوں۔

تاہم ان مکارم اخلاق کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو ہر دلعزیز اہل دانش کے ہاں پسندیدہ یا اس کے قریب ہو، وہ لوگ ابتدائے اسلام میں ایسی ہی باتوں سے مخاطب کیے گئے تھے پھر جب اس میں وہ راسخ ہوگئے تو باقی باتوں سے اخلاقیات کو مکمل کیا اور وہ باقی باتیں ہی " دوسری قسم " ہے۔ ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو پہلے وہلہ میں معقول معلوم نہیں ہوتیں تو انہیں موخر کر دیا۔ حتی کہ سود کو سب سے آخر میں حرام کیا۔ اور ایسی ہی دوسری باتیں ہیں۔ اور یہ تمام باتیں مکارم اخلاق ہی کی طرف لوٹتی ہیں۔ اور یہ وہی باتیں جو اجمالی طور پر ان کے ہاں معروف تھیں[2]۔

آپ دیکھتے نہیں کہ ان کے ہاں دورِ جاہلیت میں ابتدا سے کچھ احکام تھے[3] جنہیں اسلام نے بحال رکھا جیسے قراض (مضاربت)، دیت کی مقدار، عاقلہ پر دیت کی ادائیگی، قیافہ کی بنا پر بچے کا الحاق، مشعر الحرام میں ٹھہرنا، خنثیٰ کے متعلق حکم، لڑکے کو لڑکی سے دوگنا وراثت ملنا، قسامت اور ایسی ہی کچھ دوسری باتیں ہیں جن کا علماء نے ذکر کر دیا ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ شریعت نے اسی پر اکتفا نہیں کیا۔ حتی کہ انہیں توحید کے ایسے دلائل سے مخاطب[4]

---

[1] اگر عربوں کے لیے سرے سے مکارم اخلاق سے آشنا ہونے کا دستور ہی نہ ہوتا۔ پھر ان کے پاس رسول آیا جس سے اخلاقیات سے متعلق فضائل اور رذائل کی وضاحت کی تو رسول کی تصدیق کے بعد اس بات کی گنجائش نہ رہی کہ وہ مکارم کو اپنائیں جیسا کہ وہ اس کے اصول میں غلطی کر جاتے تھے۔ جیسے لڑکیوں کو زندہ درگور کرنا، سود شراب، لوٹ کھسوٹ وغیرہ ایسے رذائل ہیں جو ان میں جم پکڑ گئے تھے تاہم اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت پر ایمان نے ان کی ان گندگیوں سے پوری پوری تطہیر کر دی لہٰذا اس امی شریعت کا ان مباحث سے کچھ تعلق نہ رہا۔ ہم امتوں میں سے کوئی ایسی امت نہیں پاتے مگر اس میں کچھ مکارم ہوتے ہیں تو کچھ رذائل بھی ہوتے ہیں۔ یہ عربوں کے دورِ جاہلیت کی خصوصیت نہیں۔ بلکہ ہر دورِ جاہلیت میں یہی صورت ہوتی ہے۔

[2] شاید ان میں کچھ باتیں اپنے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے "وراثتاً" آئی تھی۔ جیسا کہ مؤلف بعد میں بیان کرے گا۔

[4] سب لوگوں سے کہ ایسے دلائل سے مخاطب کیا گیا جنہیں وہ پہچانتے تھے اور وہ زمین و آسمان سے متعلق تھیں الخ۔ یہ بات ان کے لیے خاص نہیں اور یہ واضح ہے۔

کیا گیا جنہیں وہ پہچانتے تھے یہ دلائل آسمان، زمین، پہاڑوں، بادلوں، پودوں، آخرت اور نبوت وغیرہ متعلق ہوتے تھے۔ اور چونکہ ان کے پاس انبیاء کی شریعتوں اور ان کے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کا بھی کچھ حصہ باقی رہ گیا تھا۔ لہٰذا اسی جہت سے انہیں خطاب کیا گیا اور اس کی طرف دعوت دی گئی کہ جو کچھ محمد صلی اللہ علیہ وسلم لائے ہیں یہ بعینہٖ وہی کچھ ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَٰذَا (۲۲/۷۸) — تم اپنے باپ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت ہو۔ اس نے تمہارا نام مسلمان رکھا۔ پہلے بھی اور اس شریعت میں بھی تمہارا یہی نام ہے۔

نیز فرمایا:

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا (۳/۶۷) — حضرت ابراہیم علیہ السلام نہ یہودی تھے اور نہ نصرانی۔

مگر ان لوگوں نے یہ سب کچھ بدل دیا، اضافے بھی کیے اور اختلاف بھی۔ تو اب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ان کی درستی کے لیے طریقہ نازل ہوا اور انہیں بتلایا گیا کہ ان پر اللہ کے کیا کچھ انعامات ہیں جو اب بھی ہیں اور پہلے بھی تھے۔ انہیں جنت کی نعمتوں اور اس کی اقسام کی بھی خبر دی گئی۔ ایسی نعمتیں جو دنیا کی نعمتوں کے لحاظ سے معروف تھیں لیکن ان بدمستیوں اور آفات سے مبرّا ہوں گی جو دنیوی تنعمات کا لازمہ ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ۝ فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ ۝ وَطَلْحٍ مَنْضُودٍ ۝ وَظِلٍّ مَمْدُودٍ (الی اخر الآیات ۵۶/۲۷) — اور داہنے ہاتھ والے کیا (ہی عیش میں) ہیں۔ وہ بے خار کی بیریوں، تہ بہ تہ کیلوں اور لمبے لمبے سایوں میں ہوں گے۔

اور جنت کے ماکولات و مشروبات کی یوں وضاحت کی جو ان کے ہاں معلوم تھی۔ جیسے پانی، دودھ، شراب، شہد، کھجور، انگور اور وہ تمام چیزیں جو ان کے ہاں معروف تھیں۔ البتہ اخروٹ بادام، سیب، ککڑی، سرسبز زمینوں اور عجمی علاقوں کے پھلوں کا ذکر نہیں کیا بلکہ فاکھہ کے لفظ میں اجمالی طور پر ان کا ذکر کر دیا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اُدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ — (آپ لوگوں کو) اپنے پروردگار کے راستہ

وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (۱۶/۱۲۵) کی طرف حکمت اور نصیحت کے ساتھ بلائیے اور ان سے اس طور پر مباحثہ کیجیے جو بہتر ہو۔

گویا قرآن پورے کا پورا حکمت ہے اور بلاشبہ وہ لوگ حکمت کو جاننے والے تھے اور ان میں حکما موجود تھے۔ تو ان کے پاس ایسی حکمت آ گئی جس نے اپنی مثل لانے سے انہیں عاجز کر دیا۔ ان میں پند و نصیحت کرنے والے بھی موجود تھے جیسے قُسّ بن ساعدہ وغیرہ۔ تو آپ نے ان سے اسی انداز سے مباحثہ کیا جسے وہ پہچانتے تھے اور ان تینوں امور[1] کے بارے میں قرآن میں اور کلام عرب میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ معاملہ برابر ہے الا یہ کہ قرآن کریم میں معروف خواص کی بنا پر اختصاص ہے (جو دوسروں کے کلام میں نہیں)۔

اور جو شخص اہل عرب کے حالات کا کھوج لگائے گا وہ معاملہ ایسا ہی پائے گا جیسا کہ بیان ہوا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو واضح ہو گیا کہ امی شریعت نے وہ چیزیں خارج نہیں کیں جن سے عرب الفت رکھتے تھے۔

چوتھا مسئلہ

امی شریعت سے جو کچھ ثابت ہوا اور وہ اس شریعت کے اہل لوگوں یعنی عربوں کے مذاہب پر جاری ہے اس پر چند قواعد مبنی ہیں۔

ایک قاعدہ یہ ہے کہ قرآن کی جامع و مانع تعریف بیان کرنے میں اکثر لوگوں نے اپنے دعویٰ میں

---

[1] حکمت وعظ اور جدل، جن پر خلقت کی ہدایت اور دعوت کی درستی موقوف تھی۔ اگرچہ ان کے ہاں اس دعوت میں قوت اور شیفتگی موجود نہ تھی۔ کیونکہ یہ دعوت ان کے عقائد کو ڈھاتی، معروف چیزوں کی درستی کرتی اور اللہ اکیلے کی راہ پر نئے انداز سے چلنے اور ان کے باہمی معاملات کے راستہ کی تمہید تھی۔ لہٰذا ضروری تھا کہ رسالت کے مقصد تک پہنچنے کے لیے یہ تینوں قوتیں اکٹھی ہوں اور یہ کسی صورت میں بھی ضروری نہ تھا کہ امی شریعت انہیں کے طور و طریق کے مطابق آتی۔ بلکہ اس کے امی ہونے کا وہی معنی ہے جسے ہم نے مسئلہ کی ابتدا میں پیش کر دیا ہے رہی یہ بات کہ شریعت ان کے پاس کیا کچھ لائی اور کیا نہ لائی تو اس کا اس بحث میں موقع نہیں اور نہ ہی کوئی بات اس پر موقوف ہے۔

مبالغہ آمیزی سے کام لیا ہے۔ انہوں نے ہر علم کی نسبت قرآن کی طرف کر دی جس کا متقدمین یا متاخرین نے ذکر کیا تھا یعنی علوم طبعیہ، ریاضیات[1]، منطق، علم الحروف اور جو کچھ ان فنون سے متعلق غور کرنے والوں نے دیکھا نیز ایسی ہی دوسری چیزیں ہیں ان سب کی نسبت قرآن کی طرف کر دی جب ہم اس دعوٰی کو گزشتہ تصریحات پر پیش کرتے ہیں۔ تو یہ درست ثابت نہیں ہوتا۔ سلف صالحین جو صحابہ تابعین اور تبع تابعین سے تعلق رکھتے ہیں، ہی قرآن کو اس کے علوم کو اور جو کچھ اس میں موجود ہے، سب سے زیادہ جانتے تھے۔ ان سے ہمیں کوئی ایسی چیز نہیں پہنچی جس سے معلوم ہو کہ انہوں نے اس دعوٰی کے متعلق گزشتہ بیان کے ماسوٰی[2] کچھ کلام کیا ہو۔ اور جو کچھ اس بیان سے احکام تکلیفیہ[3] احکام آخرت اور ان کے متعلقات سے متعلق ثابت ہوتا ہے۔ اگر ان سلف صالحین نے اس دعوٰی میں کچھ غور و غوض کیا ہوتا تو وہ یقیناً ہم تک پہنچتا اور اس مسئلہ میں ہماری رہنمائی کرتا۔ لیکن ایسا ہوا ہی نہیں۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ انہیں ایسا کوئی دعوٰی نہ تھا۔ دلیل یہ ہے کہ قرآن میں اس چیز کو ثابت کرنے کا قصد[4] نہیں کیا گیا جو کچھ یہ لوگ گمان کرتے تھے۔ ہاں قرآن میں اہل عرب کے علوم کی جنس کے علوم موجود ہیں۔ یا جو کچھ بھی عربوں کی معروف باتوں پر مبنی ہے[5] جس سے اہل دانش تعجب کرتے ہیں۔ اور ان تک ذہن عقلوں کی رسائی ممکن نہیں سوائے اس کے کہ اسی کے نشانات سے رہنمائی اور اس کے نور سے روشنی حاصل کی جائے پھر اگر ان میں سے کوئی چیز بھی نہ ہو تو رسائی نہیں ہو سکتی[6]

---

[1] یعنی ہندسہ کی ریاضیات وغیرہ۔

[2] اس سے پہلے مسئلہ میں۔

[3] ان علوم کونیہ میں سے کسی چیز کو برقرار رکھنے میں قرآن کا عدم قصد ظاہر ہے۔ کیونکہ وہ اس کا مقصود نہیں۔ رہی یہ بات کہ قرآن نے توحید پر دلائل کے سلسلہ میں اس انداز کو کیوں اختیار نہیں کیا جس پر اس کے ادراک کی وسعت اور اس کی معرفت کے پختہ ہونے کا انحصار ہے جب کہ وہ عربوں کے ہاں معروف نہ تھا، تو یہ بات محل نظر ہے۔

[4] جیسے ایسا جھگڑا جس میں عربوں کے معروف مقدمات لیے گئے ہوں۔ بلکہ ان کے غیروں کے بھی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وفی الارض قطع متجاورات (۴/۱۳) اور زمین کے قطعات ایک دوسرے کے ساتھ ملے ہوئے) کیونکہ اگر استدلال اور مباحثہ کے لیے افکار کا رخ اس طرف نہ ہو تو غالب آنے والی عقلیں اس تک نہ پہنچ سکیں۔

[5] کیا قرآن میں جنت کی نعمتوں اور دوزخ کے عذاب کے جو اوصاف بیان کئے گئے ہیں اور وہ عربوں کے ہاں معروف تھے تو کیا پوری دنیا میں معروف نہیں۔ نیز کیا اسراء اور معراج کی قسم کی چیزیں عربوں کے ہاں معروف تھیں؟ رہی (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

یہ لوگ اپنے دعویٰ پر اکثر اس آیت سے استدلال کرتے ہیں۔

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتٰبَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (۱۶/۸۹) اور ہم نے آپ پر ایسی کتاب نازل کی ہے جس میں ہر چیز کا بیان ہے۔

اور اس آیت سے بھی۔

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ (۶/۳۸) ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں رکھی۔

اور اسی طرح کی دوسری آیات سے، نیز سورتوں کے فواتح (حروف مقطعات) سے بھی جنہیں اہل عرب جانتے ہی نہ تھے، اور اس بیان سے بھی جو لوگوں سے فواتح کے متعلق منقول ہے۔ اور یہ کچھ اکثر حضرت علی رضی اللہ عنہ وغیرہ سے بیان کیا جاتا ہے۔

مفسرین کے نزدیک آیات سے مراد صرف وہ کچھ ہے جو احکام تکلیف و تعبُّد سے متعلق ہو۔ یا پھر اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد:

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتٰبِ مِنْ شَيْءٍ (۶/۳۸) ہم نے اس کتاب میں کسی چیز کی کمی نہیں چھوڑی۔

میں کتاب سے مراد ہی لوح محفوظ ہے۔ لوح محفوظ کے متعلق بھی سلف صالحین نے یہ ذکر نہیں کیا کہ اس میں تمام علوم عقلیہ اور نقلیہ موجود ہیں۔

رہے سورتوں کے فواتح تو ان کے متعلق لوگ کہتے ہیں کہ ان کا تقاضا یہ ہے کہ عرب انہیں جانتے ہوں، جیسے جمل کے اعداد کو وہ اہل کتاب کی وساطت سے جانتے تھے جس حد تک کہ اصحاب سیر نے اس کا ذکر کیا ہے۔ یا یہ فواتح ان متشابہات سے ہیں جنہیں اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔ نیز ذالک تر ہی ان حروف کی ایسی تفسیر جو معروف[1] نہ ہو تو وہ تفسیر نہیں۔ نہ ہی متقدمین سے کسی نے اس کا دعویٰ کیا ہے لہٰذا جو لوگ ایسا دعویٰ کرتے ہیں ان کے پاس کوئی دلیل نہیں اور اس بارے میں جو کچھ حضرت علی وغیرہ سے منقول ہے وہ ثابت نہیں۔ لہٰذا قرآن کی طرف ایسے علوم کی نسبت کرنا جس کا وہ مقتضی نہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اصل موضوع کی بات تو یہ تسلیم شدہ بات ہے کہ کتاب اللہ کے فہم میں اسے ایسے تکلف پر محمول کرنا درست نہیں جن کی علوم کونیہ کی انواع میں سے تشریح وہدایت کے سلسلہ میں ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ لیکن عربوں کے ہاں شارٹ کٹ کے طور پر جو کچھ یہ علوم تھے یا وہ ان سے مالوف تھے ان کی طرف نہ کوئی راہ ہے اور نہ اس کی ضرورت ہے (حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] یعنی اس کے فہم سے اس بنا پر کہ وہ حقائق کے اسرار در موز ہوں یا حوادث جو حاصل ہوں یا جو آئندہ پیش آجائیں جس طرح کے اسرار ور موز کی طرف علامہ آلوسی نے اپنی تفسیر کے مقدمہ میں اشارہ کیا ہے۔

جائز نہیں ہے۔ جیسے یہ صحیح ہے کہ قرآن جس بات کا مقتضی ہے اس کا انکار کر دیا جائے۔ اور ہر وہ علم جو خصوصاً عربوں کی طرف منسوب ہے، قرآن کے سمجھنے میں ان علوم سے استعانت میں اختصار واجب ہے احکام شرعیہ میں جو علم ودیعت کیا گیا ہے۔ اسی ذریعہ سے اس تک پہنچا جا سکتا ہے۔ لہٰذا جو شخص اس طرح

لہ اگر مؤلف خاص کر عربوں کے بجائے لوگوں کی اکثریت کہتا تو بہتر تھا کیونکہ خطاب تو ان سب کو ہے جنہیں یہ شریعت پہنچے۔ یقیناً اس کا کچھ حصہ ایسا بھی ہے جو عربوں کی طرف نسبت ہونے کے بغیر بھی سمجھا جاتا ہے۔

جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔

بَلِّغُوْا عَنِّیْ وَلَوْ آیَۃً فَرُبَّ مبلغٌ اَوْعٰی مِنْ سَامِعٍ۔

مجھ سے اگر ایک آیت کا بھی کسی کو علم ہو تو دوسرے تک پہنچا دے۔ کیونکہ بسا اوقات سننے والے سے وہ شخص زیادہ محافظ ہوتا ہے جسے بات پہنچے۔

اسی لیے جو کچھ علم حیوانات کی نسبت پہلے گزر چکا ہے مولف نے اسے نقل نہیں کیا جسے عرب تاریخ طبیعی کا نام دیتے ہیں۔ اس نے کسی کے متعلق یہ بھی نقل نہیں کیا کہ وہ اس علم میں مشغول رہا لیکن یہ یاد رہے کہ اس مقام پر مؤلف جب عرب کی بات کرتا ہے تو اس سے مراد صرف وہ لوگ عرب ہوتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھے۔ مولف کی رائے کے مطابق ہمارے لیے جائز نہیں کہ مثلاً ہم سورہ نحل کی ان دو آیتوں کے فہم تک پہنچ سکیں جن میں دودھ اور شہد کے بننے اور ہمارے پروردگار کی صنعت کے عجائب کا ذکر ہے۔ مکھی اور دودھ دینے والے جانوروں کی زندگی کے علم کے بغیر ان آیات کے فہم تک پہنچنا ہمارے لیے جائز نہیں بنتا حالانکہ ان پر دو آیات کے آخر میں قرآن میں جس عبرت اور نصیحت کی طرف اشارہ ہے اس کا پورا ہونا ممکن نہیں۔

ان آیات کا آخر یہ ہے۔

اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیَةً لِّقَوْمٍ یَّتَفَكَّرُوْنَ (۱۶/۶۹)

بے شک اس میں غور و فکر کرنے والوں کے لیے نشانی ہے۔

اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیَةً لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ (۱۶/۶۷)

بیشک اس میں سوچنے والوں کے لیے نشانی ہے۔

اور یہ بات شہد اور دودھ کے بننے کی معرفت کے بغیر علی وجہہ مکمل نہیں ہو سکتی اور یہ مکھی وغیرہ کی زندگی کے علم سے متعلق ہے۔ اسی طرح فیہ شفاء للناس کا فہم بھی اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک یہ معرفت حاصل نہ ہو کہ شہد کن کن امراض کو درست کرتی ہے تاکہ ان کا علم ہو اور کن بیماریوں میں درستی کے بجائے نقصان دیتی ہے اور اس پر یہ بات ترتیب پاتی ہے کہ الناس میں ال جنس کا یا عموم کا ہے۔ اور واقع یہ ہے کہ اللہ کی کتاب سب لوگوں کے لیے ہے جس سے ہر شخص اپنی استعداد اور ضرورت کے مطابق اخذ کرتا ہے۔ ورنہ عرب خود بھی قرآن کے فہم میں برابر نہ ہوتے حالانکہ ایسی ایسی نہیں۔ کیا آپ حضرت علی کے اس قول کو نہیں دیکھتے الا فہما یعطاہ الرجل فی کتاب اللہ۔ یا وہ فہم جو کتاب اللہ کے بارے کسی کو عطا کیا گیا ہے۔

کے سامان کے بغیر اسے طلب کرے گا وہ فہم قرآن میں بھٹک جائے گا۔ اور اس میں اللہ اور اس کے رسول پر اتہام لگائے گا۔ واللہ اعلم اور توفیق تو اسی سے ہے۔

فصل

اور ایک قاعدہ یہ ہے کہ شریعت کو سمجھنے کے لیے اُمیوں کی معروف باتوں کا اتباع ضروری ہے وہ عرب لوگ تھے جن پر انہی کی زبان میں قرآن نازل ہوا۔ اگر عربوں کی زبان میں عرف مستقل ہو تو شریعت سمجھنے میں اس سے کج روی درست نہ ہوگی۔ اور اگر ان کا عرف نہ ہو تو قرآن کے فہم میں ایسی راہ چلنا جو ان کے ہاں معروف نہ ہو، درست نہ ہوگا۔

یہی بات معانی، الفاظ اور اسالیب میں جاری ہے۔ اس کی مثال عرب کا دستور ہے۔ آپ یہ نہ دیکھیں گے کہ معانی کی محافظت کے دوران الفاظ کی بندش قبول کی جاتی ہو۔ اگرچہ الفاظ کا بھی لحاظ رکھا جاتا ہے۔ اس صورت میں دونوں باتوں میں سے کوئی بھی بات ایک دوسرے کے لیے لازم نہیں سمجھی جاتی۔ بلکہ معانی کو کبھی ایک لفظ پر بنا کر لیا جاتا ہے اور کبھی دوسرے پر۔ اور یہ بات کلام کی صحت اور اس کی استقامت کو مجروح نہیں بناتی۔

کئی باتیں اس پہ دلیل ہیں۔

پہلی چیز: کثیر الاستعمال قانونی احکام اور جاری رہنے والے ضوابط کے کلام میں اکثر کسی لفظ کو خارج کر دیا جاتا ہے[1]۔ اور یہ بات ایسی نثر کی عبارت، جو نظم[2] کے طریق پر ہو، میں بھی اکثر جاری ہے خواہ اس کی ضرورت نہ بھی ہو۔ اور اپنے مقصد میں اس لفظ کا ترک اولی سمجھا جاتا ہے۔ اور یہ چیز عربوں کے کلام میں نہ کم ہے اور نہ ضعیف، بلکہ قوی اور کثیر ہے۔ اگرچہ دوسری طرز کا کلام اس سے زیادہ ہے۔

---

[1] یعنی اس چیز کا قرآن میں جاری ہونا درست ہے کہ وہ شاذ و نادر نہ ہو جو فصاحت میں خلل ڈالے۔ اگر ایسی بات ہو تو اگرچہ یہ کلام عرب میں جاری ہے، اسے کتاب اللہ میں کہنا درست نہیں۔

[2] یعنی کثیر الاستعمال قیاس کے مخالف باتوں کو جائز بنانے میں جیسے غیر منصرف کو منصرف بنا دیا۔ اور الف مقصورہ کو ممدود وہ یا ممدود کو مقصورہ بنا دینا۔ حالانکہ یہ بات وزن کی ضرورت کے لیے شعر میں جائز ہے لیکن نثر میں ایسی ضرورت نہیں ہوتی۔ گویا مؤلف کا قول وجوبیا نھا بیان کے لیے عام پر عطف خاص ہے۔

دوسری چیز: ان لوگوں کی مرادف یا متقارب الفاظ کے استعمال میں بے نیازی ہے۔ اور جب مطلوبہ معنی اپنی استقامت پر ہو تو اس چیز کو نہ اختلاف سمجھا جاتا ہے، نہ اضطراب اور قرآن کے سات طرز پر نازل ہونے[1] میں جن سے یہ طرز کافی وشافی ہے اس کی دلیل موجود ہے اور اس مفہوم کی بہت سی مثالیں احادیث سے اور قرآن کو سمجھنے والے اسلاف سے مل جاتی ہیں۔ قاری حضرات ان روایات کو صحیح سمجھ کر ان پر عمل کرتے رہے ہیں جو ان کے نزدیک قرآن کے موافق ہیں۔ اور وہ قرآن کو بغیر کسی شک اور اشکال کے اسی طور پر پڑھتے ہیں۔ اگرچہ بادی النظر میں ان دونوں قراءتوں میں معنی کا اختلاف معلوم ہو رہا ہو، کیونکہ کلام کا معنیٰ از اول تا آخر اپنی استقامت پر رہتا ہے۔ اور خطاب کے مقصود کے لحاظ سے اس میں تفاوت نہیں ہوتا۔ اس کی مثالیں مَالِكِ (مالک) اور مَلِكِ (بادشاہ ربّ)، وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ (اور وہ اپنے آپ ہی کو دھوکا دیتے ہیں) اور وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ (اور وہ آپس میں ایک دوسرے کو دھوکا دیتے ہیں)، (۲/۹) لَنُبَوِّئَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا (اور ہم نہیں جنت کے بالاخانوں میں جگہ دیں گے) اور لَنُثْوِيَنَّهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا (ہم انہیں جنت کے بالاخانوں میں جگہ دیں گے) (۲۹/۵۸) اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں[2] کیونکہ ان سب مثالوں میں مفہوم کے لحاظ سے چنداں فرق نہیں جس کا خطاب میں ارادہ کیا گیا ہے۔ اور یہی اہل عرب کی عادت تھی۔

آپ دیکھتے نہیں جو ابن جنی نے عیسیٰ بن عمر سے بیان کیا اور اسے دوسروں نے بھی بیان کیا ہے اس نے کہا میں نے ذوالرمۃ کو یہ شعر پڑھتے سنا۔

وَظَاهِرْ لَهَا مِنْ يَابِسِ الشَّخْتِ وَاسْتَعِنْ ٭ عَلَيْهَا الصَّبَا وَاجْعَلْ يَدَيْكَ لَهَا سِتْرًا[3]

---

[1] اس سے مراد ایک لفظ کو دوسرے سے تبدیل کرنا ہے۔ جیسے مثال کے طور پر تبلیو اور تتثبتوا۔

[2] جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد لتزول منہ الجبال (۱۴/۴۶) (تاکہ اس سے پہاڑ ٹل جائیں) میں لام کسرہ کے ساتھ ہو تو تعلیل کے لیے ہوگا اور فتح کے ساتھ ہو تو اس صورت میں جدا کرنے والا ہوگا۔

[3] شخت یعنی پتلی پتلی لکڑیاں۔ اور میں نے کتب ادب میں اس بیت پر کوئی حاشیہ نہیں دیکھا۔ اس بیت میں مستعمل ضمائر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی بدوی کے ایندھن سے آگ روشن کرنے سے کنایہ ہے جو آگ بھڑکانے میں ہوا سے مدد چاہتا ہے۔ پھر آگ سینکنے کے لیے اس کے پاس بیٹھ جاتا ہے اور اپنے ٹھنڈے ہاتھوں اور اس کی اطراف کو اس سے گرم کرتا ہے۔

ترجمہ: اور آگ کی پتلی پتلی خشک لکڑیوں سے مدد کر اور ہوا سے تعاون طلب کر اور اس سے اپنے ہاتھوں کو (سینک کر) پھر سے پردہ کر۔ میں نے کہا: تم نے مجھے جو شعر سنایا ہے اس میں (بھوکا، سخت محتاج) چاہیئے تھا۔ اس نے کہا: یَابِس (خشک) اور بائس ایک ہی بات ہے آپ دیکھتے ہیں جو ذوالرمہ نے بُوس اور یُبس کے درمیان اختلاف کا کچھ خیال نہیں کیا۔ کیونکہ دونوں صورتوں میں بیت کا معنی قائم رہتا ہے اور دونوں طرح سے درست ہے۔ اور ابوالعباس الاحول کی روایت میں کہا ہے کہ بُوس (بھوک، محتاجی) اور یبس (خشکی) ایک ہی بات ہے۔ یعنی کلام کے مطلب کے لحاظ سے نہ کہ لغوی تفسیر[1] کے لحاظ سے۔ اور احمد بن یحییٰ کہتے ہیں کہ مجھے ابن الاعرابی نے یہ شعر سنایا:

وَمَوضِعِ زِبْرٍ لا اُرِیدُ مَبِیتَه　　کَانّی بِهٖ مِن شِدَّةِ الرَّوعِ آنِسُ

ترجمہ: شیر کی کچھار میں سونا نہیں چاہتا گویا کہ میں شدت خوف سے اس سے انہیں حاصل کر رہا ہوں۔

تو اسے اس کے ساتھیوں میں سے ایک بزرگ نے کہا۔ جو شعر آپ نے سنایا ہے وہ اس طرح نہیں بلکہ "وَمَوضِعِ ضِیقٍ" چاہیئے۔ تو اس نے کہا: سبحان اللہ! تم اتنی مدت ہمارے ساتھ رہے اور اتنا بھی نہیں جانتے کہ زبر اور ضیق ایک ہی بات ہے[2]؟ ان لوگوں کے اشعار مختلف روایا اور متبائن الفاظ کے طور آئے ہیں، جن سے مجموعی طور معلوم ہوتا ہے کہ وہ بالخصوص ایک ہی لفظ کا التزام نہیں کرتے تھے اور وہ اس لفظ کے متقارب یا مرادف لفظ کے استعمال کو عیب یا ضعف شمار نہیں کرتے تھے۔ ہاں ایسے خاص مقامات جہاں ایسے مرادف یا متقارب الفاظ کے معنی ہی دوسرے مفہوم پر محمول ہوں وہاں ایسا نہیں کرتے تھے۔ بہرحال جیسا کہ گزر چکا، ان کا معروف طریقہ یہی تھا۔

تیسری چیز یہ ہے کہ کبھی لفظ کے احکام میں غفلت برتی جاتی ہے اگرچہ مجموعی طور پر اس لفظ کا اعتبار کیا جاتا ہے جیسا کہ وہ لوگ مطلقاً ضمیر مرفوع متصل پر عطف کو برا سمجھتے ہیں اور اس بات میں فرق نہیں کرتے کہ وہ کس چیز کے لیے ہے اور کس کے لیے نہیں۔ گویا قُمتُ وَزیدٌ بھی ایسے ہی برا ہے جیسے

---

[1] بوس کا مادہ شجاعت میں شدت وغیرہ پر گھومتا ہے یبس کا رطوبت کے بعد خشک ہونے پر اور نرمی کی ضد سختی شدت اس کے لیے لازم ہے۔ گویا یہ دونوں ایک دوسرے سے غیر بھی ہیں اور ایک دوسرے کو لازم بھی۔

[2] زبر میں ضیق کے لیے مناسب معنی شیر کی کچھار ہے۔

قامد زید۔ اور آخر میں عمرد اور یعود کو بغیر کسی ناپسندیدگی کے اکٹھا کر لیتے ہیں اور عمود کی داؤ آواز کو لمبا کرنے کے لحاظ سے زیادہ قوی ہے۔ اور سعید اور عمود کو ان دونوں میں آواز کے اختلاف کے باوجود اکٹھا کر لیتے ہیں۔ احکام لطیفہ میں اس سے ملتی جلتی مثالیں ملتی ہیں جن میں نظری قیاس ایسے الفاظ کا تقاضا کرتا ہے لیکن الفاظ کے بارے میں یہ غفلت اور دوری اعراض کی جانب ہوتی ہے۔ اور یہ کچھ زبان کی تنقیح کے بارے میں گہرائی تک نہ پہنچنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔

اور چوتھی چیز یہ ہے کہ عربی زبان والوں کے ہاں اس کلام کو قابل تعریف سمجھا جاتا ہے جو تکلف اور تصنّع سے دور ہو۔ اسی لیے جب کوئی عربی شاعر تنقیح میں مشغول ہو جائے تو اس سے کچھ قبول کرنے میں اختلاف کیا گیا ہے۔ اصمعی شاعر پر اسی غلطی کا عیب لگایا جاتا ہے جس کا میں نے یہ کہہ کر عذر پیش کیا کہ "میں نے اس کے سب شعر اچھے ہی پائے ہیں۔ پھر مجھے معلوم ہوا کہ وہ تصنع سے کام لیتا تھا۔ اور ایسا شاعر طبعی شاعر نہیں ہوتا۔

طبعی شاعر تو وہ ہوتا ہے کہ اچھا بُرا جو کچھ بن سر آئے فی البدیہہ کہہ دے۔ اور جو کچھ وہ کہے گا وہی اہل زبان کے نزدیک اس کا انداز اور خوشگوار طریق ہوگا۔ مختصراً اس معنی پر بہت سے دلائل ہیں اور جو کوئی کلام عرب کی چھان پھٹک کرے گا وہ علم کی بنا پر اس سے واقف ہو جائے گا۔

جب یہ صورت ہے تو متکلم کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ عربی زبان سے گنجائشیں نکال کر اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت میں تکلف سے کام لے[1] جن کی عربی زبان میں گنجائش نہ ہو بلکہ اسے وہی معنی لینے چاہئیں جو عرب لوگ لیتے ہیں اور عربی زبان کی حد تک ہی اسے رک جانا چاہیئے۔

فصل

اور ان میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ قرآن کو سمجھنے سمجھانے کا وہی طریق درست ہو سکتا ہے جو تمام عرب کے لیے عام ہے۔ لہٰذا اس میں الفاظ و معانی کے تناسب سے بڑھ کر تکلف نہ کرے کیونکہ سب لوگ فہم میں اور اس پر عمل پیرا ہونے میں نہ تو ایک حال پر ہیں اور نہ متقارب ہیں۔ وہ اکثر یتی یا

---

[1] یہاں دو پچھلی وجوہ میں غور و فکر کا نتیجہ نہیں۔ بلکہ قرآن اور حدیث میں بعض الفاظ کے احکام میں جو جھول ہے اس میں غور و تکلف کا نتیجہ ہے یا جو کچھ اچھا برا منہ پر آگیا وہ کہہ دینے کی بات ہے۔ اور غالباً یہ بات کتاب و سنت میں اصل نہیں بن سکتی۔ اور جب یہ صورت ہے تو ان دونوں وجہوں کو اس مقام سے حذف کر دینا مناسب ہے۔

اس سے قریبی امور میں ہی متقارب ہو سکتے ہیں اور اسی طور پر اس دنیا میں ان کے مصالح جاری ہیں۔ وہ اپنے کلام اور اپنے کلام میں گہرائی تک جانے کے لحاظ سے متقارب نہیں ہوتے مگر اس حد تک جو ان کے مقاصد میں خلل انداز نہ ہو۔ الا یہ کہ وہ لوگوں کے خاص طبقہ کے لیے کسی امر خاص کا قصد کریں۔ تو یہ بات پیچیدہ کنایوں اور دور کے رموز کی طرح ہو گی جو کہ لوگوں کی اکثریت سے مخفی رہتے ہیں۔ اور اس شخص سے پوشیدہ نہیں ہوتے جس سے ان کا قصد کیا جائے ورنہ وہ عربوں کے معروف کے حکم سے خارج ہوں گے۔

اسی طرح اسے لازم ہے کہ وہ کتاب و سنت کے فہم کو تمام عرب کے مشترکہ معانی کے مطابق رکھے اسی لیے قرآن کو سات[1] طرح پر اتارا گیا۔ اس میں لغات کا اشتراک ہو جاتا ہے حتیٰ کہ عرب کے سب قبائل اسے سمجھ جاتے ہیں۔

علاوہ ازیں تکلیف سے متعلق اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ اسے اس طریق سے نہ نکالا جائے۔ کیونکہ کمزور طاقتور جیسا نہیں ہوتا۔ نہ ہی چھوٹا بڑے جیسا اور عورت مرد جیسی ہوتی ہے۔ بلکہ عادت جاریہ کے مطابق ہر ایک کے لیے ایک حد ہے جہاں تک وہ جا سکتا ہے۔ لہٰذا علماء نے وہی کچھ قبول کیا جس پر قدرت رکھنے میں جمہور مشترک ہیں۔ انہوں نے اپنے اسی طریق کو قائم رہنے والی حجت اور اچھی نصیحت وغیرہ سے لازم قرار دیا۔ اور اگر اللہ چاہتا تو لوگوں کے لیے وہ کچھ لازم کر دیتا جس کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔ اور حجت قائم کرنے، برہان لانے اور وعظ و تذکیر کرنے کے بغیر ہی لوگوں کو مکلّف بنا دیتا۔ اور ان کے ذمہ ایسا فہم لگا دیتا جس کو وہ سمجھ ہی نہ سکتے یا وہ ایسے علم کا مکلف بنا دیتا۔ جسے وہ بیان نہ سکتے تو اس حالت میں اللہ تعالیٰ پر کوئی پابندی نہ تھی۔ کیونکہ بادشاہ کی حجت تو قائم ہوتی ہے۔

---

[1] سات حرف کے متعلق سب سے بہتر وضاحت جو میں نے دیکھی ہے وہ ہے جسے نوری نے طیبہ کی شرح میں اس کتاب کے مقدمات میں ذکر کیا ہے۔ اس نے اس بحث میں امالہ، ترقیق اور حروف کی صفات میں سے کسی چیز کو شمار نہیں کیا۔ بلکہ وہ سات اقسام کسی لفظ کے حذف یا زیادتی کی طرف راجع ہیں جیسے تجری تحتھا الانھر میں تحتھا کے بجائے من تحتھا اور ایک لفظ کی حرکت دوسرے سے تبدیل کرنے کی طرف جیسے تبلینوا کے بجائے تثبتوا۔ اور لفظ کی تقدیم و تاخیر اور ایک لفظ کی حرکت دوسرے سے بدل دینا جس کی وجہ سے اگرچہ معنی بدل جائیں مگر دونوں معنی درست اور مراد درست ہو، آخر تک اس نے ایسے ہی امور کا ذکر کیا ہے۔

قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (۶/۱۴۹) آپ کہہ دیجیے کہ خدا ہی کی حجت غالب ہے۔

لیکن اللہ سبحانہ نے انہیں اس انداز سے مخاطب کیا جو ان کے ہاں معروف تھا۔ اور اس حد تک ہی مکلف بنایا جتنی وہ قدرت رکھتے تھے۔ اور ان دوران اتنی غناداری جوان کی ٹیڑھ کو سیدھا رکھ سکے، ان کے ضعیف کو قوی بنادے اور ان کے عزائم کو ابھارے۔ خواہ وہ یہ کام بھی وعدہ سے کرے۔ کبھی وعید اور کبھی اچھی نصیحت سے اور گزری ہوئی امتوں اور قوموں میں عادات کے دستور وغیرہ سے جو اس کے مفہوم سے متعلق ہیں۔ حتیٰ کہ انہوں نے جان لیا کہ وہ اس کام میں مشترک ہے۔ اور وہ صرف اسی کام میں مشترک ہیں جس کے اٹھانے کی ان میں ہو۔ اور اللہ نے ان پر مزید مہربانی یہ کی کہ پہلوں کی نسبت ان پر تکلیف کا بار ہلکا کر دیا۔ ان پر اللہ کی طرف سے فضل اور نعمت جاری ہے اور اللہ تعالیٰ جاننے والا اور حکمت والا ہے۔

اور ترمذی نے حضرت ابی بن کعبؓ سے تخریج کی اور اسے صحیح قرار دیا۔ حضرت کعب کہتے ہیں۔ کہ حضرت جبریل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ملے تو آپ نے فرمایا، "اے جبریل! میں امی لوگوں کی امت کی طرف مبعوث ہوا ہوں۔ ان میں بوڑھیاں بھی ہوں اور پیر فرتوت بھی، لڑکے بھی ہیں اور لڑکیاں بھی اور مرد ایسے ہیں جو قطعاً کتاب پڑھ نہیں سکتے" تو جبریل نے فرمایا کہ قرآن سات حرفوں پر اتارا گیا ہے [۲]

ماحصل یہ ہے کہ اس مقام کے متعلق شریعت کو سمجھنے کا طریق ایسا ہونا چاہیئے جو اکثریتی اشتراک کے مطابق ہو اور اس میں امیوں کے لیے بھی ایسی ہی گنجائش ہو جیسی دوسروں کے لیے ہو۔

فصل

اور ایک قاعدہ یہ ہے کہ خطاب میں پھیلے ہوئے معانی کا خیال رکھنا چاہیئے کیونکہ وہی مقصود اعظم ہے اس لیے کہ عرب صرف معانی پر توجہ دیتے ہیں۔ اسی لیے ان کے الفاظ درست ہو جاتے ہیں۔ اور یہ اصل اہل عرب کے ہاں جانی پہچانی ہے۔ الفاظ تو صرف مرادی معنی کے حصول کا ذریعہ

---

[۱] یعنی ان کی کجروی۔

[۲] اسے ترمذی نے انہی الفاظ سے نکالا لیکن اس میں لفظ امت کا ذکر نہیں کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

ہوتے ہیں حقیقتاً معنی ہی مقصود ہوتے ہیں تاہم سارے معانی بھی مقصود نہیں ہوتے ہیں کبھی انفرادی معانی کی پرواہ نہیں کی جاتی جب کہ اس کے بغیر ترکیبی معنی سمجھے جا سکتے ہوں۔ جیسا کہ ذوالرمتہ نے سبائس اور یابس،، کے بارے میں پرواہ نہ کی تھی کیونکہ ایسی صورت میں بھی حاصل معنی سمجھا جا سکتا تھا۔

اس سے جامع اسمٰعیلی کی وہ روایت واضح ہوجاتی ہے جس کی اس نے صحیح بخاری پر تخریج کی ہے۔ انس بن مالک کہتے ہیں حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ نے جب وَفَاكِهَةً وَّأَبًّا (اور میوے اور چارہ) پڑھا تو کہنے لگے "یہ اَبّ کیا ہے؛ پھر خود ہی کہنے لگے" ہم یہ جانتے کے مکلف نہیں" یا یوں کہا: ہمیں اس کرید کا حکم نہیں دیا گیا" اسی جامع اسمٰعیلی میں حضرت انسؓ ہی سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمر بن الخطاب سے ہی فَاكِهَةً وَّأَبًّا کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا!" ہمیں تکلف اور گہرائی میں جانے سے منع کیا گیا ہے۔ اور صبیغ کے لیے آپ کی تادیب بھی مشہور ہے جب کہ وہ سورہ المرسلات اور والصافات اور ایسی ہی دوسری سورتوں سے متعلق بہت سوال کیا کرتا تھا۔

ان سب باتوں سے ظاہر ہے کہ ان سے صرف اس لیے منع کیا گیا ہے کہ مجموعی طور پر ترکیبی معنی معلوم ہوجاتے ہیں، نہ ہی ایسی چیزوں کے سمجھنے پر تکلیفی حکم مبنی ہوتا ہے۔ کیونکہ اہم باتوں کو چھوڑ کر ایسی باتوں میں مشغول ہونا ہی تکلف ہے۔ اسی لیے شریعت میں یہ اصل صحیح ہے۔ اور اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد متنبہ کرتا ہے۔

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ (۲/۱۷۷) یہ کوئی نیکی نہیں کہ تم اپنا رخ مشرق اور مغرب کی طرف پھیرلو۔

گویا اگر افرادی لفظ کے فہم پر ترکیبی فہم موقوف ہوتا تو تکلیف نہ ہوتا بلکہ یہ اس کی طرف مجبوری ہوتی جیسا کہ درج ذیل آیت کے متعلق حضرت عمرؓ خود روایت کرتے ہیں۔

أَوْ يَأْخُذَهُمْ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ (۱۶/۴۷) یا انہیں گھٹا گھٹا کر پکڑلے۔

تو آپ نے برسر منبر لوگوں سے اس آیت کے متعلق پوچھا تو ہذیل قبیلہ کا ہے ایک آدمی نے آپ سے کہا کہ: ہمارے ہاں تَخَوُّفْ کا مطلب تَنَقُّصْ ہے۔ پھر یہ شعر پڑھا۔

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِدًا - كَمَا تَخَوَّفَ عُوْدُ النَّبْعَةِ السَّفَنُ

ترجمہ: کاٹھی بالوں والے کوہان سے یوں گھس گئی جیسے ریتی سے نبعہ درخت کی لکڑی گھس جاتی ہے
تو حضرت عمرؓ کہنے لگے۔ اپنے دورِ جاہلیت کے شعروں کے دیوان کو محفوظ رکھو۔ کیونکہ اس میں تمہاری کتاب قرآن کی تفسیر ہے۔ ان دونوں روایات میں کوئی تعارض نہیں۔ کیونکہ دوسری روایت میں آیت کا معنی تخوف کے فہم پر موقوف تھا۔ بخلاف پہلی کے کہ اس 'انا' پر موقوف نہ تھا۔

جب ایسی صورت ہو تو خطاب کے معنی سمجھنے پر توجہ دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہی مقصود اور مراد ہوتا ہے، اور ابتداءً خطاب اس پر مبنی ہوتا ہے۔ اور بہت سی ایسی باتیں ہیں جو بالنسبت کتاب و سنت کے معاملہ میں اس طرز فکر سے غافل کر دیتی ہیں اور وہ کتاب و سنت کے غرائب اور معانی کو اس طور پر ڈھونڈتے لگتے ہیں جو مناسب نہیں ہوتا اور وہ متلاشی پر مبہم بن جاتے ہیں اور جو عرب کے مقاصد کو نہیں سمجھتا اس سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔ اس طرح جہاں عمل کی ضرورت نہ ہو وہاں وہ عمل کرتا ہے اور اس کی پیش رفت کسی دوسرے راستہ پر جا پڑتی ہے۔ اللہ اپنی رحمت سے ہمیں ان باتوں سے بچائے۔

فصل

اور ایک قاعدہ یہ ہے کہ اعتقادی یا عملی تکلیف اس قدر ہونی چاہیئے جو امیوں کی سمجھ میں آسکے تاکہ وہ اس کے حکم کے تحت داخل ہو سکے۔

اعتقادی تکلیف کا معاملہ یہ ہے کہ وہ قریب الفہم ہو اور اس کے سمجھنے میں آسانی ہو تاکہ اس میں اکثریت کا اشتراک ہو سکے خواہ کوئی تیز فہم والا ہو یا کند ذہن۔ کیونکہ اگر تکلیف ہی ایسی ہو جسے صرف خواص سمجھ سکیں تو شریعت عامہ نہ رہے گی اور نہ ہی امی ہو گی۔ حالانکہ اس کا امی ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ شریعت کے علم اور اعتقاد کے مطلوبہ معانی کے ماخذ میں آسانی ہو۔

علاوہ ازیں اگر شریعت امی نہ ہوتی تو اکثریت کے لیے تکلیف بالنسبت مالایطاق بن جاتی۔ حالانکہ واقعتاً ایسا نہیں جیسا کہ اصول فقہ میں مذکور ہے۔ اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ شریعت میں امور الٰہیہ میں سمجھنے کی کم ہی گنجائش ہوتی ہے۔ شریعت دوسری باتوں کو موٴخر کرتی ہے تاکہ آپ (اللہ تعالیٰ کو) اسماء و صفات کے تقاضوں کے مطابق سمجھیں۔ نیز وہ مخلوق اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں غور و فکر کرنے پر ابھارتی ہے اور اس میں کہیں اشتباہ واقع ہو تو اسے قاعدہ عامہ پر موقوف کرتی ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ (۱۱/۴۲) اللہ تعالیٰ کی مثل کوئی چیز نہیں۔

اور ایسی باتوں سے خاموش رہنی ہے جد ھر عقل رہنمائی نہیں کرتی۔ ہاں اجمالی طور پر تو ادراکات میں ایک کی دوسرے پر فضیلت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ دیکھنا تو صرف یہ ہے کہ مکلف یہ کا مقدور کتنا ہے۔

علاوہ ازیں جو چیز اس پر دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ ہمیں صحابہ رضی اللہ عنہم سے کوئی ایسی بات نہیں پہنچی جس سے معلوم ہو کہ انہوں نے ایسے امور میں غور کیا تھا تاکہ وہ بحث کرنے والوں اور متکلمین کے لیے اصل کا کام دے سکے جیسا کہ ہمیں صاحب شریعت علیہ السلام سے بھی کوئی ایسی بات نہیں پہنچی۔ اسی طرح تابعین، جو صحابہ کے پیروکار تھے، بھی صحابہ ہی کے طریق پر رہے۔ بلکہ جو کچھ ہمیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے پہنچا ہے وہ ایسے امور الٰہیہ وغیرہ میں غور کرنے سے ممانعت ہے۔ یہاں تک کہ آپ نے فرمایا:

لَنْ يَبْرَحَ النَّاسُ يَتَسَاءَلُونَ، حَتّٰى يَقُولُوا هٰذَا اللّٰهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ، فَمَنْ خَلَقَ اللّٰهَ؟[1]

لوگ ایک دوسرے سے سوال کرتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ کہنے لگتے ہیں: ہر چیز کو تو اللہ نے پیدا کیا۔ اب سوال یہ ہے کہ اللہ کو کس نے پیدا کیا۔

اور کثرت سوال سے بھی نہی ثابت ہے اور لایعنی تکلف سے بھی خواہ وہ اعتقادات میں ہو یا عملیات میں اور امام مالک روایت کرتے ہیں کہ متقدمین ایسے کلام کو ناپسند کرتے تھے جو کسی عمل پر منتج نہ ہو۔ اس سے مراد صرف ایسی چیزیں ہیں جن تک عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی اور ان سے سکوت اختیار کیا گیا ہے یا ایسی تنزیہی آیات پر نادر الوقوع متشابہات ہیں جن کا سمجھنا محال ہے۔

اسی طرح ایسے امور کی بحث میں گہرائی تک جانا اور ایسی بات جا بنا جس کے فہم میں اکثریت کا اشتراک نہ ہو، شریعت کے امی وضع ہونے کے مقتضی سے خروج کے مترادف ہے۔ کیونکہ بسا اوقات نفس ایسی چیز کی طلب میں خود سر ہو جاتا ہے جو طلب نہ کی جانی چاہیئے۔ ایسا آدمی ایسی تاریکی میں جا پڑتا ہے جس سے وہ جدا نہیں ہو سکتا۔

---

[1] اسے تیسیر میں شیخین اور ابوداؤد سے ان الفاظ کے ساتھ نکالا۔

لایزال الناس یسئلونکم عن العلم حتی یقولوا۔ ھذا اللہ خالق کل شيء الخ

لوگ تم سے کائنات کے بارے میں سوال کرتے چلے جائیں گے۔ یہاں تک کہ کہیں گے: ہر چیز کو تو اللہ نے پیدا کیا۔

وَلِلْعُقُوْلِ قُوًى تَسْتَنُّ دُوْنَ هُدًى   إِنْ تَعْدُهَا ظَهَرَتْ فِيهَا اضْطِرَابَاتُ

ترجمہ: عقلوں میں ایسی قوتیں موجود ہیں جو کسی حدبندی کے بغیر اکڑ جاتی ہیں۔ اگر تو ان سے تجاوز کرے گا تو اس میں اضطرابات پیدا ہو جاتے ہیں۔

اور جن چیزوں میں تکلیف نہیں دی گئی، ان میں نفوس کی خود سری ہی نے تمام یا اکثر قوموں کو ختم دیا ہے۔

اور عملیات کا معاملہ یہ ہے شریعت کے امی ہونے کی مراعات میں سے ایک یہ ہے کہ اوامر میں بڑے بڑے اعمال اور تقریبات[۲] کی تکلیف اس انداز سے واقع ہوئی ہے جسے اکثریت سمجھ سکتی ہے جیسے مشاہداتی امور سے نمازوں کے اوقات کی پہچان کہ انہیں سایوں، طلوع فجر طلوع وغروب آفتاب اور شفق کے غروب ہونے سے سمجھا جا سکتا ہے اسی طرح روزوں کے بارے میں ارشاد باری ہے۔

حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ۔ (۲/۱۸۰)

یہاں تک کہ تمہارے لیے سفید دھاگہ کالے دھاگے سے نمایاں ہو جائے۔

صحابہ میں نے کسی نے اس عبادت کو حقیقت پر محمول کیا تو من الفجر کے الفاظ نازل ہوئے۔

اور حدیث میں ہے۔

إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هٰهُنَا وَأَدْبَرَ النَّهَارُ مِنْ هٰهُنَا وَغَرَبَتِ الشَّمْسُ، فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ[۳]

جب رات ادھر سے آگے بڑھے اور دن ادھر سے پیچھے ہٹ جائے اور سورج غروب ہو جائے، تو اس وقت روزہ دار روزہ کھول لے۔

نیز آپ نے فرمایا:

نَحْنُ أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْسُبُ وَلَا نَكْتُبُ الشَّهْرُ هٰكَذَا وَهٰكَذَا وَهٰكَذَا[۴]

ہم ان پڑھ امت ہیں نہ حساب کرنا جانتے اور نہ لکھنا۔ مہینہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے۔

---

[۱] یہ استن الفرس سے ماخوذ ہے بمعنی تمص یعنی گھوڑے کا اگلی دونوں ٹانگوں کو اٹھانا اور یکدم دونوں کو ٹیک دینا اور پچھلی ٹانگوں پر کھڑا ہو جانا۔ سفر کرنے کے دوران یہ انتہائی ٹیڑھی چال ہے۔ جو سوار کو تکلیف دیتی ہے۔

[۲] شاید اصل لفظ تقریبات ہے یعنی لوگوں کو اوقات کے مکمل ضابطے کے تقاضوں کا مکلف نہیں بنایا بلکہ قریب قریب کی علامات اور امور کا مکلف بنایا ہے۔ معہذا شریعت نے بڑے بڑے اعمال جیسے نماز، روزہ اور حج کی علامات بنادی ہیں۔

[۳] اسے تیسیر میں نسائی کے سوا پانچوں سے نکالا ہے [۴] یہ حدیث ج ۱ ص ۵۲ پر گزر چکی ہے۔

ہیں اور نہ لکھنا۔ مہینہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے۔

نیز فرمایا:

لَا تَصُومُوا حَتّٰی تَرَوُا الْهِلَالَ وَلَا تُفْطِرُوا حَتّٰی تَرَوْهُ، فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَكْمِلُوا الْعِدَّةَ ثَلَاثِينَ ۔ [۱]

جب تک نیا چاند دیکھ نہ لو، روزے شروع نہ کرو اور اسے دیکھنے پر روزے ختم کرو۔ پھر اگر تم پر مطلع ابر آلود ہو جائے تو تیس دن کی گنتی پوری کر لو۔

شریعت نے ہم سے سورج اور چاند کی منازل میں چلنے کا حساب جاننے کا مطالبہ نہیں کیا، کیونکہ عربوں کے ہاں نہ یہ معروف تھا، نہ ان کے علوم سے تھا[۲] کیونکہ اس کام میں دقت اور یہ راستہ مشکل تھا، لہٰذا شریعت نے ہمارے لیے غالب ظن کو یقین کا قائم مقام قرار دیا۔ اور نہ جاننے والے کا عذر قبول کیا، اس سے گناہ کو اٹھا دیا اور اس کی خطا کو معاف فرما دیا۔ اسی طرح کے دوسرے بھی امور ہیں جن میں اکثریت کا اشتراک ہے۔ لہٰذا شریعت کی قائم کردہ حدود سے خروج اور اس کی غایت سے ماوراء کسی چیز کی طلب درست نہیں۔ کیونکہ یہ بات گمراہی کا مظنہ اور قدموں کے پھسلنے کا مقام ہے۔

ایک شبہ اگر یہ کہا جائے کہ احکام کے مواقع میں دقیقی جو اسلاف سے منقول ہے یہ اس کے خلاف ہے نیز شبہات، نمود و نمائش، تصنع اور مہلکات کے بارے میں اسلاف کی انتہائی احتیاط کے بھی خلاف ہے۔ یہ ایسی باتیں ہیں جو جمہور کے نزدیک ایسی پیچیدہ ہیں جنہیں صرف خواص ہی سمجھ سکتے ہیں۔ اور یہ ان اسلاف کے ہاں بہت بڑے امور تھے جن تک عوام کی رسائی نہیں ہوتی۔

---

[۱] اسے تیسیر میں ترمذی کے سوا چھیوں سے ان الفاظ کے ساتھ نکالا فان غم علیکم فاقدروا لہ (اگر تم پر مطلع صاف نہ ہو تو اندازے سے کام لو) اور بخاری کی دوسری روایت میں ہے فاکملوا العدۃ ثلاثین (تیس کی گنتی پوری کرو)۔ یہی روایت ہے جسے مولف نے ذکر کیا۔

[۲] تیسرے مسئلہ میں جو کچھ گزر چکا ہے۔ اس کو سامنے رکھتے ہوئے یہاں کیسے اتفاق کیا جا سکتا ہے۔

[۳] اعتقادات اور عملیات کے سلسلے میں مولف کی بحث پر اسی کے قول فان الشریعۃ قد اشتملت کی رو سے سوال وارد ہوا ہے۔

نیز اگر معاملہ ایسا ہی ہوتا تو عام لوگوں پر علماء کو کچھ فوقیت نہ ہوتی۔ حب کہ صحابہ تابعین اور اس کے بعد والوں میں خاص لوگ بھی تھے اور عام بھی اور شریعت کو سمجھنے میں خواص کا جو فہم تھا وہ عوام کا نہ تھا۔ اگر تمام عرب اور امت اور آج تک باقی ادوار کے لوگ امی ہی ہوتے تو یہ کیسے ممکن تھا؟ علاوہ ازیں شریعت کا کچھ حصہ ایسا ہے جسے عام عرب سمجھ سکتے ہیں اور کچھ ایسا ہے جس کو خصوصاً علماء ہی سمجھتے ہیں اور کچھ حصہ ایسا ہے جسے اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی نہیں جانتا۔ اور یہ متشابہات ہیں۔ گویا شریعت کا ایک حصہ علی الاطلاق ہونا قابل فہم ہے اور تیسرا ایسا ہے جسے بعض لوگ سمجھ سکتے ہیں بعض نہیں سمجھ سکتے۔ تو ایسی صورت میں جمہور ہی کا کیا اختصاص باقی رہا۔

جواب شبہ متشابہات کا معاملہ تو ہمارے زیر بحث ہی نہیں کیونکہ وہ امور الٰہیہ کی طرف راجع ہیں جن کو سمجھنے کا شارع نے دروازہ ہی نہیں کھولا۔ اور یہ تنزیہی آیت کے تحت داخل ہیں! پھر وہ ایسے قواعد شرعیہ کی طرف راجع ہیں جن کے احکام متعارض ہو جاتے ہیں اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب کسی عام حکم پر خاص حکم مبنی ہو۔ اور یہی ہمارا موضوع ہے۔ ان سب امور کا کئی طرح سے جواب دیا جا سکتا ہے۔

پہلا جواب: یہ ہے۔ کہ سابقہ دلائل کی روشنی میں ایسے امور اضافیہ ہوتے ہیں جن کی ابتدا ہی میں پابندی لازم نہیں ہوتی۔ اور ایسے لوگوں کو پیش آئے جو علم شریعت میں مصروف رہتے ہیں اور تکلیفی احکام کو سمجھنے کا قصد رکھتے ہیں اور اس مزید فہم کی وجہ سے عوام سے ممتاز ہو جاتے ہیں۔ یہاں تک کہ ایک لحاظ سے ان سے امیت زائل ہو جاتی ہے امور جلیلہ میں ان کی تحقیق و تدقیق بالنسبت اس درجہ کی ہوتی ہے کہ دوسرے وہاں تک نہیں پہنچ سکتے۔ گویا خاص لوگ اپنے فہم کے مطابق تکلیفی احکام کو سمجھتے ہیں۔ اور عام لوگ اپنے فہم کے مطابق۔ اور جب یہ نسبت برقرار ہے تو سوال میں مذکور تعارض[2]

---

[1] یعنی اس مسئلہ کا مختلف شرعی قواعد کے تحت داخل ہونے کا احتمال ہے۔ اس طرح ظاہر کے مطابق اس میں تعارض ہوتا ہے اور اشتباہ پیدا ہو جاتا ہے۔

[2] کیسے تعارض نہیں رہتا جب کہ ابھی ابھی مؤلف نے اس فصل کے نتیجہ میں یہ بات پیش کی ہے کہ وعلی ھذا تعمق فی البحث فی الشریعۃ و تطلب مالا یشترک فیہ الجمہور خروج عن مقتضی وضع الشریعۃ الامیۃ (اسی طرح شریعت کی بحث میں گہرائی تک جانا اور وہ کچھ تلاش کرنا جس میں اکثریت کا اشتراک نہ ہو، شریعت کے امی وضع ہونے کے مقتضیٰ سے خارج ہونا ہے) اور اب کہہ رہا ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

باقی نہیں رہتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل شریعت کے کئی مراتب بنائے ہیں جو ایک انداز پر نہیں ہیں کچھ لوگوں کو دوسروں پر فائق بنایا ہے جیسا کہ وہ اس دنیا میں ہیں۔ لہٰذا جس کسی میں شریعت کے فہم کی زیادتی ہو وہ اس شخص جیسا تو نہیں ہوتا جس میں یہ زیادتی نہ ہو۔ جب کہ تمام لوگ ایک امر مشترک پر چل رہے ہیں۔

اور اس معاملہ میں زیادتی فہم کے جو اختصاصات ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بخشش ہیں وہ ایسے لوگوں کو اشتراک کے حکم سے خارج نہیں کرتے بلکہ وہ دوسروں کے ساتھ اس میں داخل ہوتے ہیں۔ زیادتی فہم کا امتیاز انہیں اشتراک کے حکم سے خارج نہیں کرتا۔ کیونکہ اس زیادتی کی اصل یہی امر مشترک ہے۔

جیسے ہم کہتے ہیں کہ اجمالی طور پر ہر شخص سے ورع (گناہ اور مشتبہ کاموں سے اجتناب) مطلوب ہے معہذا کچھ بڑے بڑے امور ہیں جیسے واضح طور پر حرام یا مکروہ کاموں سے پرہیز۔ اور بعض ایسے امور ہیں جنہیں بعض لوگوں نے کبائر میں شمار کیا ہے، اس طرح وہ قسم اوّل میں ہی داخل ہو جاتے ہیں۔ لیکن بعض لوگوں کے نزدیک وہی امور کبائر یا جلائل میں شمار نہیں ہوتے لہٰذا ان لوگوں کی ایسے کاموں سے پرہیز قسم اوّل کی طرح نہیں ہوتی۔ اس کی بنیاد اس شہادت پر ہے جو ایسے مقام پر اپنی وضاحت کی وجہ سے متاکد ہوتی ہے اور دوسرے مقام پر پیچیدگی کی وجہ سے غیر موکد ہوتی ہے۔ اسی طرح باقی سب مسائل کی صورت حال ہے جن میں عوام سے خواص کا امتیاز انہیں اس قانون سے خارج نہیں کرتا۔ گویا یہ واضح ہو گیا کہ تمام لوگ امر مشترک[1] کے حکم پر چلنے والے ہیں اور اکثریت کے لیے وہ اجمالاً قابل فہم ہوتا ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ہے کہ "یہ انسانی امور ہیں۔" اور ایسی چھان پھٹک جو علم شریعت کے امور جلیلہ میں چلتی ہے اگر اس کے فہم کی نسبت ایسی ہو جسے عام آدمی بھی سمجھ سکتا ہو تو یہ نسبت محفوظ ہے۔

یہ نہ کہا جائے کہ جو کچھ مؤلف نے پیش کیا ہے وہ صرف اعتقادات سے خاص ہے، کیونکہ اس کی اصل اعتقادی طور دوسرے متشابہات سب میں عام ہے جیسا کہ اعتراض میں غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے۔ بہرحال اب مؤلف یہ ثابت کر رہا ہے کہ شریعت میں چھان پھٹک اور سوچ بچار خواص کا کام ہے جو جمہور کے لیے مناسب نہیں نہ ہی وہ اس میں اشتراک رکھتے ہیں۔ کیا یہ گزشتہ بیان پر وارد شدہ اشکال کو بالکل درست تسلیم کر لینا ہی نہیں۔

[1] کیا یہی وہ دعویٰ ہے جسے ان فصلوں میں ثابت کیا جا رہا ہے۔ جو یہ ہے کہ یہ شریعت امی ہے اور اس میں اس انداز (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

تیسرا جواب یہ ہے کہ ایسے مسائل میں جو تفاوت ہوتا ہے اسے آپ اکثر شریعت کے امور مطلقہ میں[1] پائیں گے جس کے لیے شریعت نے کوئی ایسا پیمانہ مقرر نہیں کیا جہاں جا کر توقف کیا جائے بلکہ اسے مکلف کی سوچ بچار کے حوالہ کر دیا ہے۔ گویا اس میں ہر ایک اس کے اپنے ادراک کے مطابق مطلوب بن جاتا ہے کسی ادراک کرنے والے کے لیے اس میں امر قریب ہوتا ہے تو اس سے وہی مطلوب ہوتا ہے۔ اور کسی دوسرے ادراک کرنے والے کے لیے وہی کام پہلے کی سطح سے بلند ہوتا ہے تو اس سے وہی مطلوب ہوتا ہے۔ اور بسا اوقات یہ تفاوت اس میں ہمیشہ داخل ہونے والے مکلف کی قدرت یا عدم قدرت کے مطابق ہوتا ہے۔ لہٰذا جو شخص کسی کام کو پورا کرنے کی قدرت ہی نہیں رکھتا وہ اس مرتبہ پر ہوتا ہے کہ اسے اس کا حکم ہی نہ دیا جائے بلکہ ایسے کام کا حکم دیا جائے جو اس سے کم درجہ کا ہو۔ اور جو شخص اس پر قادر ہو تو وہی مطلوب ہوگا۔ اسی طریق پر اعتبار اس بات کا ہوگا جس کے متعلق یہ ظن ہو کہ گزشتہ بیان کے مخالف ہے۔ واللہ اعلم۔

یعینہٖ اسی معنی کے لیے عملیات اس انداز پر وضع کی گئی ہیں جو مکلف کو ایسی مشقت کی طرف نہیں نکالتیں جس کے سبب وہ سیر ہو جائے یا اس کی عادات چھوٹ جائیں جن سے اس کی دنیا کی صلاح وابستہ ہے اور اسی سبب سے اسے اپنے حظوظ کے حصول کی گنجائش ہوتی ہے۔

اور یہ اس لیے کہ جو امی امور شرعیہ یا عقلیہ میں سے کسی امر کی کوشش ہی نہیں کرتا۔ اور بسا اوقات انہی عادات کو ترک کرنے سے اس کا دل گھٹنے لگتا ہے۔ وہ ایسے شخص کی طرح نہیں ہو سکتا جس کے لیے وہ کام معروف ہو۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن بیس سال میں وقفوں پر نازل ہوا اور تکلیفی احکام تھوڑے تھوڑے کر کے نازل ہوتے رہے۔ ایک ہی دفعہ نازل نہیں ہوا۔ اور یہ اس لیے تھا کہ ایک ہی دفعہ کی پابندیوں سے لوگ اس سے کہیں متنفر نہ ہو جائیں۔

حضرت عمر بن عبد العزیز کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ ان کے بیٹے عبد الملک نے ان سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) سے غور کرنا ہی درست ہے جو امیوں اور اکثر یت میں معروف ہو جہاں تک تکلیفی احکام میں امر مشترک کی بات ہے کہ جمہور اسے سمجھ سکیں اور اس کی ادائیگی پر قادر ہوں تو اس میں کوئی مشک نہیں۔ بحث تو ان فصلوں میں بیان شدہ باتوں سے ملی جو جاتی ہے جن میں خواص پر یہ پابندی لگا دی گئی ہے کہ وہ قرآن کو امیوں اور جمہور کے اندازہ کے مطابق ہی سمجھیں۔ اور اسی پر نتائج بنا کر ڈالے ہیں۔

[1] ایسا پیمانہ بہرحال موجود رہے۔ خواہ یہ پیمانہ اسی نوع کے لیے ہو یا علی الاطلاق ہو۔ لہٰذا یہ اشکال ختم نہیں ہوتا۔

کہا کہ: آپ امور (شرعیہ) کو نافذ کیوں نہیں کرتے۔ خدا کی قسم! مجھے تو اس بات کی بھی پرواہ نہیں کہ حق کے معاملہ میں میرے اور آپ کے ساتھ لوگوں کی ہانڈیاں جوش مارنے لگیں۔ حضرت عمرؓ نے بیٹے سے کہا:

"پیارے بیٹے۔ جلدی مت کرو۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں دو مرتبہ شراب کی مذمت بیان کی اور تیسری مرتبہ اسے حرام کیا۔ میں ڈرتا ہوں کہ ایک ہی بار اگر لوگوں پر حق کا بار ڈال دوں تو وہ بھی یکدم اس کی مدافعت کریں گے اور ایک فتنہ بپا ہو جائے گا۔"

عادات کے استقراء میں بھی یہی معنی قابل اعتبار اور درست ہے۔ تو جو کام مصلحت کے ساتھ اور لوگوں کو مانوس کرنے کے بعد جاری کیا جائے گا وہ لوگوں کی عادت بن جائے گا اور ان میں سے اکثر واقعاتی اسباب کے مطابق ہوں گے جو لوگوں کے دلوں میں بیٹھ جائیں گے جب کہ وہ عادات کے مطابق نازل ہو رہے ہوں۔ اور اس صورت میں مانوس کرنے کے قریب ہوں گے جب کہ احکام ایک ایک کر کے اور تھوڑے تھوڑے نازل ہو رہے ہوں۔ اس لیے کہ اس صورت میں جو حکم بھی نازل ہو گا وہ اس سے پہلے لوگوں کی عادت بن چکا ہو گا اور اس سے ایسے مکلف کا دل بھی مانوس ہوتا جائے گا جو تکلیف سے گریزاں اور سرے سے اسے جاننا ہی نہ چاہتا ہو۔ پھر جب دوسری بار حکم نازل ہو گا تو اس کی فرمانبرداری کے لیے نفس تیار ہو چکا ہو گا۔ پھر تیسری اور چوتھی بار وہ فرمانبرداری کے مزید قریب ہوتا جائے گا۔

اسی لیے ابتداءً لوگوں کو مانوس[1] کیا گیا کیونکہ یہ ملت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی ملت ہے جیسے کہ لڑکا کام کاج کے معاملہ میں اپنے باپ کے کام کاج سے مانوس ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ (۲۲/۷۸)	تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی ملت۔
ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (۱۶/۱۲۳)	پھر ہم نے آپ کی طرف وحی کی کہ ابراہیم حنیف کی ملت کی پیروی کیجیے اور وہ مشرکین میں سے نہ تھے۔

---

[1] یہ چیز مکی اور ابتدائی سورتوں سے ظاہر ہے۔ اور جو مدنی اور آخری سورتیں ہیں جیسے آیت: ان اولی الناس بابراھیم تو ان سے یہ چیز یعنی بقول مؤلف اُنسوا فی الابتداء (ابتداءً انہیں مانوس کیا گیا) ظاہر نہیں ہوتی ہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسی آیات تاکید اور اثبات کے لیے آئی ہیں جیسا کہ مدینہ میں دوبارہ مکی آیات کے نزول کی صورت ہے۔

اِنَّ اَوْلَى النَّاسِ بِاِبْرٰهِيْمَ لَلَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ (۳/۶۸)	حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قریب تر وہ لوگ ہیں جنہوں نے اس کی پیروی کی۔

اور ایسی ہی اور آیات بھی ہیں۔ تو اگر قرآن ایک ہی دفعہ نازل ہوتا تو مکلف پر تکلیف بڑھ جاتی اور کسی ایک حکم یا دو احکام کی اطاعت گزاری کی طرف بھی طبیعت مائل نہ ہوتی۔ اور حدیث میں ہے الخیر عادۃ (اصل بھلائی وہ ہے جو عادت بن جائے) اور جب کوئی کام عادت بن جائے تو بھلائی کے کاموں میں ہر کام کے بدلے اس کے دل میں نور پیدا ہوتا ہے۔ اور اس کا سینہ کھل جاتا ہے دوسرے کام کا حکم آنے سے پیشتر ہی نفس اسے قبول کرنے کے لیے تیار رہتا ہے۔ اطاعت گزاروں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہی دستور ہے۔ اور دوسرا دستور جو لوگوں میں جاری ہے وہ یہ ہے کہ نفس ایسے فعل کی اطاعت کے لیے تیار ہو جاتا ہے جو اسی نوع کا دوسرا فعل ہو۔ یہی وجہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس قسم کے اختلاف کو ناپسند کرتے اور قریب کرنے والی باتوں کو پسند فرماتے تھے۔ آپ نرمی کو پسند فرماتے اور سختی کو ناپسند۔ آپ کسی بات میں گہرائی تک جانے کا تکلف اور جو چیز برداشت سے باہر، اس میں داخل ہونے سے روکتے تھے۔ کیونکہ یہ سب باتیں اطاعت گزاری کے قریب لانے والی اور جمہور کے لیے قانون سازی میں نرم تر ہیں۔

پانچواں مسئلہ

معنی پر دلالت کے لحاظ سے جب اس بحث کے دو پہلو ثابت ہو گئے ایک یہ کہ اس کی دلالت اصلی معنی پر ہو اور دوسرا یہ اس کی دلالت تبعی معنی پر ہو جو اصل کا خادم ہوتا ہے، تو ضروری ہے کہ اس بحث میں اس انداز سے غور کیا جائے کہ اس سے احکام مستفاد ہوں۔ اس بات کے لیے کیا اصلی معنی والا پہلو ہی مختص ہے۔ یا دونوں پہلو ایک ساتھ عام ہیں؟

اصلی معنی کے پہلو کا معاملہ تو یہ ہے کہ احکام پر دلالت کے اعتبار سے اس کی صحت میں مطلقاً کوئی اشکال نہیں۔ نہ کسی حال میں اس سے اختلاف کی گنجائش ہے۔ اور اس کی مثال اوامر و نواہی،

الخیر عادۃ والشر لجاجۃ ومن یرد اللہ بہ خیراً یفقھہ فی الدین۔	بھلائی وہ جو عادت ہو اور شر مستقل عداوت ہے اور جس شخص سے اللہ کی بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں سمجھ عطا کر دیتا ہے۔

اسے جامع صغیر میں ابن ماجہ سے روایت کیا۔ عزیزی کہتے ہیں کہ شیخ محمد حجازی شعرانی المشہور بالواعظ کہتے ہیں کہ یہ حدیث حسن ہے۔

عمومات وخصوصیات اور ان سے ملتے جلتے شعبے ہیں۔ جو پہلی وضع کے مقتضی سے پھیر دینے والے قرائن سے خالی ہوتے ہیں۔

رہا تبعی معنی کا معاملہ، تو کیا احکام پر دلالت کے اعتبار سے یہ صحیح ہے جب کہ اصلی معنی پر زائد معانی بھی اس سے سمجھے جا سکتے ہوں یا نہیں؟ یہ مسئلہ حل طلب ہے۔ کیونکہ دونوں فریق میں سے ہر ایک کے پاس اس پہ غور کرنے کے دلائل موجود ہیں۔

جو لوگ اس استدلال کو درست قرار دیتے ہیں ان کے دلائل یہ ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ نوع جس چیز پر دلالت کرتی ہے وہ اپنی دلالت میں معتبر ہوگی یا نہ ہوگی۔ اس کا اعتبار نہ ہونا تو ممکن نہیں۔ کیونکہ وہ تو اسی معنی پر دلیل لائی گئی ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار ضروری ہے۔ اور وہ اصلی پر زائد ہوگی ورنہ درست نہ ہوگی۔ اور جب یہ معنی حکم شرعی کے مطابق ہوگا تو اس سے غفلت یا اس سے اعتنائی ممکن نہیں۔ جیسے نوع اوّل سے بالنسبت ممکن نہیں۔ اندریں صورت وہ معتبر ہوئی اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ احکام پر شریعت سے استدلال تو صرف عربوں کی زبان ہونے کے لحاظ سے ہے۔ محض کلام ہونے کے لحاظ سے نہیں۔ اور یہ اعتبار ان سب دلائل پر مشتمل ہے جو پہلے پہلو یا دوسرے پہلو پر دی جاتی ہیں۔ اس صورت میں اگر ہم یوں کہیں کہ دوسرا پہلو پہلے کے ساتھ ایسا ہے جیسے موصوف کے ساتھ صفت، جیسے فصل اور خاصہ ہوتے ہیں تو ان سب باتوں میں کچھ نقصان نہیں پھر جب یہ صورت حال ہو تو احکام پر دلالت کے لحاظ سے دوسرے پہلو کو چھوڑ کر صرف پہلے پہلو کی تخصیص ایسی تخصیص ہے جس کا کوئی مخصص نہیں اور ایسی ترجیح ہے جس کے لیے کوئی مرجح نہیں۔ لہٰذا یہ سب کچھ باطل ہے۔ اس طرح دلالت کے لحاظ سے پہلا پہلو دوسرے سے اولیٰ نہ رہا۔ گویا ان دونوں کا ایک ساتھ اعتبار متعین ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ علماء نے اس کا اعتبار کیا ہے وہ اس پہلو سے بہت سے مقامات سے احکام پر استدلال کرتے ہیں۔

جیسا کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل ارشاد سے حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہونے پر استدلال کیا ہے۔

تَمْكُثُ إِحْدَاكُنَّ شَطْرَ دَهْرِهَا   تم سے ہر عورت اپنی زندگی کا آدھا حصہ

لَا تُصَلِّيْ [1] — نماز ادا نہیں کرتی۔

اس سے آپ کا مقصود عورتوں کے دین کے نقصان کی خبر دینا تھا نہ کہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کا۔ لیکن مبالغہ [2] ایسے ذکر کا مقتضی تھا۔ اگرچہ اس زیادتی کو ظاہر کرنا بھی تصور کیا جاسکتا ہے۔

اور امام شافعیؒ نے تھوڑے پانی کے ناپاک ہونے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل ارشاد کے مطابق اتنی کم نجاست سے استدلال کیا ہے۔ جو پانی کے رنگ، بو یا مزہ کو تبدیل نہ کرسکے۔

وَاِذَا اسْتَيْقَظَ اَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهٖ — تم میں سے جب کوئی اپنی نیند سے بیدار ہو تو اپنے

فَلَا يَغْمِسْ يَدَهٗ فِي الْاِنَاءِ حَتّٰى يَغْسِلَهَا — ہاتھ دھونے سے پہلے اسے برتن میں نہ ڈبوئے۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر قلیل نجاست ناپاک نہ بناتی تو آپؐ کا یہ خیال [3] الحدیث استحباب کو واجب

---

[1] مناوی نے اس حدیث کو اپنی کتاب المجموع الفائق من حدیث خیر الخلائق میں ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔

تَمْكُثُ اِحْدٰكُنَّ شَطْرَ عُمُرِهَا لَا تُصَلِّيْ — تم سے ہر عورت اپنی زندگی کا آدھا حصہ نماز ادا نہیں کرتی۔

اور کہا کہ یہ اسی طرح مشہور ہے۔ ابن مندہ نے کہا۔ یہ ثابت نہیں اور ابن الجوزی نے کہا یہ معروف نہیں اور نووی نے کہا: یا طل ہے۔ اھ اور ابن الربیع نے اپنی کتاب "تمییز الطیب من الخبیث فیما یدور علی الالسنة من الحدیث" میں انہیں الفاظ سے ذکر کیا ہے جن سے مناوی نے ذکر کیا اور مناوی سے روایت کیا ہے کہ ان الفاظ سے اس کی کوئی اصل نہیں۔ اور معنی کے لحاظ سے اس سے وہ روایت قریب ہے جسے شیخین نے روایت کیا ہے: اَلَيْسَ اِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ فَذَالِكِ مِنْ نُقْصَانِ دِيْنِهَا — کیا یہ بات درست نہیں کہ جب عورت حائضہ ہوتی ہے تو نہ نماز ادا کرتی اور نہ روزہ رکھتی ہے تو یہ اس کے دین کا نقصان ہے۔

اور قادنجی نے اپنی کتاب اللؤلؤ الموضوع میں کہا ہے کہ تمکث احداکن شطر عمرها اور دوسری روایت میں دهرها کی ان الفاظ سے کوئی اصل نہیں۔

[2] یعنی یہ مقام حیض کی زیادہ سے مدت واقع ہونے کے ذکر کا تقاضا کرتا ہے جو اسے نماز سے روکتی اور اس کے دین میں کمی ہوتی ہے۔

[3] اس حدیث کا باقی حصہ یہ ہے ثلاثا فانه لا يدري اين باتت يده — تین بار اپنے ہاتھ دھوئے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ نے کہاں (رات) گزاری، اسے چھیوں نے نکلا اور ائمہ نے کہا کہ ہاتھ دھونا مستحب ہے یعنی اس خیال سے کہ کہیں اس کے ہاتھ نے اپنے ذکر کی نجاست وغیرہ کو نہ چھوا ہو۔ امام شافعیؒ نے اس سے مذکورہ حکم اخذ کیا۔

نہ کرتا۔ اس موقع پر آپ کا مقصد یہ حکم بیان کرنا نہیں تھا کہ تھوڑے پانی کو تھوڑی نجاست حلال رہنے دیتی ہے۔ بلکہ وہی شے کچھ لازم تھا جس کے ذکر کا آپ نے قصد کیا۔

یا جیسے علماء حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہونے کا اندازہ لگانے کے لیے اللہ تعالیٰ نے درج ذیل ارشاد سے استدلال لاتے ہیں۔

وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (۴۶/۱۵)	اور اس کا پیٹ میں رہنا اور دودھ چھوڑنا تیس ماہ میں ہوتا ہے۔

اور اس کے ساتھ ہی ارشاد کہ:

وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ (۳۱/۱۴)	اور اس کا دودھ چھڑانا دو برس میں ہوتا ہے۔

پہلی آیت میں حمل اور فصال کی مدت بغیر تفصیل کے اکٹھی بیان کرنا مقصود تھا۔ پھر دوسری آیت میں فصال کی مدت کو قصداً بیان کیا اور حمل کی مدت سے قصداً سکوت اختیار کیا اور اس مدت کو بیان نہیں کیا۔ ان دونوں آیات کو ملانے سے لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ حمل کی کم از کم مدت چھ ماہ ہے۔

نیز علماء نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے متعلق کہا ہے کہ یہ آیت۔

فَالْئٰنَ بَاشِرُوهُنَّ ۔ الی قولہ تعالیٰ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ (۲/۱۸۰)	اب تم مباشرت کر سکتے ہو تا یہاں تک سفید دھاری کالی دھاری سے الگ نمایاں ہو جائے۔

جنبی کے صبح کرنے کے جواز اور روزہ کے صحیح رہنے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ طلوع فجر تک مباشرت کی اباحت اسی بات کا تقاضا کرتی ہے اگرچہ یہ بیان مقصود نہیں۔ کیونکہ اس آیت کا لازمی قصد مباشرت اور اکل و شرب کی اباحت کا بیان ہے۔

اور علماء نے اس بات پر کہ بیٹا مملوک نہیں ہو سکتا، اللہ تعالیٰ کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔

وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ (۲۱/۲۶)	اور کفار کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹا بنا لیا ہے۔ اللہ اس بات سے پاک ہے۔ بلکہ وہ تو اللہ کے قابل تکریم بندے ہیں۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں۔ گویا اصل مقصود غیر اللہ کی عبادت[1] کا اثبات اور خصوصاً سرداران مکہ کے لیے لڑکا بنانے کی نفی کرنا ہے۔ اس لیے نہیں کہ لڑکا مملوک نہیں ہو سکتا، بلکہ ولادت کی نفی

[1] یعنی مقصود اصلی جس کی ترکیب پہلے گزر چکی ہے۔ رہا اس کا مملوک نہ ہو سکنا تو یہ تبعی معنی ہے اس کے عبد ہونے (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۲۱ پر)

سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف صرف عبد ہی منسوب ہو سکتا ہے۔ کیونکہ موجوداتؐ میں سے رب اور عبد کے علاوہ تیسری کوئی چیز نہیں۔

اور انہوں نے غلہ کے کم یا زیادہ ہونے کی صورت میں زکوٰۃ کے ثابت ہونے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔

فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ الْعُشْرُ - الحدیث[۳] جو کھیتی بارش سے سیراب ہو اس میں عشر ہے۔

اس سے اصل مقصود[ع] پیداوار کے خاص حصہ (عشر) کا اندازہ ہے نہ کہ پوری پیداوار کی تعیین، اور اسی طرح ہر عام سبب[۵] پر محمول ہوتا ہے۔ کیونکہ اکثر احکام مجرد لفظ اور مقصود کا لحاظ رکھتے ہوئے عام ہونے کے حکم پر ہی اخذ کئے جاتے ہیں اگرچہ ان کا سبب (شان نزول وغیرہ) خاص ہو۔

کے اثبات اور ولد ہونے کی نفی کو لازم ہے۔ کیوں کہ جب عبودیت کی وجہ سے ولدیت کی نفی ہو گئی اور یہی اصلی مقصود ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ولدیت اور عبدیت میں منافات ہے گویا ولد نہ مملوک بن سکتا ہے اور نہ غلام ہو سکتا ہے۔ مؤلف کے قول لکنہ میں اس کے قول لا ان الولد لا یملک کے لئے ضمیر ہے اور اس کے قول وان لا یکون سے اصل میں حرف عطف رہ گیا ہے اور اس سے کوئی چیز مانع نہیں اور اس آیت میں الولد لا یملک دو باتوں کو لازم ہے ولد ہونے کی نفی اور اس بات کا اثبات کہ وہ عبد ہی ہو سکتا ہے اور یہ دونوں باتیں آیت سے واضح اور اس کی متعلق ہیں اور اس کا لا یُملَکُ ہونا ان دونوں معنوں کو لازم ہے۔ اھ یہ کیوں کہ جب یہاں ولدیت اور عبودیت یعنی ملکیت میں منافات ہے تو ولد مملوک نہیں بن سکتا۔ حتیٰ کہ ان دونوں میں منافات کے باوجود مؤلف کا استدلال درست ہے۔

[۵] شاید مؤلف کی مراد یہ ہے کہ جب سبب کے مطابق قصداً اصلی ہی قابل قبول ہے اور جو اس سے زائد ہو وہ اس قبیل سے ہے جو ہمارے زیر بحث ہے، وہ مقصود اصلی نہیں بلکہ تبعی ہوتا ہے۔ اور یہی بات قابل غور ہے کیونکہ حدیث کی مثال میں اس پر دلالت صیغہ عموم سے ہے جو کہ لفظ ما ہے جو اپنی اصل وضع کے لحاظ سے لازم کے باب سے نہیں جیسا کہ مؤلف نے اس پر اپنے قول: اعتبارُ المجرد اللفظ سے دلیل دی ہے۔ اور اس کے قول سے مراد مماثلت خاصہ نہیں۔ اور سابقہ حدیث ان سے ہے جو سبب کے متعلق وارد ہیں۔ علماء نے یہ ذکر نہیں کیا کہ زکوٰۃ کی مذکورہ حدیث سبب پر محمول ہے بلکہ اس سے مراد اصل موضوع میں مماثلت عامہ ہے جو شرعی احکام کے استنباط میں ثانوی معانی سے آمد کی ہے۔ جیسا کہ گزری ہوئی باقی مثالوں میں بھی یہی صورت ہے۔

اسی طرح علماء نے ارشاد باری وَذَرُوا الْبَيْعَ (اور خرید و فروخت چھوڑ دو) (۹/۶۲) سے اذان کے وقت خرید و فروخت کے نادرست ہونے پر استدلال کیا ہے۔ حالانکہ اصل مقصود اس وقت نماز کے لیے فوراً مسجد کی طرف آنا ہے، خرید و فروخت کے فساد کی وضاحت[۱] مقصود نہیں ہے۔

نیز انہوں نے غلاموں کی آزادی کے معاملہ میں غلام کے ساتھ لونڈی کے الحاق پر قیاس کرتے ہوئے قیاس[۲] جلی کو ثابت کیا ہے۔ حالانکہ رسول اللہ[۳] صلی اللہ علیہ وسلم کے درج ذیل ارشاد:

مَنْ اَعْتَقَ شِرْكًا لَهُ فِي عَبْدٍ ... جس شخص نے اپنے غلام میں سے اپنے حصے کو آزاد کر دیا۔

کا اصل مقصود مطلق ملکیت ہے۔ اس میں مذکر کی کوئی تخصیص نہیں۔ ایسے مسائل کی تعداد اتنی زیادہ ہے جو گنی بھی نہیں جا سکتی۔ اور ان سب کا تعلق دوسری قسم سے ہے پہلی سے نہیں۔ اندریں صورت

---

[۱] یعنی اللہ تعالیٰ کا قول سبحانہٗ اور اس قول میں بل هم عباد حصر کے ساتھ۔

[۲] یہ دوسری بحث ہے جو پہلے گزرے ہوئے قول میں حصر ہونے پر دلیل ہے۔

[۳] ابن عمرؓ سے حدیث ہے:۔

فيما سقت السماء والعيون او كان عشريا العشر وفيما يسقى بالنضح نصف العشر

جس زمین کو بارش یا چشمے سیراب کریں یا اس میں خود رو پیداوار ہو اس میں عشر ہے اور باقی جو نہر یا کنوئیں سے سیراب کی جائے اس میں نصف عشر ہے۔

اس حدیث کو مسلم کے علاوہ الجماعت نے نکالا۔

- [۴] مؤلف کو یہ کیسے خیال آیا؟ اور دونوں معنوں کی افادیت کیوں مقصود نہیں۔ کل پیداوار بھی اور عشر بھی، دونوں ہی اصلی قصد ہیں۔

[۱] ایسی بیع کے فساد پر دلالت سے مؤلف کی مراد اس سے نہی کا لازم ہے جو اس موضوع میں گزشتہ بیان کے باوجود ساتھ ساتھ چلتا ہے (یعنی اس کے مطابق ہے)۔

[۲] اس میں قطعی طور پر کوئی فارق نہیں۔ جیسا کہ مؤلف اپنی مثال میں پیش کر رہا ہے۔ کیونکہ آزادی کے سلسلے میں شارع کے قصد میں مرد اور عورت کے درمیان قطعاً کوئی فرق نہیں،

[۳] ظاہر ہے کہ و او، مع کا بدل ہے اور اس کا معنی یہ ہے کہ لفظ اپنی وضع کے لحاظ سے خاص ذکر پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن علماء نے آزادی کے اجزا میں عورت کو اس پر محمول کیا۔ کیونکہ کوئی چیز فارق نہ تھی۔ اور فارق نہ ہوتے سے یہ لازم ہو گیا کہ اس مقام پر غلام (کی آزادی سے) شارع کا مقصود مجازاً علی الاطلاق ملکیت ہو اور یہ تبعی معنی ہے اصلی نہیں [۴] بخاری نے کتاب العلق میں ابن عمر سے روایت کیا

یہ ثابت ہوگیا کہ اس پہلو سے (یعنی تبعی معانی سے) احکام حاصل کرنے پر استدلال درست ہے۔
اس قسم کے استدلال کے منکرین کے دلائل درج ذیل ہیں۔

پہلی وجہ: مسئلہ کا یہ پہلو تو صرف پہلے پہلو کا خادم اور اس کے لیے بالتبع ہوتا ہے۔ لہٰذا ان معنوں میں اس کی دلالت صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے کہ وہ پہلے کا موکد ہو، اس کی تائید کرنے والا اور اس کے معنی کی وضاحت کرنے والا ہو، سماعی طور پر قابل قبول ہو اور سوچتے وقت قابل فہم ہو۔ جیسے ہم کسی آئندہ کے امر میں دھمکی کی بات کرتے ہیں جیسے ارشاد باری ہے۔

اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ — تم جیسے چاہو عمل کرو۔

نیز فرمایا: ذُقْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيْزُ الْكَرِيْمُ (۴۴/۴۹) — اب مزہ چکھ، تو بڑی عزت والا اور سردار ہے۔

ایسی مثالوں میں امر[1] کا قصد نہیں کیا جاتا۔ یہ تو محض دھمکی یا رسوائی میں مبالغہ کی بات ہوتی ہے۔ اس لیے ایسی مثالوں سے اوامر کے باب میں کوئی حکم اخذ نہیں کیا جاتا اور اخذ کرنا درست بھی نہیں اور جیسے ہم درج ذیل مثال میں کہتے ہیں۔

وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِيْ كُنَّا فِيْهَا (۱۲/۸۲) — ہم جس بستی میں تھے، اس سے پوچھ لیجیے۔[2]

تو اس سے مقصود بستی والوں سے سوال کرنا ہے لیکن سوال کا پورا حق ادا کرنے کے لیے ازراہ مبالغہ بستی کو مسؤل بنایا گیا۔ لہٰذا سوال پر انحصار کرتے ہوئے بستی کے لیے حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

خَالِدِيْنَ فِيْهَا مَا دَامَتِ السَّمٰوٰتُ — جب تک زمین و آسمان موجود ہیں وہ لوگ

---

[1] یعنی اصل معنی مقصود نہیں اور تہدید تو تبعی معنی ہیں۔ اور ان دونوں آیات سے حکم اخذ کیا جا سکتا ہے، بلکہ یہاں دراصل تہدید ہی معنی مقصود ہے۔ البتہ اس فعل کی طلب مقصود نہیں۔ گویا اصلی معنی ہی تبعی معنی کی تقویت دینے والے ہیں اور یہ بات اس کے برعکس ہے جو مؤلف نے پیش کی ہے۔ الّا یہ کہ وہ اس بات کا فائدہ دیتی ہے کہ یہ دونوں معنی مقصود اس کی تقویت اور معاملہ سمجھ میں آجانے پر دلالت میں جدا نہیں ہوتے۔ اور اگر مؤلف ایسا کہتا تو بیان مکمل ہوتا۔ غالباً وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ تہدید کے لئے یہ صیغے وضع کئے گئے ہیں اور ان کے لئے اصلی معنی بھی ہوتے ہیں۔ رہی امر کی بات تو تہدید میں مبالغہ کی بنا پر وہ ثانوی معنی ہوتا ہے۔

[2] گویا یہ معنی مقصود کی تقویت ہے۔ گویا کہ وہ بستی والوں میں سے کسی کو بدوں سوال نہیں چھوڑتا۔

وَالْاَرْضُ (۱۰۷/۱۱) ہمیشہ دوزخ میں رہیں گے۔

اس قول پر تو یہ بنیاد بنتی ہے کہ وہ دونوں (زمین و آسمان) فنا ہو جائیں گے اور ہمیشہ نہیں رہیں گے[1]
حالانکہ اس سے اصل مقصود اس خبر کی تائید ہے کہ کفار کے لیے عذاب کی مدت میں کچھ انقطاع نہ ہوگا۔
اس قسم کے معنی کی چیزیں اپنے حصر کا معنی نہیں دیتیں۔ جب یہ صورت حال ہو تو پھر ان معنوں پر دلالت ہی نہ رہی جن کے لیے وہ امر زائد پہلے پہلو کی وضاحت، تاکید اور تقویت کے لیے وضع کیا گیا تھا
اندریں صورت اس کے لیے ایسی کوئی خصوصیت نہیں کہ اس سے کوئی زائد حکم اخذ کیا جائے۔

دوسری دلیل: اگر یہ کسی خصوصی حکم کا مقام ہوتا تو پہلے پہلو کے علاوہ بھی شرعاً ثابت ہوتا۔ اس صورت میں وہ پہلا پہلو ہی بن جاتا[2]۔ اس وقت یہ مطلوبہ معنی اصل کے حق میں ثابت ہو جاتا اس صورت پہلے پہلو سے ہی عبارت ہوتا نہ کہ دوسرے سے۔ جب کہ ہم اسے دوسرا پہلو فرض کر رہے ہیں۔ یہ خلف ہوا، جو ممکن نہیں۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا بالتبع دلالت کنندہ ہونا قصد کے ساتھ دلالت کنندہ ہونے کی نفی

---

[1] بعض لوگ کہتے ہیں کہ زمین و آسمان سے مراد یہی زمین و آسمان ہے جو نظر آتا ہے اور ستارے اور افلاک جو موجود ہیں اور جیسا کہ نصوص سے واضح ہے کہ اس زمین و آسمان میں یقیناً تغیر و تبدل واقع ہوگا۔ اور اس تشریح سے مراد تائید ہے جیسا کہ وہ اہلِ عرب کے لئے اس قسم کی باتیں معروف تھیں۔ جیسے ما طلع النجم (جب تک ستارہ طلوع ہوتا رہے گا) وما غنت الحمامة (جب تک کبوتری گاتی رہے گی)، تو ایسی باتوں سے ان کا مقصد تائید ہوتا ہے تشریح نہیں ہوتا۔ گویا زمین و آسمان کا فنا ہونا اس کے معنی مقصود میں مؤثر نہیں وہ تو تائید ہے۔ لیکن تعلیق اس معنی کو تقویت دیتی اور سمجھ میں بٹھاتی ہے۔ اور مؤلف کے قول کے مطابق زمین و آسمان سے مراد انہی کی جنس کے زمین و آسمان ہیں۔ کیونکہ جنت اور دوزخ والوں کے بھی لازماً زمین و آسمان ہوں گے۔ جو موجودہ زمین و آسمان کے علاوہ اور ہی ہوں گے۔ اور ان کے دوام پر تشریح ایسے دوام کی مقتضی ہے جو ہمارے زیر بحث نہیں ہے۔ اسی لئے مؤلف نے کہا ہے کہ بناءً علی القول بانهما تفنیان (اس قول کی بنیاد پر کہ وہ دونوں فنا ہو جائیں گے)، آپ اس سے معلوم کر سکتے ہیں کہ اس مقام پر بعض لوگوں کا کلام فکر کی تبدیلی ہے کیونکہ یہ کلام جنت اور دوزخ کی بقاء و فنا کے بارے میں نہیں جیسا کہ یہ واضح ہے کیونکہ کوئی بھی مسلمان جنت کے فنا ہونے کی بات نہیں کرتا۔ چہ جائیکہ اس سے اس طرح کا کوئی استدلال کیا جائے۔

[2] یعنی وہ ایسی جہت ہو جس کا پہلے قصد کے لحاظ سے قصد کیا جائے۔ گویا وہ پہلے پہلو سے عبارت ہو نہ کہ دوسرے سے۔

نہیں کرتا، اگرچہ یہ قصد ثانی ہو جیسا کہ مقاصد شرعیہ کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہ مقاصد اصلی بھی ہیں اور تابع بھی اور یہ سب ہی شارع کا مقصود ہیں۔ اور مکلف کا تابع مقاصد کا قصد کرنا درست ہوتا ہے اگرچہ اس میں اصلی مقاصد سے غفلت پائی جائے اور تکلیفی احکام میں اس پر بنیاد رکھی جاسکتی ہے جس قدر کہ اس کا ان شاء اللہ بعد میں ذکر آئے گا۔ اسی طرح اب ہم یہ کہتے ہیں کہ دوسرے پہلو کی دلالت شریعت کے احکام سمجھنے میں مکلف کے قصد کو مانع نہیں ہے۔ کیونکہ شریعت کے فہم سے اس کی نسبت وہی ہے جو اسے دائرہ عمل میں لانے کی ہے۔ اور جب نسبت میں یگانگت ہو گئی تو ان دونوں میں فرق کرنا درست نہیں اور ان دونوں میں سے کسی ایک سے غفلت دوسرے سے غفلت ہو گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے تو گزشتہ بیان پر سب سے بڑی دلیل ہے۔ کیونکہ اگر مثال کے طور پر خواہش کو پورا کرنے کے قصد سے نکاح صحیح ہوتا ہے، اس لحاظ سے کہ وہ نکاح کے مقصود اصلی یعنی نسل کا مؤکد ہے، تو مکلف کی اس کے مؤکد ہونے سے غفلت شارع کے قصد میں تاکید پائے جانے کو مجروح نہیں کرتی۔ اسی طرح ہم اپنے مسئلہ میں یہ کہتے ہیں کہ عربی زبان میں قصد ہونے کے لحاظ سے دوسرا پہلو پہلے ہی کا مؤکد ہوتا ہے جس پر پہلا پہلو فی نفسہٖ دلالت کرتا ہے اور جو چیز اس پر پہلا پہلو فی نفسہٖ وہی اصلی معنی ہے۔ گویا تبعی معنی کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تبعی معنی پر زیادتی نہ ہو۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

علاوہ ازیں ان دونوں مسائل میں فرق یہ ہے کہ خواہش کو پورا کرنے کے قصد سے نکاح اگر ایک لحاظ سے ضروریات کے تابع مقاصد کے تحت داخل ہوتا ہے تو وہ دوسرے لحاظ سے حاجیات کے تحت داخل ہے، کیونکہ وہ ایسے قصد کی طرف راجع ہے جس میں بندوں کے لیے ان کے مقاصد کے حصول، خواہشات کی برآری اور ان سے رفع حرج کے لیے گنجائش موجود ہے۔ اور جب وہ حاجیات کی اصل کے تحت داخل ہو تو اس پہلو سے اس کے افراد کا قصد درست ہوگا اور وہ اصل مقصود ہونے کی طرف ہی راجع ہوگا۔ تبعی مقصود کی طرف نہیں ہمارے مسئلہ میں یہ بات نہیں۔ کیونکہ تابع پہلو کے افراد کی پہلے مقصود کے غیر تاکیدی معنی پر دلالت درست نہیں۔ لیکن عربوں کا کلام صرف اسی قصد کے ساتھ وضع ہوا ہے لہٰذا اپنے غیر کی طرف اس کا خروج ممکن نہیں۔

تیسری دلیل۔ اس (دوسری) جہت کا اولیٰ ہونا کہ وہ پہلی کے تابع ہو، اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ اس کے معنی پہلی جہت کے مطابق لینا ہی درست ہوں۔ اگر اس کے کچھ اور معنی لینا جائز ہو تو یہ اس لفظ

کی اپنی وضع سے نکل جانے کے مترادف ہوگا۔ اور یہ بات صحیح نہیں۔ اور اس کی پہلی جہت سے زائد حکم پر دلالت کی بنا پر وہ پہلی جہت کے تابع ہونے سے نکل جائے گی۔ اور اس سے استفادہ عربی فہم نہ ہونے کی بنا پر ہی کیا جا سکتا ہے۔ اور یہ بات نا درست ہے۔ اور جو دوسری جہت سے استفادہ کا ذکر ہوا وہ بھی تسلیم شدہ نہیں۔ وہ تو صرف دو ہی باتوں کی راجع ہوگا؛ یا پہلی جہت کی طرف اور یا پھر اس کے علاوہ تیسری جہت کی طرف۔

رہی مدت حیض کی بات تو ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے، اسی لیے امام ابو حنیفہ زیادہ سے زیادہ دس دن کی مدت کے قائل ہیں۔ اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے تو یہ دلالت لفظی بالوضع[۱] (یعنی جس معنی کے لیے وہ لفظ وضع ہوا ہے) نہیں اور اس میں اختلاف ہے۔ اور امام شافعیؒ کا پانی کی نجاست والا مسئلہ قیاس[۲] سے متعلق ہے یا کسی دوسرے باب سے ہے۔ اور حمل کی کم از کم مدت تو پہلی جہت[۳] سے ہی ماخوذ ہے دوسری سے نہیں۔ اسی طرح جنبی شخص کے صبح کرنے کا مسئلہ ہے کہ اس کے علاوہ کچھ ممکن[۴] ہی نہ تھا۔ رہا لڑکے کے مملوک ہونے کا مسئلہ تو اس کا آیت سے استدلال ممنوع ہے اور اس میں نزاع ہے اور جو زکوٰۃ کے مسئلہ کا ذکر ہوا تو اس میں تعمیم کے قائل صرف اس پر بنیاد رکھتے ہیں کہ اس میں مقصود عموم ہے اور اس کے غیر مقصود ہونے کی کچھ وضاحت نہیں۔ ورنہ یہ تناقض ہوگا کیونکہ دلائل شرعیہ تو احکام شرعیہ ہی سے اخذ کیے گئے ہیں اور یہی شارع کا مقصود ہیں۔ تو پھر اس اعتراف کے باوجود کہ اس کا ظاہر غیر مقصود ہے، اس کے عموم سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے۔ یہی صورت اس عام کی ہے جو بغیر کسی فرق کے سبب پر وارد ہو۔ اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے قول وذروا البیع (اور بیع چھوڑ دو) کی بنا پر اذان کے وقت بیع کے فسخ ہونے کی بات کرتا ہے تو اس کے نزدیک یہی مقصود ہے اور کچھ نہیں۔

---

[۱] یعنی املاً اس سے استفادہ نہ ہوگا جیسا کہ ہاں لینے سے پیشتر پہلی قسم کے مطابق حیض کی مدت کی بات ہے کیونکہ اس حدیث کی دلالت مانع ہے۔ اور یہ احتمال ہے کہ وہ تیسری جہت کی طرف اشارہ کرتی ہے جس کا ذکر آنے والی فصل میں اور کتاب قرائیہ کی اقتدار کے سلسلہ میں آرہا ہے۔

[۲] یعنی بلکہ غیر وضعی دلالت سے۔ اور ہماری بحث تو صرف تراکیب کے توابع یعنی الفاظ کی دلالت سے ہے۔

[۳] یہ بات واضح نہیں ہے بلکہ یہ یا تو امام شافعیؒ کا اصل کلام گزشتہ استدلال کے بارے میں ہوگا یا نہ ہوگا۔ پہلی صورت میں یہ جواب صاف نہیں کیونکہ کلام کی صراحت اس جواب میں مانع ہے اور اگر دوسری صورت ہو تو درست کنندہ کی طرف سے امام شافعیؒ کے لیے؛ اس دلیل کی نسبت کیسے گوارا ہو سکتی ہے؟ (بقیہ صد ۱۲۷ پر)

جب مدلول علیہ کے معنی کسی شرعی حکم کا تقاضا کرتے ہوں تو اس سے بے توجہی ممکن نہیں رہتی۔ اور یہ بعینہٖ نزاع کا مسئلہ ہے۔ اور وہ دوسری دلیل تسلیم شدہ تو ہے لیکن شرعی حکم پر دلالت کے ساتھ دوسری جہت کے برقرار رہنے میں بحث باقی رہ جاتی ہے جو کہ متنازعہ فیہ معاملہ ہے۔ اندریں صورت اس سے مطلقاً باز رہنے کی بات ہی راہِ صواب ہے واللہ اعلم۔

فصل

اس مسئلہ میں دلائل کا تعارض واضح ہو چکا۔ اور معلوم ہو گیا کہ ہر دو جہات سے مانعین کی جہت ہی قوی تر ہے۔ اس صورت حال کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری جہت، جو کہ تبعی معنی پر دلالت کرتی ہے، کی کسی زائد شرعی حکم پر ہرگز دلالت نہ ہو۔

لیکن اس میں ایک اور بحث باقی رہ جاتی ہے کہ بعض اوقات پتا چل جاتا ہے کہ یہ جہت اصلی معنی سے زائد معنی پر دلالت کر رہی ہے اور وہ زائد معنی آدابِ شرعیہ اور اخلاق حسنہ کو اپنانا ہے جنہیں ہر صاحب عقلِ سلیم اختیار کرتا ہے تاکہ شریعت میں اس کا اعتبار ہو۔ لہٰذا دوسری جہت بھی دلالت سے مطلقاً خالی نہیں ہوتی۔ ایسی صورت میں مطلق منع ہونے کی بنا پر بحث میں اشکال واقع ہو جاتا ہے۔

اس کی تفصیل درج ذیل سات مثالوں سے واضح ہے:۔

پہلی مثال قرآن اللہ تعالیٰ سے بندوں کے لئے، اور بندوں سے اللہ سبحانہٗ کے لئے ندا کے ساتھ نازل ہوا ہے خواہ یہ پکار حکماً ہو یا تعلیماً۔ جب یہ پکار اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کے لئے ہو گی تو وہ دونوں کے لئے صرف ہٰذا کے ساتھ آئے گی اور وہ صرف ندا ثابت ہو گا محذوف نہ ہو گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ (۲۹/۵۶)	اے میرے ایمان لانے والے بندو! میری زمین وسیع ہے۔
قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ (۳۹/۵۳)	آپ کہہ دیجئے کہ اے میرے وہ بندو جنہوں نے اپنی جانوں پر زیادتی کی ہے

۱؎ یہاں ایسا کوئی لفظ نہیں جو اس دلالت کے لیے وضع ہو کہ حمل کم از کم مدت چھ ماہ ہے بلکہ یہ تو دونوں آیات کو جمع و تفریق کرنے کے عمل سے حاصل ہوتی ہے تو جو باقی رہے وہی مذکورہ حد ہے۔ اور یہ بات یقیناً لازم ہونے کے باب سے ہے۔

۲؎ یعنی اس معنی کے ثبوت پر کلام کی صحت موقوف ہے اور یہ وہی ہے جسے بعض اصطلاحات کی بنا پر اقتضاء کا نام دیا جاتا ہے۔

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللّٰهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا (۷/۱۵۸) — آپ کہہ دیجئے: اے لوگو! میں تم سب کے لئے اللہ کا رسول ہوں۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ — اے لوگو!

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا — اے ایمان والو!

اور جب بندوں کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی طرف ندا ہو تو وہ ندا کا حرف موجود نہ ہوگا کیونکہ حرفِ ندا اصل میں تنبیہ کے لئے ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ تنبیہ سے منزہ ہے۔ علاوہ ازیں حروفِ ندا اکثر دُور کے لئے ہوتے ہیں۔ جن میں سے ایک لفظ یا (اے) ہے جو بنیادی حیثیت رکھتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے بالخصوص پکارنے والے کو یہ خبر دے دی ہے کہ وہ (اللہ تعالیٰ) قریب ہے، جیسے ارشاد باری ہے۔

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ (۲/۱۸۶) — اور جب آپ سے میرے بندے متعلق پوچھیں تو (بتلا دو کہ) میں قریب ہوں۔

اور عام لوگوں سے متعلق یوں فرمایا:۔

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ۔ (۵۸/۷) — اگر تین آدمی کوئی خفیہ مشورہ کر رہے ہوں تو چوتھا ضرور اللہ تعالیٰ ہوتا ہے اور اگر پانچ ہوں تو چھٹا وہ ہوتا ہے۔

نیز فرمایا:

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (۵۰/۱۶) — اور ہم بندے کی شاہ رگ سے بھی زیادہ اس کے نزدیک ہیں۔

اس بحث سے دو آداب پر تنبیہ حاصل ہوئی۔

پہلی تنبیہ حرفِ ندا کا ترک اور دوسری نزدیکی کا احساس دلانا ہے۔ جیسے کہ دوسری قسم میں حروفِ ندا کے لانے میں بھی دو معنوں پر تنبیہ ہے: ایسی ذات جس میں غفلت، اعراض اور غیبت پائی جائے اور وہ بندہ ہی ہو سکتا ہے، کے لئے تنبیہ کا لفظ استعمال کرنا اور دوسرے منادِی (ندا دینے والا۔ اللہ تعالیٰ) کی شان کی بلندی پر دلالت جو بندوں کی کمزوریوں سے مبرّا ہے۔ وہ پاک ذات اپنے قریب ہونے کے باوجود بلند اور بلند ہونے کے باوجود قریب ہے۔

دوسری مثال بندے کی اپنے پروردگار کو پکار رغبت کی پکار ہوتی ہے اور ایسی ذات سے

ہوتی ہے جس سے وہ اپنی حالت کی درستی کا طالب ہوتا ہے۔ لہٰذا عام امور میں قرآن میں[1] ندا کے لیے رب کا لفظ آیا ہے جس میں اس بات کی تنبیہ اور تعلیم ہے کہ بندہ اپنی دعا میں ایسا لفظ استعمال کرے جو پکارے جانے والے کے حال کے مطابق مناسب ہو اور لغوی لحاظ سے رب کے لفظ کا معنی یہ ہے کہ وہ خود قائم ہو اور مربوب (یعنی تمام مخلوق) کی اصلاح کر سکتا ہو، لہٰذا اللہ تعالیٰ نے بندوں کی دعا کے بارے میں فرمایا:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا (تا آخر ۲/۲۸۶)

اے ہمارے پروردگار! اگر ہم بھول جائیں یا غلطی کر جائیں تو ہم پر گرفت نہ کرنا اے ہمارے پروردگار! ہم پر اتنا بوجھ نہ ڈالنا جتنا کہ تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر ڈالا تھا۔

رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا (۳/۸)

اے ہمارے پروردگار! جو تو نے ہمیں ہدایت دی ہے تو اس کے بعد ہمارے دلوں کو ٹیڑھا نہ کرنا۔

اور اللہ تعالیٰ کے درج ذیل ارشاد۔

وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَٰذَا هُوَ الْحَقَّ مِنْ عِنْدِكَ (۸/۳۲)

اور جب انہوں نے کہا: اے اللہ! اگر یہ وہی حق ہے جو میری طرف سے ہے۔

میں جو رب کا لفظ استعمال نہیں ہوا تو اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس میں اور اس بات میں جس کے لئے پکارا جا رہا ہے، کوئی مناسبت[2] نہیں بلکہ وہ تو اس کی نفی کر رہا ہے۔ بخلاف عیسیٰ علیہ السلام

[1] یعنی جو دعا حدیث میں مذکور ہے اس میں رب کے بجائے جلالت کا لفظ استعمال ہوا ہے اور ہر لفظ میں کوئی راز اور حکمت ہے اور عنقریب عامہ کے بجائے کثرت کے لفظ کے ساتھ اس کا ذکر آئے گا۔

[2] بایں ہمہ اس کی طرف سے معذرت کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ مذکورہ حکایت ایسے جھٹلانے والوں کی زبان میں ہے جنہیں آداب نہیں پہنچے تھے۔ معذرت کرنے کی ضرورت تو ایسی صورت میں پیش آتی ہے جیسے حضرت نوح سے حکایت کے بارے میں فرمایا:

لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا (۷۱/۲۶)

اے اللہ! زمین میں کافروں کا کوئی گھر باقی نہ چھوڑ۔

اور جواب یہ ہے کہ یہ ہلاکت باقی تمام اولاد آدم کے لیے رحمت ہو گی جیسا کہ حضرت نوح نے کہا:

إِنَّكَ إِنْ تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ (۷۱/۲۷)

اے اللہ تو اگر انہیں چھوڑے گا تو یہ تیرے بندوں کو گمراہ کریں گے۔

کے قصہ کے جس میں وہ کہتے ہیں:۔

قَالَ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللّٰهُمَّ رَبَّنَآ اَنْزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَآءِ (۱۱۴/۵)

حضرت عیسٰی بن مریم علیہ السلام نے پکارا اے اللہ ہمارے پروردگار ! ہم پر آسمان سے دسترخوان نازل فرما۔

گویا اس مقام پر رب کے لفظ کا استعمال نہایت موزوں ہے۔

تیسری مثال: ایسے امور جن کی تصریح میں حیا آڑے آتی ہو، قرآن میں کنایہ استعمال ہوا ہے جیسے جماع کے لئے لباس اور مباشرت سے کنایہ، قضاء حاجت کے لئے غائط در دیوار سے آنے کا کنایہ۔ اور جیسے اسی انداز میں حضرت عیسٰی اور حضرت مریم علیہما السلام کے متعلق فرمایا:

كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ[1] (۷۵/۵)

وہ دونوں کھانا کھاتے تھے۔

ہم نے ان مقامات سے جو کچھ استنباط کیا ہے تو ان کے لئے ایسے الفاظ ازراہِ ادب استعمال ہوئے ہیں۔ اور ان معانی پر ان کی دلالت صرف تبعی حکم پر ہے اصلی پر نہیں۔

چوتھی مثال: قرآن میں ایسی توجہ کا ذکر ہے جو غیبت سے حضور کی طرف بڑھنے کے قرآنی آداب سے خبردار کرتی ہے۔ اور یہ اسی نسبت سے ہوگا جو استدعا کرنے والے بندے کے حسبِ حال ہو جیسے ارشاد باری تعالیٰ ہے:۔

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ ۝ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ ۝ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ ۝ (تا ۱/۱۳)

ہر طرح کی تعریف اللہ ہی کو سزاوار ہے جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے۔ نہایت رحم کرنے والا اور مہربان ہے۔ جزا و سزا کے دن کا مالک ہے۔

پھر فرمایا۔

اِيَّاكَ نَعْبُدُ (۱/۴)

ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں۔

اور اس کے برعکس بھی (یعنی حضور سے غیبت کی طرف) جبکہ حال کا تقاضا بھی ہو جیسے ارشادِ باری ہے:۔

حَتّٰٓى اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ

جبکہ تم کشتیوں میں سوار ہوتے ہو اور وہ

---

[1] یعنی ان دونوں (عیسٰی و مریم ؑ) کے لئے اس حاجت کو پورا کرنا ضروری تھا اور ایسی حاجت اللہ کے لائق نہیں۔

بِهِمْ بِرِيْحٍ طَيِّبَةٍ (۲۲/۱۰) — کشتیاں پاکیزہ ہواؤں کے سہارے انہیں لے کر چلنے لگتی ہیں۔

نیز اللہ تعالیٰ کے اس انداز بیان میں بھی غور فرمائیے:۔

عَبَسَ وَتَوَلّٰٓى اَنْ جَآءَهُ الْاَعْمٰى (۸۰/۱،۲) — اس نے تیوری چڑھائی اور منہ موڑ لیا اس پر کہ اس کے پاس ایک اندھا آیا۔

جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر عتاب کی اتنی مقدار سے عتاب کیا گیا۔ لیکن اس حالت پر جو آپ کی شان کے شایاں تھا۔ اور عتاب والی بات کی نسبت سے بالکل ہلکا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے کلام کا رُخ خطاب کی طرف موڑ دیا۔ تاکہ ابتداءً مذکورہ عتاب میں مزید تخفیف ہو جائے۔ اسی لئے یہ آیات کَلَّآ اِنَّهَا تَذْكِرَةٌ (ہرگز نہیں وہ تو نصیحت ہے) پر ختم ہوتی ہیں۔

پانچویں مثال: شر کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہو تو اس کی وضاحت کو ترک کرنے میں ادب کا خیال، حالانکہ ہر چیز کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد:

قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ (۳/۲۶) — آپ کہہ دیجئے: اے اللہ ملک کے مالک تو ہی جسے چاہتا ہے۔ بادشاہی عطا کرتا ہے

کے بعد فرمایا بِيَدِكَ الْخَيْرُ (بھلائی تیرے ہی ہاتھ میں ہے) اور یہ نہیں فرمایا کہ "بھلائی اور برائی تیرے ہی ہاتھ میں ہے"۔ حالانکہ یہ دونوں قسمیں ایک ساتھ مذکور ہوتی ہیں کیونکہ بادشاہی چھین لینا اور بالنسبت ذلالت جس کو پہنچے گی گو وہ اس کے لئے واضح شر ہے۔ ہاں اس کے بعد ساتھ ہی فرما دیا اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (بیشک تو ہر چیز پر قادر ہے) جو مجملاً اس بات پر تنبیہ ہے کہ ہر چیز اسی کی مخلوق ہے۔ حتیٰ کہ ایک حدیث ہے:۔

وَالْخَيْرُ بِيَدَيْكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ اِلَيْكَ لہ — اور بھلائی تو تیرے ہاتھ میں ہے اور برائی تیری طرف سے نہیں۔

اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا:

اَلَّذِيْ خَلَقَنِيْ فَهُوَ يَهْدِيْنِ وَالَّذِيْ هُوَ يُطْعِمُنِيْ وَيَسْقِيْنِ وَاِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِيْنِ (۲۶/۷۸-۸۰) — وہی ذات ہے جس نے مجھے پیدا کیا پھر وہی مجھے ہدایت دیتا ہے۔ وہی مجھے کھلاتا اور پلاتا ہے اور جب میں بیمار ہوں تو وہی مجھے شفا دیتا ہے۔

گویا حضرت ابراہیمؑ نے پیدائش، ہدایت، کھلانا، پلانا، شفا، موت دینا، زندہ کرنا اور خطاؤں کو معاف کرنا ان امور کی نسبت تو رب العالمین کی طرف کی۔ اور اس دوران جو مرض کا ذکر آیا تو اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنے سے سکوت اختیار کیا۔

چھٹی مثال: مناظرہ کی صورت میں مدافعت کے طور پر فوری تردید کا ادب یعنی تردید سے پرہیز بلکہ خوش معاملگی اور نرم برتاؤ سے کام لینا چاہیئے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے۔

وَاِنَّآ اَوْ اِيَّاكُمْ لَعَلٰى هُدًى اَوْ فِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ (۳۴/۲۴) — ہم اور تم دونوں میں کوئی فریق تو ہدایت پر یا واضح گمراہی میں ہے۔

نیز فرمایا:

قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ ۖ فَاَنَا اَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ (۴۳/۸۱) — آپ کہہ دیجئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا کوئی بیٹا ہوتا تو اس کا پہلا پجاری میں ہوتا۔

نیز فرمایا:

قُلْ اِنِ افْتَرَيْتُهٗ فَعَلَيَّ اِجْرَامِيْ (۱۱/۳۵) — آپ کہہ دیجئے کہ اگر میں نے اسے (قرآن) کو بنا ڈالا ہے تو اس کا گناہ میرے سر ہے

نیز فرمایا:

قُلْ اَوَلَوْ كَانُوْا لَا يَمْلِكُوْنَ شَيْئًا وَّلَا يَعْقِلُوْنَ (۳۹/۴۳) — آپ کہہ دیجئے کہ خواہ وہ لوگ کسی چیز کا اختیار نہ رکھتے ہوں اور نہ ہی کچھ سوجھ بوجھ رکھتے ہوں۔

کیونکہ یہ باتیں (حق کو) قبول کرنے، عناد کو چھوڑنے اور عصبیت کی آگ بجھانے میں بہت مؤثر ہیں۔

ساتویں مثال: سبب اختیار کرنے میں امور کو عادات کے مطابق چلانا اور اسباب کو حاصل کرنا ہے۔ اگرچہ علم بعض اوقات ان ذرائع کے علاوہ دوسرے ذرائع سے بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

عَسٰٓى اَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا (۱۷/۷۹) — قریب ہے کہ اللہ تعالیٰ آپکو مقام محمود میں داخل کرے۔

فَعَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّاْتِيَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهٖ (۵/۵۲) — قریب ہے، کہ اللہ تعالیٰ آپ کو فتح عطا کرے یا اپنے ہاں سے کوئی امر نازل فرمائے۔

وَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ (۲/۲۱۶) — قریب ہے کہ ایک چیز تمہیں بُری لگے اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو۔

اور اسی باب سے ایسی آیات بھی ہیں لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ " (تاکہ تم پرہیز گار بنو) اور لعلکم تذکرون (تاکہ تم نصیحت حاصل کرو)۔ اور اس سے ملتی جلتی دوسری آیات ہیں۔ کیونکہ بیم و رجا اور ایسی ہی دوسری چیزیں اس شخص کو لاحق ہوتی ہیں جو امور کے انجام کو نہ جانتا ہو۔ اور اللہ تعالیٰ تو ما کان وما یکون۔ (جو چیز پیدا ہو چکی اور جو ہونے والی ہے) سب کو خوب جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ کونسی چیز پیدا نہیں ہوتی اور اگر ہوتی تو کیسے ہوتی۔ لیکن یہ سب باتیں ہماری عادات و اطوار کے مطابق آئی ہیں۔ اسی طرح ایسے شخص کو، جو انجام کار کو جانتا ہو اور اس کی وجہ کوئی ایسا علم ہو جو عوام کی عادت سے خارج ہو۔ چاہیے کہ وہ بیان کرتے وقت اس میں ایسا فیصلہ دے جو غیر عالم کے حسب حال ہو۔ تاکہ وہ عام لوگوں کی اکثریت میں داخل ہو سکے۔ اگرچہ وہ ان سے ایسی خاصیت کی وجہ سے الگ ہو جو اسے ممتاز بناتی ہو۔ اور منافقین کے ساتھ یہ رویہ انتہائی خوبصورت انداز میں بر سبیل تنزل ہے اور بلاشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منافقین کی اکثر خبریں جانتے تھے اور آپؐ کا پروردگار آپ کو ان کے بہت سے اسرار سے مطلع فرما دیتا تھا۔ لیکن ظاہری طور پر آپ ان سے ایسا ہی معاملہ کرتے تھے جو سب مومنوں کے ساتھ مشترک ہوتا تھا، تاکہ مسلمانوں کی اجتماعیت میں رخنہ نہ پڑے۔ ہمارے زیر بحث بھی اسی طرح کا مسئلہ ہے اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔ پھر جب یہ صورت ہو تو معلوم ہوا کہ جہت ثانی سے بھی احکام شرعیہ اور عملی فوائد مستفاد ہو سکتے ہیں۔ جو پہلی جہت کی دلالت کے تحت داخل نہیں اور یہ اس کی گزشتہ بیان کردہ پسندیدگی کو کمزور کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مثالیں اور جو انہی کی طرح کی ہوں، ان سے حکم اس لحاظ سے مستفاد نہیں ہوتا کہ معانی کے لیے الفاظ کی وضع ایسی ہے بلکہ وہ تو صرف کسی دوسرے پہلو سے مستفاد ہوتے ہیں اور وہ پہلو افعال کی اقتداء کا پہلو ہے۔

تیسری نوع

پہلا مسئلہ

علم الاصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ تکلیف کی شرط یا اس کا سبب[1] مکلف بہ چیز پر قدرت ہے۔ جس کام پر مکلف کو قدرت نہ ہوگی ایسے کام کی تکلیف شرعاً درست نہیں، خواہ عقلاً جائز[2] ہو، جسے یہاں بیان کرنے کا موقع نہیں۔ کیونکہ اصولیین نے اسی اصول پر انحصار کیا ہے لیکن ہم اس پر بنیاد رکھتے اور کہتے ہیں کہ:

جب سرسری نظر میں شارع سے ایسی تکلیف کا قصد ظاہر ہو جو بندے کی قدرت کے تحت داخل نہیں تو ایسی چیز تحقیق کے لیے اپنے سوابق، لواحق اور قرائن کی طرف لوٹے گی۔ گویا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد:۔

وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ (۲/۱۳۲) تم صرف اس حال میں مرنا کہ تم مسلمان ہو۔

---

[1] مجھے سیبویہ کے قول کے اس معنی کا علم نہیں جسے مولف نے سبب کی تعریف میں ذکر کیا ہے۔

[2] حنفیہ اور معتزلہ کے خلاف جو عقلاً بھی اس کے ناجائز ہونے کے قائل ہیں۔

[3] اس آیت میں تکلیف کے لیے موت پر سابق اسلام کی مثال ہے اور موت کے وقت اسلام مفید نہیں۔ تکلیف کی دوسری مثال بھی سوابق سے متعلق ہے۔ کیونکہ جب ایسے شخص پر کام کا معاوضہ ہو جائے کہ وہ دوسرے کو قتل کرتا ہے یا دوسرا اسے قتل کرتا ہے اور یہ ایسی بات ہو جس کی اسلام اجازت نہیں دیتا تو اللہ کے حکم کا لحاظ رکھا جائے گا اور دوسرے کے قتل پر پیش رفت نہ کی جائے گی۔ اور تیسری مثال موت پر سابق ظلم سے نہی کی صورت میں درست ہے اور ظالم وہ ہے جو موت کے وقت ظالم ہو۔ گویا وہ ظلم سے موت کے وقت کو حلال نہیں بناتا۔ یا موت کے وقت ظلم کے بعض وسائل باقی رہ جائیں۔ جیسے کوئی شخص مغصوبہ مکان میں رہتا ہو اور اسی میں مرجائے یا اس کے جسم پر کوئی مغصوبہ کپڑا باقی رہ جائے اور وہ مرجائے۔ اور ابو طلحہ کے قول لا یصیبوك

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور حدیث میں رسول اللہ کا قول:

كُنْ عَبْدَ اللّٰهِ الْمَقْتُوْلَ وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللّٰهِ الْقَاتِلَ ؎۱ — اللہ تعالیٰ کا بندہ رہتے ہوئے مقتول بن جا لیکن قاتل نہ بن۔

اور آپ کا یہ قول:

وَلَا تَمُتْ وَاَنْتَ ظَالِمٌ ؎۲ — تم ظالم ہونے کی حالت میں نہ مرنا۔

اور ایسی ہی دوسری باتوں میں مطلوب صرف وہ چیز ہوگی جو قدرت کے تحت داخل ہے اور وہ اسلام، ترک ظلم، قتل سے باز رہنا اور اللہ تعالیٰ کے حکم کو تسلیم کرنا ہے۔ اسی طرح اس قبیل کی باقی باتوں کی صورت ہے۔ اور ایسی ہی وہ بات ہے جو ابوطلحہ والی حدیث میں مذکور ہے، جب آپ غزوہ احد کے دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ڈھال بن گئے تھے اور آپ جھانکتے تھے تاکہ لڑنے والوں کو دیکھ سکیں تو ابوطلحہ نے آپ سے کہا "اے اللہ کے رسول! بلند نہ ہویئے، وہ آپ کو گزند نہ پہنچا سکیں گے۔ اس حدیث میں ابوطلحہ کا قول لا یصیبوك (وہ آپ کو گزند نہ پہنچا سکیں گے) اسی قبیل سے ہے۔

دوسرا مسئلہ

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ایسے اوصاف جو انسان میں طبع زاد ہیں، جیسے کھانے پینے کی خواہش، انہیں رفع کرنا مطلوب نہیں، نہ ہی فطری اوصاف کا ازالہ مطلوب ہے کیونکہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔

جیسے کہ ایک بدنما جسم والے سے اسے خوبصورت بنانے کا مطالبہ نہیں کیا گیا، نہ ہی کسی

(گذشتہ صفحہ کا حاشیہ) کی کیسی اچھی تعبیر ہے۔ ابوطلحہؓ نے منہی عنہ کام پر تفریع کرتے ہوئے فیصیبوك انہیں کہا اور یہ بات ظاہر ہے۔ لیکن حضرت ابوطلحہ ایجابی طور پر بات نہ کرنا چاہتے تھے۔ اور مذکورہ مثالوں میں سے کوئی بھی ایسی نہیں جس میں لواحق ہوں۔ اور جو دسویں مسئلہ میں اسباب کے بارے میں گزر چکا ہے کہ "جس نے کوئی اچھا یا برا طریقہ جاری کیا ... تو اس سے لاحق والی مثالوں کا استنباط نہیں کیا جاتا۔

؎۲ اسے مناوی نے اپنی کتاب المجموع الفائق میں ذکر کیا اور کہا کہ یہ اسی طرح مشہور ہے اور رافعی نے اسکو حذیفہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ اور امام الحرمین نے النہایۃ میں کہا کہ یہ صحیح ہے اور ابن الصلاح نے اسکا تعاقب کیا اور کہا ہے کہ اس حدیث کا معتمد کتابوں میں کوئی وجود نہیں۔ ؎۳ بخاری نے غزوہ احد کے بیان میں اس کا ذکر کیا ہے۔

نقص کو پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے کیونکہ یہ باتیں انسان کے بس سے باہر ہیں۔ ایسی چیزوں کا شارع نے نہ مطالبے کا قصد کیا ہے اور نہ ان سے نہی کا۔ بلکہ ناجائز امور کی طرف جھکنے ہر نفس کو دبانے اور جائز چیزوں کی طرف اعتدال کی حد تک پہنچانے کا مطالبہ کیا ہے اور یہ بات ان اوصاف کی رو سے افعال سے پیدا ہونے والی چیزوں کی طرف راجع ہے جو کہ انسان کے کسب کے تحت داخل ہیں۔

تیسرا مسئلہ

اگر دلیل سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ انسان میں کچھ ایسے اوصاف بھی پائے جاتے ہیں جو طبعی اوصاف سے مماثلت رکھتے ہیں تو ان کا حکم بھی طبعی اوصاف جیسا ہوگا۔ کیونکہ طبعی اوصاف کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو محسوس ہوں اور ان کا مشاہدہ کیا جا سکے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ دوسرے وہ جو محسوس و مشہود نہیں بلکہ پوشیدہ ہوتے ہیں اور کسی دلیل سے ہی ثابت ہو سکتے ہیں۔ اس کی مثال عجلت (جلد بازی) ہے۔ اور قرآن سے واضح ہے کہ انسان کی یہ صفت طبع زاد ہے۔ ارشاد باری ہے۔

خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ (۳۷/۲۱) — انسان جلد بازی (کی عادت) پر پیدا کیا گیا ہے۔

اور صحیح حدیث میں ہے کہ:

ابلیس لما رای ادم اجوف علم انّہٗ خلق خلقا لا یتمالك [2] — ابلیس نے جب آدم کو اندر سے خالی دیکھا تو اس نے معلوم کر لیا کہ اس کی پیدائش اس انداز پر ہوئی ہے کہ وہ اپنے آپ کو روک کر نہیں رکھ سکتا۔

اور یہ بھی آیا ہے کہ شجاعت اور بزدلی طبعی چیزیں ہیں' اور دل کو جو چیز بھائے اس کی محبت اور جو بری لگے وہ اس سے نفرت پر پیدا کئے گئے ہیں۔ اسی قبیل سے اور بھی کئی چیزیں ہیں۔ اور غصہ کو ایسا ہی بنایا گیا ہے جو زاہد قسم کے لوگوں کے ہاں مہلکات میں شمار ہوتا ہے اور حدیث

---

[1] یعنی اس سے چنداں فرق نہیں پڑتا کہ یہ اوصاف پہلے سے ہوں یا بعد میں لاحق ہوں اور ان سے سبب جیسے اوصاف پیدا ہوں اسی لیے مؤلف نے انہیں عموم میں رکھتے ہوئے کہا من جھة تلك الاوصاف (ان اوصاف کی رو سے) تاکہ اس میں وہ اوصاف بھی شامل ہو سکیں جو اس سے پیدا ہوتے ہیں۔

[2] اسے مسلم نے حضرت انس سے روایت کیا اور راموز الحدیث میں ابوالشیخ سے روایت کیا اور حاکم نے بھی حضرت انس سے روایت کیا ہے۔

میں آیا ہے۔

يطمع المؤمن على كل خلق ليس الخيانة والكذب [1] — اخلاق کی ہر اس قسم کو، جس میں خیانت اور کذب نہ ہو، مومن طبعاً طمع رکھتا ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ظاہراً انسان سے جن چیزوں کا مطالبہ ہے وہ تین اقسام پر ہیں۔

پہلی وہ جو قطعاً اس کے کسب سے متعلق نہیں۔ اور یہ چند ہی چیزیں ہیں جیسے ارشاد باری ہے۔

وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ (۲/۱۳۲) تم صرف ایسی حالت میں مرو کہ تم مسلمان ہو۔

اور اس کا حکم یہ ہے کہ طلب صرف اس چیز کی ہے جس کا عمل سے تعلق ہو۔

دوسری قسم وہ افعال ہیں جو یقینی طور پر کسبی ہیں اور یہ وہ تمام مکلف بہ افعال ہیں جو انسان کے کسب کے تحت داخل ہیں۔ اور اس سے متعلقہ طلب کی حقیقت یہ ہے کہ ان افعال کی بجاآوری درست طور پر ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ افعال فی نفسہٖ مطلوب ہیں یا کسی دوسرے فعل کے لیے مطلوب ہیں۔

تیسری قسم مشتبہ امور کی ہے جیسے محبت اور بغض اور جو کچھ ان معنوں میں ہے۔ اب یہ ناظر کا حق ہے کہ وہ حقائق پر نظر رکھے۔ پھر جب مذکورہ ہر دو اقسام میں سے کوئی قسم ثابت ہو جائے تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا۔ جو دوسری کا ہے۔ اور جو بات محبت، بغض، بزدلی، شجاعت، غصہ، خوف اور ایسی ہی دوسری چیزوں سے ظاہر ہو تو یہ چیزیں انسان پر اضطراراً داخل ہوتی ہیں۔ یا تو اس لیے کہ وہ فطری [2] ہوتی ہیں، لہٰذا توابع سے ہی ان کا مطالبہ کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ جو اوصاف انسانی فطرت میں داخل ہیں، لازماً افعال اکتسابیہ ہی ان کے پیچھے چلتے ہیں۔ گویا طلب ایسے ہی افعال پر وارد ہوتی ہے، نہ کہ اس چیز پر جو ان فطری اوصاف سے پیدا ہو۔ جیسے کہ قدرت اور عجز کا بھی مطالبہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور یا اس لیے کہ ان فطری اوصاف کو دوسری چیزیں [3] ابھارتی ہیں۔ تو ان میں ہیجان پیدا ہو جاتا ہے جو اسی وجہ سے دوسرے افعال کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر اگر انگیخت کرنے والی چیز پہلے سے موجود ہو اور اس کے کسب سے متعلق ہو تو مطالبہ اس سے ہوگا۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

---

[1] بیہقی نے ابن عمر سے روایت کیا۔ عزیزی نے کہا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔

[2] عنقریب شجاعت، بزدلی اور حلم سے اس کی مثال کا ذکر آئے گا۔

[3] یعنی جیسے محبت اور بغض۔

تَهَادُوا تَحَابُّوا [1] ایک دوسرے کو ہدیے دیا کرو تاکہ تمہاری آپس میں محبت پیدا ہو۔

تو یہ آپؐ کے اس قول کی طرح ہو جائے گا۔

أَحِبُّوا اللّٰهَ لِمَا أَسْدَىٰ إِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهِ [2] اللہ تعالیٰ سے محبت کرو اس لئے کہ اس نے تم پر اپنی نعمتیں پوری کر دیں۔

اس سے آپ کی مراد بندے پر اللہ کی نعمتوں اور کثیر احسانات میں غور کرنا اور اس کی طرف توجہ دلانا تھا۔ اسی طرح آپ نے ایسی نظر سے منع فرمایا جو نا جائز مقام پر شہوت کو بھڑکانے والی ہو اور عین شہوت سے منع نہیں فرمایا۔ اگر یہ بھڑکانے والی چیز اس کے کسب میں داخل نہ ہوتی تو مطالبہ لواحق پر لوٹ آتا۔ جیسے غصہ انتقام کی خواہش کو بھڑکانے والا ہے ویسے ہی نظر جماع کی خواہش کو بھڑکانے والی ہے۔

فصل

اسی روشن دان سے سب باطنی اوصاف یا ان میں سے اکثر کو سمجھا جا سکتا ہے، جیسے تکبر، حسد، دنیا کی محبت، جاہ اور جو کچھ زبان کی آفتوں سے پیدا ہوتا ہے اور جسے امام غزالی نے مہلکات وغیرہ کی ربع میں ذکر کیا ہے۔ اور اس پر بہت سی احادیث دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح اوصاف حمیدہ کو بھی سمجھا جا سکتا ہے جیسے علم، غور و فکر، اعتبار، یقین، محبت، خوف، امید اور

---

[1] اسے ابو یعلیٰ نے اپنی مسند میں اچھی اسناد سے روایت کیا۔ اور ابن عساکر نے یوں روایت کیا تہادوا تحابوا وتملوا یذھب الغل عنکم (آپس میں ہدیے اور، محبت اور صلح رکھو۔ تم سے کینہ نکل جائے گا)

[2] اس کے الفاظ ترمذی کی حدیث کے قریب ہیں جو بعد میں آرہی ہے۔

[3] اس کی مثال آپ کے اس قول لا تغضب (غصہ نہ کرنا) ہے جو آپ نے اس شخص کو کہا تھا جس نے آپ سے کہا کہ مجھے کچھ وصیت کیجیے۔ آپ نے دوبارہ سہ بارہ یہی بات کہی۔ اس میں نہی غصہ کے لاحقہ پر لوٹتی ہے۔ اسی لئے حدیث میں آیا ہے۔

اتقوا الغضب فانہ جمرۃ علی قلب ابن آدم غصہ سے بچو کیونکہ وہ ابن آدم کے دل پر چنگاری ہے ــــ

الی ان قال ــــ فمن احسّ بشیٔ من ذلک فلیضطجع (یہاں تک کہ آپ نے فرمایا) جو کوئی اس چنگاری سے کچھ محسوس کرے تو اسے چاہیے کہ لیٹ جائے

ولیتلبد بالارض۔ اور زمین سے چمٹ جائے۔

ایسی ہی دوسری چیزیں جو عمل[1] کا نتیجہ ہیں۔ کیونکہ قلبی اوصاف کے برقرار رکھنے اور انہیں ختم کرنے پر انسان کو قدرت نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ علم اگرچہ مطلوب ہے، لیکن اصولی طور پر اس کا حصول انسان کے بس میں نہیں۔ کیونکہ طالب جب مطلوب کی طرف توجہ کرتا ہے تو اگر مطلوب ضروریات سے ہو تو وہ حاصل ہو جاتا ہے اور اس سے پھرنا ممکن نہیں۔ اور اگر ضروریات سے نہ ہو تو ابتدائی غور کے علاوہ اس کا حصول ممکن نہیں اور یہ ابتدائی غور و فکر نفس علم کے علاوہ کسبی چیز ہے۔ کیونکہ وہ غور و فکر کے بعد ضرورتاً اس پر داخل ہوئی ہے۔ اور اس نتیجہ کے لئے دو مقدمے لازمی ہیں۔ گویا اس میں غور و فکر سے متوجہ ہونا قابل عمل چیز ہے۔ اس طرح گویا مطلوب ایک ہی ہو جاتا ہے۔ رہا علم تو وہ غور و فکر کے بعد اس کے نتیجہ میں حاصل ہوتا ہے۔ اب ہمارے لیے یہ برابر ہے اگر ہم یوں کہہ دیں کہ علم بھی باقی سارے مسببات بمعہ اسباب کی طرح اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے — جیسا کہ محققین کی یہی رائے ہے — یا ہم ایسا نہ کہیں۔ تاہم اس بات پر سب متفق ہیں کہ علم فی نفسہٖ کسبی چیز نہیں۔ اور جب یہ حاصل ہو جائے تو کسی صورت اس کا ازالہ ممکن نہیں۔ باقی تمام باطنی اوصاف کا بھی یہی حال ہے۔ جب آپ اس میں غور کریں گے تو اسی طریق پر پائیں گے۔ اگر باطنی اوصاف کی یہی ترتیب ہو تو فی نفسہٖ ان کی تکلیف درست نہیں۔ اور اگر ظاہراً ایسی ہدایات آئی ہیں جن سے ان چیزوں کے حصول کی کوشش ظاہر ہوتی ہے تو یہ اس کے علاوہ دوسرے کاموں میں مشغول ہونا ہے جو اس سے پہلے کے ہوں یا بعد کے ہوں یا ساتھ کے ہوں۔ واللہ اعلم

چوتھا مسئلہ

ایسے اوصاف جنہیں فی نفسہٖ اپنانے یا دفع کرنے کی انسان میں قدرت نہیں، کی دو قسمیں ہیں

پہلی صورت جو عمل کا نتیجہ ہوں۔ جیسے علم اور محبت۔ اسی سلسلہ میں آپ کا ارشاد ہے

اَحِبُّوا اللّٰهَ لِمَا اَسْدٰى اِلَيْكُمْ مِنْ نِعَمِهٖ۔ اللہ تعالیٰ سے محبت کرو۔ کیونکہ اس نے اپنی نعمتیں تم پر پوری کر دی ہیں۔

دوسری قسم جو فطرتی[2] ہوں کسی عمل کا نتیجہ نہ ہوں جیسے بہادری، بزدلی اور حلم اور دیر طلبی

---

[1] ایسے امور سے متعلق امر و نہی کی تکلیف کا مطلب اس کے سوابق اور پیدا ہونے والے اعمال کی تکلیف ہے۔

[2] اسے دیکھئے اور اس حدیث کو بھی جس میں آپ نے حضرت حسنؓ اور اسامہ بن زیدؓ کو مخاطب کر کے فرمایا: انكم مجبنون ومبخلون (یعنی تمہاری وجہ سے بزدلی اور بخل پیدا ہوتا ہے)۔

دونوں کے متعلق آپ نے عبدالقیس کے زخمی سر والے کے متعلق شہادت دی۔ اور یہ شخص وفد عبدالقیس کا سردار تھا)۔ اور جو چیزیں اسی قبیل سے ہوں۔

پہلی قسم تو ظاہر ہے کہ مجموعی طور پر جزاء اس سے متعلق ہے، اس لحاظ سے کہ وہ کسبی اسباب کے مسببات (نتائج) ہوتے ہیں۔ اور کتاب الاحکام میں پہلے گزر چکا ہے کہ جزاء ان سے متعلق ہوتی ہے خواہ وہ اس کی قدرت اور قصد کے تحت داخل نہ ہوں۔ اسی طرح اسی ترتیب پر محبت اور بغض بھی اس سے متعلق ہیں۔

اور دوسری قسم جو فطری امور ہیں تو ان میں دو طرح سے غور کیا جا سکتا ہے۔ ایک یہ کہ وہ شارع کی نظر میں پسندیدہ ہیں یا ناپسندیدہ اور دوسرے یہ کہ ان پر ثواب واقع ہوتا ہے یا نہیں؟

غور و فکر کا پہلا طریق: بلاشبہ نقلی لحاظ سے یہ ظاہر ہے کہ محبت اور بغض اسی سے متعلق ہیں آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو نہیں دیکھتے جو آپ نے عبدالقیس کے زخمی سر والے سے کہا کہ:

اِنَّ فِیْكَ لَخَصْلَتَیْنِ یُحِبُّهُمَا اللّٰهُ — تم میں دو خصلتیں ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے۔
اَلْحِلْمُ وَالْاَنَاۃُ[1] — بردباری اور دیر طلبی۔

اور بعض روایات کے مطابق آپؐ نے خبر دی ہے کہ یہ امور طبع زاد ہیں۔ اور حدیث میں ہے۔

اَلْحُبُّ وَالْبُغْضُ غَرَائِزُ[2] — محبت اور بغض فطری چیزیں ہیں۔

نیز حدیث میں آیا ہے:

---

[1] ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبدالقیس کے زخمی سر والے سے فرمایا تم میں دو خصلتیں ہیں جنہیں اللہ اور اس کا رسول پسند کرتے ہیں، بردباری اور دیر طلبی۔ اسے ابو داؤد اور ترمذی نے روایت کیا۔

[2] مولف کے استدلال سے اس کی مراد یہ ہے کہ یہ فطری ہے اور محبت اور بغض سے بھی متعلق ہے جیسا کہ آپ اس کے سر کام میں دیکھتے ہیں۔

[3] اسی مناوی نے اپنی کتاب المجموع الفائق میں ابو یعلی سے ان الفاظ میں ذکر کیا "بزدلی اور جرات فطری چیزیں ہیں، اللہ جہاں چاہتا ہے انہیں رکھ دیتا ہے" اس میں وہ راوی بھی ہے جس کے متعلق ابو زرعہ نے کہا ہے کہ "وہ بیہودہ ہے جو ابن عجلان سے منکرات بیان کرتا ہے۔

إن الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية [1] — اللہ تعالیٰ شجاعت کو پسند کرتا ہے خواہ یہ سانپ کو مارنے پر ہو۔

اور حدیث میں ہے:

الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف [2] — ارواح لشکر در لشکر تھیں تو جن کا تعارف ہو گیا ان میں محبت ہو گئی اور جو ایک دوسرے سے اجنبی رہیں۔ ان میں اختلاف ہو گیا۔

اور یہی ایک دوسرے سے محبت کرنے اور بغض رکھنے کے معنی ہیں اور یہ کسبی چیز نہیں اور حدیث میں آیا ہے:

وجبت محبتي للمتحابين في [3] — میری خاطر آپس میں محبت رکھنے والوں کے لئے میری محبت واجب ہو گئی۔

اور جو حدیث حضرت ابو ہریرہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ:

المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير — طاقتور مومن بہتر اور اللہ کے ہاں کمزور مومن سے پسندیدہ ہے اور بھلائی تو ہر ایک میں ہے۔

---

[1] شیخ فتنی نے اپنی کتاب تذکرۃ الموضوعات میں کہا ہے کہ یہ حدیث "بیشک اللہ فیاضی کو پسند کرتا ہے خواہ وہ کھجوروں پر ہو اور بہادری کو پسند کرتا ہے خواہ وہ سانپ کے مارنے پر ہو" موضوع ہے۔ صاغانی نے اس کے متعلق کہا ہے کہ ابن عدی کے نزدیک اس کے یہ الفاظ ہیں "اے زبیرؓ! رزق کے دروازے عرش سے زمین کے پیٹ کے وسط تک کھول دیئے گئے ہیں تو اللہ ہر شخص کو اس کی ہمت کے مطابق رزق دیتا ہے۔ اے زبیرؓ! اللہ فیاضی پسند کرتا ہے خواہ یہ کھجور کے ٹکڑے پر ہو اور شجاعت پسند کرتا ہے خواہ سانپ مارنے پر ہو" اور یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔

[2] اسے بخاری نے حضرت عائشہ اور مسلم اور ابو داؤد نے حضرت ابو ہریرہ سے نکالا۔ (تیسیر)

[3] اس حدیث کا باقی حصہ یہ ہے۔

وللمتجالسين فيّ وللمتزاورين فيّ وللمتباذلين فيّ (میرے متعلق آپس میں بیٹھ کر باتیں کرنے والے، آپس میں خرچ کرنے والے اور ایک دوسرے کی زیارت کو جانے والے) اسے مالک نے نکالا۔ (تیسیر)

اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ قوت سے آپ کی مراد بدن[1] کی سختی اور کام میں استقلال ہے۔ اور ضعف اس کا الٹ ہے۔ نیز حدیث میں آیا ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ مَعَالِیَ الْاَخْلَاقِ وَیَکْرَہُ سَفْسَافَہَا[2]	اللہ تعالیٰ بلندی اخلاق کو پسند کرتا ہے اور کمتر اخلاق کو ناپسند کرتا ہے۔

نیز آپ نے فرمایا:

یُطْمَعُ الْمُؤْمِنُ عَلٰی کُلِّ خُلُقٍ اِلَّا الْخِیَانَۃَ وَالْکَذِبَ[3]	مومن کو خیانت اور کذب کو چھوڑ کر باقی اخلاق کی حرص دلائی گئی ہے۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

خُلِقَ الْاِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ (۲۱/۳۷)	جلد بازی انسان کی خلقت داخل ہے۔

اور یہ بات مذمت اور کراہت سے متعلق ہے کیونکہ عَجَل کی ضد جو محبوب ہے، وہ (اناۃ (دیر طلبی)) ہے۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ حب اور بغض کے افعال سے جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ اس سے متعلق ہیں۔ کیونکہ یہ: اولاً بغیر دلیل کے ظاہر سے خروج ہے۔

ثانیاً: ان دونوں کا تعلق ذوات سے درست ہے اور یہ صفاتی افعال سے بعید ہے جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

فَسَوْفَ یَاْتِی اللّٰہُ بِقَوْمٍ یُّحِبُّہُمْ وَیُحِبُّوْنَہٗ (۵/۵۴)	تو جلد ہی اللہ تعالیٰ ایسی قوم لے آئے گا جن سے اللہ محبت رکھتا ہے اور وہ اللہ سے محبت رکھتے ہیں۔

---

[1] اگر قوت کے لفظ کو ظاہر پر محمول کر کے اس سے قوت (ارادہ اور عزم کی پختگی مراد لی جائے جو فطری چیز ہے تو بھی بات وہی ہوتی جو مولف اس خلق فطری سے محبت کے تعلق سے متعلق چاہتا ہے الا یہ کہ مولف اس میں بدن کی سختی کو شامل کرتا ہے تاکہ اس کا فطری ہونا ظاہر ہو جائے۔ اس کا استدلال ایک ساتھ دو باتوں پر پورا ہوتا ہے۔ اور یہ چنداں ضروری نہیں کہ ان دونوں کے لیے ایک ہی حدیث میں دلیل موجود ہو۔

[2] اسے جامع صغیر میں طبرانی سے روایت کیا اور عزیزی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں اور اس میں اس کے الفاظ یوں ہیں ان اللہ تعالیٰ یحب معالی الامور واشرافہا ویکرہ سفسافہا (اللہ تعالیٰ تمام کاموں کے اعلیٰ اور بلند حصے کو پسند اور کمتر حصے کو ناپسند کرتے ہیں۔

اَحِبُّوا اللّٰهَ لِمَا يَغْذُوْكُمْ مِّنْ نِعْمَةٍ[1] — اللہ سے محبت رکھو جو تمہیں اپنی نعمتوں سے غذا بخشتا ہے۔

نیز

مِنَ الْاِیْمَانِ اَلْحُبُّ فِی اللّٰہِ وَالْبُغْضُ فِی اللّٰہِ۔[2] — اللہ کے لئے اس کے بارے میں محبت اور دشمنی رکھنا ایمان کا حصہ ہے۔

ایسے مقامات میں یوں کہہ دینا گوارا نہیں کہ محبت سے مراد فقط افعال ہیں۔ اسی طرح صفات کے بارے میں بھی ایسا نہیں کہا جا سکتا، جبکہ محبت تو ظاہر میں متوجہ ہوتی ہے کہ اس سے مراد افعال ہیں۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہوگئی تو محبت اور بغض کو افعال سے متعلق کرنا بھی درست ہوگا جیسے ارشاد باری ہے۔

لَا یُحِبُّ اللّٰہُ الْجَھْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ (۴/۱۴۸) — اللہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ کوئی کسی کو علانیہ برا کہے مگر وہ جو مظلوم ہو۔

وَلٰکِنْ کَرِہَ اللّٰہُ انْبِعَاثَھُمْ فَثَبَّطَھُمْ — لیکن اللہ نے ان کا نکلنا پسند نہ کیا تو ان کو ہلنے جلنے ہی نہ دیا۔

اَبْغَضُ الْحَلَالِ اِلَی اللّٰہِ الطَّلَاقُ[3] — اللہ کے ہاں حلال چیزوں میں سب سے ناپسندیدہ چیز طلاق ہے۔

لیس احد احب الیہ المدح — کوئی شخص بھی اللہ سے بڑھ کر اپنی تعریف

---

[1] اسے جامع صغیر میں ترمذی اور حاکم سے نکالا۔ عزیزی نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں لما یغذوکم بہ من نعمۃ۔ (کیونکہ وہ تمہیں اپنی نعمتوں سے غذا مہیا کرتا ہے۔)

[2] کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ تو کسی شخص سے کسی دنیوی غرض کی وجہ سے نہیں بلکہ صرف اللہ کے لیے ہو۔ گویا اس میں محبت ذوات سے ہوئی۔

[3] اسے ابو داؤد نے روایت کیا۔

من اللّٰہ من اجل ذلک مدح نفسہٗ لہ — پسند نہیں کرتا۔ اسی لیے تو وہ اپنی آپ تعریف کرتا ہے۔

اور ایسے دلائل بہت ہیں۔ اور جب آپ کہتے ہیں کہ میں بہادر کو پسند کرتا ہوں اور بزدل کو ناپسند کرتا ہوں تو یہ حُبّ اور کراہت اسی وصف کی وجہ سے موصوف کی ذات سے تعلق رکھتے ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے۔

وَاللّٰہُ یُحِبُّ الْمُحْسِنِیْنَ (۳/۱۳۴) — اور اللہ نیکی کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

وَاللّٰہُ یُحِبُّ الصَّابِرِیْنَ (۳/۱۴۶) — اور اللہ صبر کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ التَّوَّابِیْنَ وَ یُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِیْنَ (۲/۲۲۲) — بیشک اللہ توبہ کرنے والوں اور پاک صاف رہنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

اور قرآن میں یوں بھی ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ کُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ ۝ (۳۱/۱۸) — بیشک اللہ کسی اترانے والے اور خود پسند کو پسند نہیں کرتا۔

وَاللّٰہُ لَا یُحِبُّ الظّٰلِمِیْنَ (۳/۱۴۰) — اللہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا۔

اور حدیث میں ہے۔

اِنَّ اللّٰہَ یُبْغِضُ الْحِبْرَ السَّمِیْنَ[1][2] — اللہ تعالیٰ موٹے عالم سے نفرت کرتا ہے۔

گویا اندریں صورت حُبّ اور بغض ذوات، صفات اور افعال میں مطلق ہیں تو ان دونوں کا اس سے تعلق ماہیت کے ساتھ ہوگا اس لحاظ سے کہ وہ ذات یا صفت یا فعل ہیں۔

---

[1] اسے جامع صغیر میں طبرانی سے روایت کیا عزیزی نے کہا کہ مناوی کہتے ہیں، بلکہ اسے بخاری نے بھی روایت کیا ہے علقمی کہتے ہیں کہ اس کی جانب میں صحت کی علامت ہے۔

[2] ان اللہ یبغض اھل البدن اللحمین والحبر السمین۔ — اللہ تعالیٰ تن و توش جنگجو اور موٹے عالم سے نفرت کرتا ہے۔

اس روایت کو بیہقی نے شعب الایمان میں کعب احبار سے موقوفاً ذکر کیا۔ اسے مناوی نے المجموع الفائق میں ذکر کیا۔ مولف نے اسے ایک دوسرے مقام پر اسی سے ذکر کیا ہے جو آرہا ہے۔ اور تورات میں بھی الحبر السمین کے الفاظ سے ہے۔ سخاوی کہتے ہیں یہ جو علت میں ہیں اسے نہیں جانتا۔ اور کہا: دوسرے مقام پر بھی اسی سے حدیث کا آخری حصہ جو ابن ماجہ سے ہے وہ یوں ہے اور حضرت علی سے موقوفاً مروی ہے۔

وان اللہ لیبغض الحبر السمین۔ — اور بیشک اللہ البتہ موٹے عالم سے نفرت کرتا ہے۔

غور و فکر کا دوسرا طریق یہ ہے کہ کہا جائے، کیا ان اوصاف سے، جن سے ایک متصف انسان (ان کو بدل ڈالنے کے سلسلے میں) بے بس ہوتا ہے، ثواب اور سزا کو متعلق کرنا درست ہے یا نا درست؟

اس بات پر تین پہلوؤں سے غور کیا جا سکتا ہے۔ ایک یہ کہ عذاب و ثواب ان سے متعلق نہ ہوں، دوسرے یہ کہ وہ دونوں ایک ساتھ متعلق ہوں اور تیسرے یہ کہ ان دونوں میں سے صرف کوئی ایک متعلق ہو۔

آخری صورت پر دو طرح غور ہوگا کیونکہ وہ ان دونوں سے مرکب ہے۔

پہلے طریق پر دو طرح سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔

پہلا یہ ہے کہ طبع زاد یا اس سے ملتے جلتے اوصاف کو زائل کرنے یا اپنانے کا انسان شرعاً مکلف نہیں۔ کیونکہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔ اور جس چیز کی تکلیف ہی نہ دی جائے تو اس پر ثواب کیسا اور سزا کیونکر؟ کیونکہ عذاب و ثواب تو شرعاً تکلیف کے تابع ہیں۔ گویا مشارٌ الیہ اوصاف پر شرعاً نہ کچھ ثواب ہے اور نہ عذاب۔

اور دوسرا یہ ہے کہ ایسے اوصاف پر عذاب و ثواب یا تو ذوات (ایسے اوصاف سے متصف انسانوں) کے لحاظ سے ہوگا اس لیے کہ وہ صفات[1] ہیں اور یا ان کے متعلقات کے لحاظ سے ہوگا۔ پہلی صورت میں لازم ہے کہ ان صفات میں سے ہر صفت پر ثواب دیا جائے اگر صفت شرعاً محبوب ہو اور اگر مکروہ ہو تو اسی طرح اس پر عذاب دیا جائے۔ کیونکہ کسی ایک چیز کے لئے جو کچھ واجب ہو اس کے مثل کے لیے بھی وہی کچھ واجب ہوتا ہے۔ یہاں آکر ایک ہی چیز پر ایک ہی پہلو سے دو ضدیں اکٹھی ہو جاتی ہیں جو کہ محال ہے۔ اور اگر ثواب و عذاب متعلقات کی وجہ سے ہو تو یہ متعلقات پر ہوگا جو کہ افعال اور تروک ہیں، فی نفسہ اس پر نہ ہوگا۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ فی نفسہ ان اوصاف پر نہ ثواب ہے اور نہ عذاب۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اور دوسرے پہلو پر بھی دو طرح سے استدلال ہو سکتا ہے۔

---

[1] یہاں ایک تیسری صورت بھی بن جاتی ہے جو یہ ہے کہ وہ نہ تو محض صفت ہونے کی وجہ سے متعلق ہو اور نہ محض ان سے پیدا ہونے والے افعال و تروک کی وجہ سے۔ بلکہ وہ محبوب یا مکروہ ہونے کی وجہ سے متعلق ہو۔ لہٰذا ضدین کا اجتماع نہ رہا۔ جیسا کہ پہلی مثال واللہ یحب المحسنین میں گزر چکا ہے۔ اندریں صورت یہ دلیل پوری نہیں ہوتی۔ اور عنقریب مؤلف ایک دوسرے پہلو سے اس پر بحث کریں گے۔

پہلا یہ کہ محبت اور بغض کا اوصاف مذکورہ سے تعلق ثابت ہو چکا ہے۔ اور بغض اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہیں۔ خواہ اللہ تعالیٰ کا ان سے فی نفسہ انعام کا ارادہ ہو یا انتقام کا۔ اور جو شخص ایسا کہتا ہے اس کی رائے کے مطابق یہ دونوں افعال کی صفات کی طرف لوٹتے ہیں یا پھر ان سے مراد انعام و انتقام کا ارادہ ہوگا۔ اس صورت میں ذات کی صفات کی طرف لوٹیں گے۔ کیونکہ کلام عرب میں نفس حب اور بغض کا جو مفہوم سمجھا جاتا ہے حقیقتاً اللہ تعالیٰ پر ان کا اطلاق محال ہے اور یہ دوسرے گروہ کی رائے ہے۔ اور دونوں صورتوں میں حب اور بغض فی نفسہ انعام و انتقام کی طرف لوٹتے ہیں اور یہ دونوں عین ثواب و عذاب[1] ہیں۔ اندریں صورت مذکورہ اوصاف ثواب و عذاب سے متعلق ہو جاتے ہیں۔

اور دوسرا یہ کہ اگر ہم فرض کر لیں کہ حب و بغض، ثواب اور عذاب کی طرف نہیں لوٹتے تو صفات سے ان کا تعلق یا تو ثواب و عذاب کو مستلزم ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر مستلزم ہوگا تو یہی مطلوب ہے۔ اور اگر نہ ہو تو حب و بغض کا تعلق یا تو ذات سے ہوگا اور یہ محال ہے[2] یا پھر ایسے امر کی طرف ہوگا جو اللہ کی طرف راجع ہے اور یہ بھی محال ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ جہان والوں سے بے نیاز ہے۔ وہ کسی غیر کی احتیاج سے بلند ہے۔ نہ ہی اسے اپنی تکمیل میں کسی چیز کی احتیاج ہے بلکہ وہ علی الاطلاق بے نیاز ہے اور ہر لحاظ سے صاحب کمال ہے۔ رہی بندے کی بات تو بدلہ

---

[1] کہا جا سکتا ہے کہ ثواب و عذاب تو انعام اور انتقام سے اخص ہیں۔ کیونکہ پہلی دونوں چیزوں پر تو آخرت میں غور ہوگا۔ رہا انعام وغیرہ تو جیسے وہ آخرت میں ہوگا، دنیا میں بھی ہے۔ گویا ایسے مقامات پر انہیں احسان اور مصائب پر محمول کیا جائے گا۔ لہٰذا دلیل صرف اس صورت میں پوری ہوتی ہے کہ وہ عین ثواب اور انتقام ہوں۔ اور اس میں جو قابل اعتراض بات ہے وہ آپ سمجھ گئے ہوں گے۔

[2] اس کی دلیل گزر چکی ہے جو یہ ہے کہ جو کچھ کسی چیز کے لیے واجب ہو وہی کچھ اس جیسی چیز کے لیے بھی واجب ہوتا ہے پھر بھی مصنف کے قول للذات میں بحث باقی رہ جاتی ہے کہ آیا یہ ذات صفت ہے۔ اس صورت میں وہ پہلی بات کو دہرانے کی قسم ہوگی یا اس صفت والی شخصیت کی ذات ہے تو اس دلیل کی مثال لانا مجالیعنے۔ الا یہ کہ جب غرض پہلی صورت میں ہو تو کہا جائے گا، کیا بندے کے علاوہ کوئی ذات ہے جس کے متعلق مولف؟ وا ما للعبد کہہ رہا ہے؟ تو اسے جواب دیا جائے گا کہ بندہ ہی پسندیدہ یا ناپسندیدہ صفت سے متصف ذات ہے۔ لہٰذا سابقہ مشار الیہا استحالہ پیدا نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ اس مقام پر ایک تیسری قسم کا احتمال ہے جسے مصنف نے پہلے ہی چھوڑ دیا اور ہم نے اس پر آگاہ کیا تھا۔

اسی کے لیے ہے۔ لہٰذا یہ سب کچھ بندے کی طرف ہی لوٹے گا۔

اور تیسری بات[1] یہ ہے کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حب اور بغض اپنے متعلقات یعنی افعال کے لحاظ سے محبوب یا مکروہ ہیں تو پھر یا تو ان افعال پر مع صفات کے جزاء ایسے ہی ہوگی جیسے ان افعال پر بغیر ان صفات کے ہوگی، یا نہ ہوگی۔ پھر اگر دونوں صورتوں میں جزاء میں فرق ہو تو صفات کے لیے جزاء کا ایک حصہ ہو جائے گا۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ اور اگر یہ دونوں صورتیں برابر ہوں تو لازم آئے گا کہ عبدالقیس کے زخمی سر والے کا فعل، جبکہ وہ بردبار اور صاحب حوصلہ تھا، اس شخص کے فعل کے مساوی ہو جو ان صفات سے متصف نہیں، اگرچہ[2] فعل میں دونوں برابر ہوں اور یہ بات نادرست ہے۔ کیونکہ جو شخص اللہ کے ہاں محبوب ہو، وہ شخص اس کے برابر نہیں ہو سکتا جو محبوب نہ ہو۔ اور شریعت کا استقراء اس کے خلاف پر دلالت کرتا ہے۔ نیز یہ بھی لازم آتا ہے کہ جو محبوب ہے وہی غیر محبوب ہو[3] و بالعکس، اور یہ محال ہے۔ گویا ثابت ہوا کہ وصف کے لیے ثواب و عذاب سے حصہ ہے اور جب ثابت ہو گیا کہ صفات کے لیے جزا کا حصہ ہے تو مطلق جزاء بھی ثابت ہوگئی۔ گویا طبع زاد اور ان سے ملتے جلتے اوصاف پر جزاء ملے گی۔ اور یہی ہماری مراد ہے۔

اور جو پہلے دلائل گذر چکے ہیں ان کے مطابق اوصاف پر جزا نہیں تو معاملہ میں اشکال پیدا ہو گیا۔

پہلا اشکال یہ ہے کہ تکلیف کے ساتھ جزا و سزا لازم و ملزوم نہیں۔ کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ مکلف کو ایسے کام پر جزا و سزا ملتی ہے جو اس کے بس میں نہیں ہوتا اور کبھی تکلیف پر

---

[1] مولف نے اسے تیسری مستقل دلیل تو بنا دیا مگر اس سے پہلے کی دو دلیلوں کے مبنی پر بنا نہیں کیا۔ کیونکہ ان میں یہ مذکور ہے کہ حب و بغض کا تعلق بنفسہ صفات پر جاری ہے جبکہ یہاں اس نے ان دونوں کو ان صفات کے افعال کے لواحق و توابع سے متعلق بنا دیا ہے۔ اسی لیے اس نے اسلوب بدل دیا ہے اور پہلی بات (جو تینوں امور سے متعلق ہے) کا ذکر ہی نہیں کیا۔

[2] واؤ حالیہ ہے اور اِن زائدہ۔

[3] یہ لزوم کہاں سے آ گیا؟ احکام میں سے کسی بھی حکم میں محبوب کی ایسے شخص سے مساوات لازم نہیں جو غیر محبوب ہو اور نہ ہی اس کے بالعکس ہوتا ہے۔

جزا و سزا نہیں ہوتی۔ پہلی صورت کی مثال وہ نازل ہونے والے مصائب ہیں جو انسان پر اضطرارًا واقع ہوتے ہیں، خواہ وہ انہیں جانتا ہو یا نہ جانتا ہو۔ اور دوسری صورت کی مثال شرابی کی ہے، یا وہ شخص جو عراف[2] کے پاس گیا، جس کے متعلق آیا ہے کہ چالیس دن تک اس کی نماز قبول نہیں ہوتی۔ اور مجھے اہل سنت سے کسی ایسے عالم کا علم نہیں جو یہ کہتا ہو کہ نماز کی پورے ارکان و شروط کے ساتھ ادائیگی پر نمازی کو ثواب نہیں ملتا اور ہر مسلمان پر نماز کے واجب ہونے میں بھی کسی کو اختلاف نہیں خواہ وہ عادل ہو یا فاسق۔ اور یہ جب لازم و ملزوم نہیں تو یہ دلیل درست نہیں۔

رہا دوسرا اشکال تو معترض نے تیسری دلیل کے جزا پر دلالت کرنے پر اعتراض کیا ہے اس کا کہنا یہ ہے کہ اگر محض جزاء کا ہی ارادہ ہو تو وہ فعل یا ترک پر ایسے ہی واقع ہوتی ہے جیسے اس وصف کے بغیر واقع ہوتی ہے۔ گویا اس کا باطل ہونا ثابت ہو گیا۔ اور اگر فعل یا ترک کے وقت اس کا وصف کا بھی ارادہ تھا تو جزا و سزا میں وصف کا بھی اثر ہو گیا۔ اور یہ ایسی دلیل ہے جو فعل و ترک پر جزا کی صحت پر دلیل ہے نہ کہ اس کی نفی پر۔

پہلا مذہب رکھنے والے دوسرے پر درج ذیل دلائل کی بناء پر اعتراض کرتے ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ جب حب اور بغض کے معنی جزا و سزا بن جائیں تو انہیں غیر مقدر

---

[1] اگر آپ قرآنی آیات پڑھیں تو آپ کو معلوم ہو گا کہ ثناء اور ثواب کا آزمائش کے مواقع پر جو وعدہ ہے تو وہ صرف صبر اور اللہ تعالیٰ کے لیے تسلیم و رضا کی صورت میں ہے۔ آپ پر ان بہت سی آیات کا تتبع لازم ہے جو سورہ بقرہ آل عمران، عنکبوت اور احزاب وغیرہ میں مذکور ہیں۔ اسی طرح احادیث بھی ہیں جیسے:

اذا احب اللہ قومًا ابتلاھم فمن رضی فلہ الرضی ومن سخط فلہ السخط۔ — جب اللہ کسی قوم کو دوست رکھتا ہے انہیں آزمائش میں ڈال دیتا ہے تو جو اس پر راضی ہو اس کے لیے اللہ کی رضا ہے اور جو ناراض ہو اسکے لیے ناراضگی ہے۔

اور مولف پر یہ غور کرنا لازم ہے کہ جزا مصائب و شدائد پر نہیں ہوتی بلکہ اس صبر و رضا پر ہوتی ہے جو اس وقت یا اس کے بعد کی جائے۔ اور اس میں کیا شک ہے کہ یہی بات مکلف کے مقدور میں ہے اور یہی اس سے مطلوب ہے۔ للذا وہ بات پوری نہیں ہوتی جس کا اس نے یہاں ارادہ کیا ہے۔ نیز یہ بھی جاننا چاہیے جو مولف کے قول علم بھا اولم یعلم میں ہے کیونکہ اگر وہ جانتا ہی نہیں تو اس پر صبر و رضا کیسی؟ جس پر ثواب ہو۔ اور عنقریب ہی اس کا تتمہ آئے گا۔

[2] اسے مسلم نے روایت کیا۔

چیزوں سے متعلق کرنا ممتنع[1] ہو جاتا ہے اور وہ چیزیں صفات اور ذوات ہیں جو اس سے پیدا ہوتی ہیں۔

دوسری دلیل یہ تقسیم اتنی محدود نہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ دونوں امر سے متعلق ہوں جو ثواب و عذاب کے علاوہ بندے کی طرف راجع ہو اور عادات و اطوار کے لحاظ سے اچھا یا بُرا ہونے کی صفت رکھتا ہو۔

تیسری دلیل اگر افعال صفات سے پیدا ہوتے ہیں تو صفت میں کمال یا نقص کے تناسب[2] سے بھی یہ افعال واقع ہوں گے۔ اسی لئے ہم صفت کے کمال سے صانع کے کمال پر اور اس کے بالعکس پر استدلال کرتے ہیں۔ تو یہاں بھی یہی صورت ہے۔ یہاں آ کر ثواب افعال کے ساتھ مختص ہو جاتا ہے اور ثواب میں تفاوت افعال میں تفاوت کی طرف راجع ہوتا ہے نہ کہ صفات کی طرف۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ دونوں اطراف غور و فکر کے لئے کشش رکھتی ہیں۔ اور اس کی تحقیق کے لئے مزید تفصیلات درکار ہیں جن کی یہاں ضرورت نہیں۔ اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

پانچواں مسئلہ

ایسی تکلیف پر پہلے بحث گزر چکی ہے جو مکلف کے بس میں نہ ہو، البتہ یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ تکلیف مکلف کے بس میں تو ہو مگر اس پر گراں ہو۔ اس وقت ہمارا یہی موضوع ہے۔

اگر ہم یہ جان لیں کہ شارع علیہ السلام تکلیف مالایطاق کا قصد نہیں رکھتے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم گراں بار تکالیف کی اقسام کو معلوم ہی نہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ پہلی شریعتوں میں گراں بار تکالیف تو ثابت ہیں[3] لیکن تکلیف مالایطاق ثابت نہیں ہے جیسے عقلاء کی جماعت بلکہ اکثر اشعری علماء وغیرہم نے ممتنع قرار دیا ہے۔ رہے معتزلہ تو ان کی اصل ہی تکلیف مالایطاق ہے، گراں بار تکلیف نہیں جب یہ صورت ہو تو ضروری ہے کہ اس مسئلہ میں بالنسبت غور کرنے کے لئے

---

[1] اس کی تردید پہلے گزر چکی ہے کہ جزا و سزا کے اور فاعل کے ایسے کاموں میں قدرت رکھنے کے درمیان کوئی تلازم نہیں (وہ لازم و ملزوم نہیں) بلکہ ایسے کام کے علم ہونے یا نہ ہونے میں بھی ایسا تلازم نہیں ہے۔

[2] یعنی صفت کی قوت میں زیادتی سے فعل میں زیادتی لازم آئے گی خواہ اچھی ہو یا بُری۔ لہٰذا اگر افعال میں مساوات ہو تو صفات میں اختلاف نہ ہوگا۔ اس طرح تیسری دلیل درست ثابت ہوتی ہے۔

بقیہ اگلے صفحہ پر

اس فضیلت رکھنے والی شریعت کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس بحث میں پڑنے سے پہلے مشقت کے معنی پر غور کرنا ضروری ہے۔ لغوی لحاظ سے یہ لفظ شق (یَشُقُّ شَقًّا و مَشَقَّۃً) عَلَیَّ الشَّیءُ (یہ چیز مجھ پر بھاری ہو گئی) سے مشتق ہے اور یہ اس وقت کہتے ہیں جب کوئی چیز آپ کو تھکا دے۔ اسی سے ارشاد باری ہے۔

لَمْ تَکُوْنُوْا بٰلِغِیْهِ اِلَّا بِشِقِّ الْاَنْفُسِ ۔ جہاں تم زحمت شاقہ کے بغیر نہیں پہنچ سکتے۔

اور شق، مشقت سے اسم ہے۔ وضع عربی سے صرف نظر کرتے ہوئے اگر ہم مشقت کے یہی معنی لیں تو یہ چار اصطلاحی پہلوؤں کا تقاضا کرتا ہے۔

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ مشقت مقدور علیہ وغیرہ میں عام ہو۔ گویا تکلیف مالایطاق کو اس لحاظ سے مشقت کا نام دیا جاتا ہے کہ اسے بار بار تکلیف سہہ کر ادا کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ایسی درماندگی اور تھکان میں جا پڑتا ہے جو سودمند نہیں ہوتی جیسے قیام کی تکلیف برداشت کرنے کے بعد بیٹھ جانا اور انسان کا ہوا میں اڑنے کی کوشش کرنا اور اسی سے ملتی جلتی دوسری باتیں ہیں۔ تو جب مقدور والے کام کے ساتھ اسے پورا کرنے کی مشقت، جو نفس پر گراں بنا رہا ہو۔ جمع ہو جاتی ہے تو اسے گراں بار عمل کا نام دیا جاتا ہے اور جو اس کی ادائیگی میں تکلیف اور تھکاوٹ ہوتی ہے اسے مشقت کہتے ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اس پہ مشقت خاص طور پر اس مقدور والے کام کے لیے ہو۔ الا یہ کہ وہ عادی اعمال میں عام عادت سے نکل جائے اس لحاظ سے اس کو بروئے کار لانے میں نفوس کو تشویش ہوتی ہے، اور اس میں اس مشقت کی وجہ سے اسے قائم کرنے میں بے چین ہونا پڑتا ہے۔

اس صورت کی پھر دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم یہ ہے کہ مکلف بہ فعل معینہ افعال سے مختص ہو اس لحاظ سے کہ اگر ایک بار ایسا

؎ اگر مولف دلیل کے ساتھ انہ ثبت الخ کہتا تو بات زیادہ واضح ہوتی۔ یعنی جب گراں بار تکلیف اور تکلیف مالایطاق میں نہ اثباتاً کوئی تلازم ہے نہ نفیاً، تو ان دونوں قسم کی نفی اور ان کا علم ہونے میں بھی تلازم نہیں۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ جب وہ پہلی شریعتوں کی طرف راجع ہو تو اسے دلیل کے طور پر نہیں بلکہ صرف مانوس ہونے کی صورت میں ہی اخذ کیا جا سکتا ہے۔ حتی کہ وہ دعویٰ پر تفریع شدہ معلوم ہو۔ اور دوسری کو دلیل بنا دیا کیونکہ اس شریعت کے علماء کی نظر میں وہ ایسا ہی ہے

فعل واقع ہو تو اس میں مشقت معلوم ہو اور یہی وہ مقام ہے جس کے لئے فقہاء نے مشہور رخصتوں کی اصطلاح وضع کی ہے ۔ جیسے مرض اور سفر میں روزہ چھوڑنے یا سفر میں نماز پوری ادا نہ کرنے کی رخصت اور ایسی ہی دوسری رخصتیں ہیں ۔

اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ افعال معینہ سے مختص نہ ہو لیکن جب اعمال کی کلیوں اور ان پر ہمیشگی پر نظر کی جائے تو وہ گرانبار بن جائے اور اس پر عمل کرنے والے کو مشقت لاحق ہو اور یہ بات صرف نوافل میں پائی جاتی ہے جبکہ انسان انہیں اپنی برداشت سے بڑھ کر بجا لائے، جس کی وجہ خواہ کچھ ہو ۔ الا یہ کہ ہمیشگی کی صورت میں وہ اسے تھکا دیتی ہے ۔ حتیٰ کہ انسان کو اس پر عمل کرنے سے اتنی ہی مشقت ہوتی ہے ۔ جتنی کہ پہلی قسم والی مشقت میں ایک بار کرنے سے ہوتی ہے ۔ یہی وہ مقام ہے جہاں انسان کے لئے نرمی مشروع کی گئی ہے کہ وہ اتنا ہی عمل کرے جس سے ملال نہ ہو، جس حد تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وصل کے روزوں غلو اور تکلف کے امتناع سے متنبہ کیا ہے اور فرمایا کہ:

خُذُوا مِنَ الْاَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ فَاِنَّ اللّٰهَ لَنْ يَمَلَّ حَتّٰى تَمَلُّوا

اتنا ہی عمل بجا لاؤ جتنی تم طاقت رکھتے ہو ۔ کیونکہ اللہ (جزا دینے کے ہرگز سیر نہیں ہوگا) لیکن تم (عمل کرتے کرتے) سیر ہو جاؤ گے ۔

نیز فرمایا:

القصدَ القصدَ تبلغوا [1]

ایسی درمیانی راہ اختیار کرو جسے تم نباہ سکو ۔

اور ایسی بہت سی احادیث ہیں ۔ اور ان پر تنبیہ کا موقع کوئی اور ہے ۔ یہی وہ مشقت ہے جو امر کلی سے پیدا ہوتی ہے اور پہلی قسم کے لحاظ سے امر جزئی میں پیدا ہوتی ہے ۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ مقدور والے کام سے خاص تو ہو لیکن اس میں نفس کو تھکانے کی ایسی تاثیر نہ ہو کہ اسے عادی امور میں عام عادات سے نکال دے اور اس پر عمل کرنے سے پیشتر اسے عادت بنانے میں نفس تکلیف زیادہ ہو جو نفس پر شاق گزرے ۔ اسی لیے اس پر لفظ تکلیف کا اطلاق ہوتا ہے جو لغوی لحاظ سے مشقت کے معنی میں آتا ہے ۔ کیونکہ اہل عرب کہتے ہیں كَلَّفْتُهُ تَكْلِيفًا جبکہ آپ کسی کام کے کرنے کا حکم دیں جو اس پر شاق ہو

---

[1] حدیث کا ٹکڑا جسے بخاری نے والقصد تبلغوا کے الفاظ سے روایت کیا ۔

اور تکلفت الشئ اس وقت کہتے ہیں جب آپ اسے مشقت سے برداشت کریں۔ اور حملت الشی تکلفتہ اس وقت کہتے ہیں جب آپ تکلف کے بغیر اس کی طاقت نہ رکھتے ہوں۔ اس اعتبار سے ایسی ہی باتیں مشقت کہلاتی ہیں۔ کیونکہ یہ کسی کے سپرد معاملہ کرنے اور زائد اعمال میں داخل ہونے کی بات ہے۔ جو دنیوی زندگی کے تقاضے ہوتے ہیں۔

اور چوتھی وجہ وہ ہے جو اسے اپنے ماقبل سے اس کا خاص ہونا لازم کر دے۔ کیونکہ تکلیف سے مکلف کو اپنی خواہش نفس چھوڑنا پڑتی ہے۔ اور خواہش نفس کی مخالفت ایسی خواہش والے پر مطلقاً شاق گزرتی ہے جس کی وجہ سے انسان کو کوفت اور تکلیف ہوتی ہے۔ اور یہ بات خلقت میں جاری عادات سے معلوم ہو جاتی ہے۔

گویا فی نفسہٖ مشقت میں غور کرنے سے پانچ وجوہ بنتی ہیں جو نظم میں آکر چار رہ جاتی ہیں[2]۔ ان میں سے پہلی تو علم اصول میں ملخص ہو چکی ہے اور اس سے متعلق بیان گزر چکا ہے۔ رہی دوسری تو وہ ہے۔

چھٹا مسئلہ

بلاشبہ شارع نے تکالیف شاقہ وشدیدہ کا قصد نہیں کیا اور اس پر دلیل کئی امور ہیں:

پہلا امر اس پر دلالت کرنے والی نصوص ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے۔

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ (۷/۱۵۷) — اور یہ پیغمبر ان پر سے ان کے بوجھ اتارتا ہے اور وہ طوق بھی جو ان پر پڑے ہوئے تھے۔

نیز فرمایا:

---

[1] مراد یہ ہے کہ وہ اس سے پیدا ہوتی ہے نہ یہ کہ اس سے الگ ہو جاتی ہے۔ ورنہ وہ پہلی ہی ہوگی جس میں انسان کا تھکاوٹ ومشقت سے دوچار ہونا متعین ہے۔ جیسا کہ مولف نے یہاں اور چوتھی قسم کی شرح کرتے ہوئے آٹھویں مسئلہ میں کہا ہے جو کہ تیسری قسم کے متعلق اس کے قول لیس فیہ من التاثیر فی تعب النفس خروج عن المعتاد (نفس کی تھکاوٹ کے معاملہ میں عام عادات سے خارج ہو جانے کی تاثیر نہیں ہے) کے مخالف ہے۔

[2] یعنی مصنف نے ان سے دو وجہوں کو دوسری وجہ میں ہی داخل کر دیا جہاں اس نے اس دوسری وجہ کی دو قسمیں بنا دیں۔

رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا (۲/۲۸۶)

اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈال جو تو نے ہم سے پہلے کے لوگوں پر ڈالا تھا۔

اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: میں نے ایسا کر دیا۔[1]

نیز ارشاد باری ہے:

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (۲/۲۸۶)

اللہ تعالیٰ کسی کو بھی اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۲/۱۸۵)

اللہ تم سے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے تنگی کا نہیں رکھتا۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲/۷۸)

اللہ تعالیٰ نے دین میں تمہارے لئے کوئی تنگی نہیں رکھی۔

يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا (۴/۲۸)

اللہ چاہتا ہے کہ تم سے تخفیف کر دے۔ اور انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم فِي الدِّينِ مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ[3] (۵/۶)

اللہ تعالیٰ تم پر تنگی نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ وہ تمہیں پاک کرنا چاہتا ہے۔

اور حدیث میں ہے۔

بُعِثْتُ بِالْحَنِيفِيَّةِ السَّمْحَةِ[4]

میں نرمی رکھنے والی حنیفیت کے ساتھ بھیجا گیا ہوں

وَمَا خُيِّرَ مِنْ شَيْئَيْنِ إِلَّا اخْتَارَ أَيْسَرَهُمَا مَا لَمْ يَكُنْ إِثْمًا[5]

اگر آپ کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جاتا تو آپ ان سے آسان تر کو اختیار کرتے الا یہ کہ وہ گناہ ہو۔

---

[1] یہ دلیل کا آخری حصہ ہے کیونکہ اس آیت سے دعا کی گئی ہے اور حدیث میں اس کی قبولیت کا ذکر ہے۔

[2] اسے مسلم نے روایت کیا۔

[3] دلیل آیت کے شروع میں ہے۔ اسی طرح اس میں بھی' جو استدراک کے بعد ہے۔ اسی لئے فرمایا: (الآیۃ)

[4] اس حدیث کا آخری حصہ یہ ہے وَمَنْ خَالَفَ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي (اور جس نے میری سنت کی مخالفت کی' اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں) اسے خطیب نے جابر سے روایت کیا۔ عزیزی نے کہا: یہ حدیث حسن لغیرہ ہے۔ اور عراقی نے اسے احمد سے نکالا۔

حدیث کے الفاظ ہیں مالسم یکن اثماً۔ کیونکہ اگر بات محض گناہ کو چھوڑنے[1] کی ہو تو اس میں کوئی مشقت نہیں۔ اور اسی مفہوم کی اور بھی بہت سی روایات ہیں۔ اگر آپ مشقت کا قصد رکھنے والے ہوتے تو نہ آسانی کا ارادہ رکھتے، نہ تخفیف کا، بلکہ تنگی کا ارادہ رکھتے اور یہ باطل ہے۔

دوسری بات رخصتوں کے مشروع ہونے کے بارے میں جو کچھ ثابت ہو چکا ہے وہ یقینی امر ہے اور جہاں تک معلوم ہے وہ امت کے دین کی ضرورت ہے جیسے نماز دوگانہ روزہ چھوڑنا۔ نمازوں کو جمع کرنا اور اضطراری حالت میں حرام چیزوں کو کھا لینا۔ کیونکہ یہ روش تنگی اور مشقت کو علی الاطلاق اٹھانے پر یقینی طور پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح وہ چیزیں ہیں جن میں گہرائی تک جانے، تکلف اور اعمال میں ہمیشگی کرنے سے روکا گیا ہے۔ اگر شارع احکام کی بجا آوری میں مشقت کا قصد رکھنے والے ہوتے تو شریعت میں نہ رخصت ہوتی[2] اور نہ تخفیف۔

تیسری بات۔ اس بات پر اجماع ہے کہ احکام کی بجا آوری میں مشقت کا وجود نہیں پایا جاتا اور یہ شارع کے ایسا قصد نہ رکھنے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر شارع[3] کا ایسا قصد ہوتا تو شریعت میں تناقض اور اختلاف واقع ہوتا جو اس کی نفی کر دینے والا ہوتا۔ کیونکہ اس صورت میں شریعت کی وضع مشقت و درماندگی پر ہوتی، جبکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ شریعت نرمی اور آسانی پر وضع کی گئی ہے، تو ان دونوں کو جمع کرنا تناقض اور اختلاف ہے۔ جبکہ شریعت اس سے پاک ہے۔

رہی تیسری وجہ تو وہ ہے۔

ساتواں مسئلہ

یہ بات خارج از بحث ہے کہ شارع نے تکلیف کے لئے جن باتوں کا قصد کیا ہے ان میں کلفت و مشقت لازم ہوتی ہے خواہ وہ کیسی ہو، لیکن عام حالات میں ایسے مشقت

---

[1] یہ صرف گناہ چھوڑنے سے خاص نہیں بلکہ ہر وہ کام جس میں مذکورہ حیثیت موجود ہو، جاری ہوگا۔ مختصراً مولف کا قول وانما قال الخ واضح نہیں۔

[2] یعنی پہلی قسم میں۔ اور مؤلف کا قول ولا تخفیف یعنی دوسری قسم میں۔

[3] حقیقتاً یہ چوتھی دلیل ہے۔ اگر مولف والرابع یا والیضاً مثلاً کہتے تو بات زیادہ واضح ہو جاتی۔

کا نام نہیں دیا جاتا جیسا کہ طلب معاش کے لئے پیشہ اختیار کرنے کو اور باقی تمام صنائع کو بھی مشقت کا نام نہیں دیا جاتا۔ کیونکہ عادی امور میں سے اکثر ایسے ہوتے ہیں جن پر عمل سے پیدا ہونے والی کلفت کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ بلکہ اہل دانش اور عادی حضرات ایسے عمل کو جس میں وقفہ کرنا پڑے سستی کا نام دیتے اور اس کی مذمت کرتے ہیں۔ تکالیف کے سلسلے میں عادات کی یہی صورت ہے۔

اسی مفہوم سے وہ فرق واضح ہو جاتا ہے جو ایسی مشقت میں ہے جو عادتاً مشقت شمار نہیں ہوتی اور جو شمار ہوتی ہے۔ اور وہ فرق یہ ہے کہ ایسا کام جو دوام چاہتا ہو اور اس پر عمل کرنے سے اس عمل میں یا اس کے بعض حصہ میں انقطاع واقع ہو جائے یا عمل کرنے والے کو کچھ خرابی پیش آئے خواہ یہ مالی ہو یا جانی یا اس کے حالات میں گڑبڑ پیدا ہوتی ہو تو ایسی مشقت کو عادات سے خارج سمجھا جائے گا۔ اگرچہ اس میں کوئی چیز ایسی نہ ہو جسے اکثر حالات میں عادتاً مشقت شمار کیا جاتا ہے۔ اور اسے آپ کلفت کا نام دے لیں۔ گویا اس دنیا میں انسان کے سب ہی احوال کلفت ہوتے ہیں۔ اس کے کھانے میں بھی کلفت ہے پینے میں بھی اور باقی سب کاموں میں بھی۔ لیکن انسان کو اس لحاظ سے قدرت دی گئی ہے اور یہ تصرفات اس کے دباؤ کے تحت ہوتے ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ وہ خود ان تصرفات کے دباؤ کے تحت ہو۔ یہی حال تکالیف کا ہے۔ اسی انداز پر تکلیف کو سمجھنا چاہیے اور اس چیز کو بھی جو مشقت کے ضمن میں آتی ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو جو کچھ بندوں پر عادی مشقت سے برقرار رہنے والی تکلیف کے ضمن میں آتا ہے وہ نفس مشقت کے لحاظ سے شارع کی طلب کا مقصود نہیں بلکہ اس لحاظ سے ہے کہ اس میں کچھ ایسے مصالح ہیں جو مکلف کو حاصل ہوتے ہیں۔ اور اس پر دلیل اس سے[۱] پہلے مسئلہ میں گذر چکی ہے۔

ایک اعتراض

اگر یہ کہا جائے کہ سابقہ بیان اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ تکلیف میں مشقت کا قصد نہیں کیا گیا تو اس کی کئی صورتیں ہیں۔

پہلی یہ ہے کہ نفس تکلیف کے نام سے ہی سمجھا جا سکتا ہے کہ لغوی لحاظ سے اس کی حقیقت ایسی طلب ہے جس میں کلفت ہو اور یہی مشقت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (۲:۲۸۶) اللہ تعالیٰ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

---

[۱] اگلے صفحہ پر

تو اس کا معنی یہ ہے کہ اللہ اس پر ایسی مشقت نہیں ڈالتا جس پر وہ قادر نہ ہو، بلکہ اس سے صرف وہی مطالبہ کرتا ہے جو عادتاً اس کے بس میں ہو۔ گویا ایسی تکلیف ثابت ہوگئی جو مشقت ہے۔ امر ونہی کا قصد یقیناً مشقت کی طلب کو مستلزم ہے اور طلب تو فعل سے ہی متعلق ہے اس لحاظ سے کہ وہ مشقت ہے۔ جس کا نام شریعت نے تکلیف رکھا ہے۔ گویا اس صورت حال میں یہی مقصود ہے اور اسی انداز پر اللہ تعالیٰ کے اس قول کو محمولؒ کیا جائے گا۔

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲/۷۸) — اور اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملہ میں تم پر کوئی تنگی نہیں بنائی۔

اور اس سے ملتی جلتی اور بھی آیات ہیں۔

دوسری صورت شارع یہ بات جاننے والا ہے کہ وہ کس چیز کی تکلیف دے رہا ہے اور کیا کچھ اس سے لازم آتا ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ مجرد تکلیف مشقت کو مستلزم ہے۔ گویا

لہ اس مسئلہ میں پہلے ایسے دلائل گزر چکے ہیں جو عادات سے خارج مشقت کے عدم قصد پر دلالت کرتے ہیں اور ایسی مشقت میں رخصتیں بھی ہیں اور وہ چیزیں بھی جن میں تخفیف مطلوب ہے۔ مگر یہاں مشقت ہی بطور معمولات ہے اور جب موضوع ہی مختلف ہوگیا پھر ان میں سے کسی ایک کے دلائل دوسرے کے لئے لازم نہ رہے اگرچہ وہ مشقت کے عنوان میں متحد ہیں۔ اب یہ آپ کا کام ہے کہ تتبع سے معلوم کریں کہ بعض آیات دلیل بن سکتی ہیں۔ اسی طرح آخری دلیل سے جو مولف کے قول ولو کان الخ سے لی گئی ہے، یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ مشقت جس کے مطلقاً مشقت ہونے کا قصد نہیں کیا گیا وہ دوسری یا تیسری قسم سے ہے تاکہ شارع کے نرمی اور آسانی کا قصد رکھنے کے ساتھ تناقض لازم نہ آئے۔ تاہم عنقریب گیارہویں مسئلہ میں یہ بات آ رہی ہے کہ جیسے عادی مشقت کے حصول کا قصد نہیں کیا گیا ویسے ہی اسے اٹھانے کا بھی قصد نہیں کیا گیا۔ اور یہ بات ہمارے مقرر کردہ طریق کے مطابق اس آخری دلیل کے موافق نہیں۔ اسی طرح چند آیاتؒ کے علاوہ کچھ باقی نہیں رہتا۔

لہ یعنی یہ سابقہ دلائل میں سے ایک ہے، جس کے متعلق میں نے کہا تھا کہ جو دلیل یہاں لاگو ہے وہ دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ وہ مشقت اور حرج پر محمول ہے جو یہاں دعوے کا موضوع نہیں۔ الا یہ کہ مولف نے بقیہ آیات کا ذکر نہیں کیا جن سے آپ معلوم کر سکیں یرید اللہ بکم الیسر جیسی آیات یہاں مولف کے دعویٰ پر دلالت کرتی ہیں جو اس نے اپنے قول واذ تقرر ھذا الخ میں پیش کیا ہے اور ضمیمہ یہ ہے کہ گذشتہ بیان کے بوجب اگر شارع نے مطلقاً مشقت کا قصد کیا یا عادی مشقت کا تو یہ تناقض ہو جائے گا۔

شارع تکلیف کے ساتھ مشقت کے الزام کو جانتا تھا کہ اسے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ اندریں صورت یہ لازم آتا ہے کہ شارع مشقت کا طالب ہو۔ کیونکہ سبب کا قصد رکھنے والا یہ جانتا ہے کہ مسبب کے قصد کے لئے کس چیز کو سبب بنایا جائے۔ اور اس مسئلہ کا اثبات کتاب الاحکام میں گذر چکا ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس مقام پر شارع مشقت کا قصد رکھنے والا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ مجموعی طور پر تکلیف کے دوران اگر مشقت لاحق ہو تو اس پر ثواب ملتا ہے اور یہ تکلیف کے ثواب کے علاوہ ہوتا ہے۔ جیسے ارشاد باری ہے۔

ذٰلِكَ بِاَنَّهُمْ لَا يُصِيْبُهُمْ ظَمَاٌ وَّلَا نَصَبٌ وَّلَا مَخْمَصَةٌ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ (تا آخر)
یہ اس لئے کہ انہیں اللہ کی راہ میں نہ پیاس کی تکلیف ہوئی نہ تھکاوٹ کی اور نہ بھوک کی۔

نیز فرمایا:

وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا (۲۹/۶۹)
اور جن لوگوں نے ہمارے لئے کوشش کی ہم ان کو ضرور اپنے رستے دکھا دیں گے۔

اور جو مسجد کی طرف زیادہ قدم چل کر جانے کے متعلق حدیث میں آیا ہے کہ جن کے گھر مسجد سے دور ہیں ان کے لئے بڑا اجر ہے۔ اور جو وضو کے پورے طور پر کرنے اور ناگوار امور پر صبر والی حدیث ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے بھی اس پر درج ذیل آیت میں متنبہ کیا ہے۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسٰٓى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ (۲/۲۱۶)
تم پر جنگ فرض کی گئی اور وہ تمہیں ناگوار ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو۔

اور یہ اس لئے ہے کہ جنگ میں بڑی مشقتیں ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ (۹/۱۱۱)
اللہ تعالیٰ نے مومنوں سے ان کے جان و مال کو جنت کے بدلے خرید لیا ہے۔

اور ایسی ہی اور بھی آیات ہیں۔

تو جب مشقتوں پر ان کے مشقتیں ہونے کی وجہ سے عادی تکالیف سے زیادہ ثواب ملتا ہے تو یہ اس پر دلیل ہے کہ مشقت شارع کا مقصود ہے۔ ورنہ اگر ایسا قصد نہ ہوتا تو اس پر ثواب نہ ملتا۔ جیسے باقی سب امور جن کی تکلیف نہیں دی گئی۔ مکلف انہیں اپنے اختیار سے کرتا ہے۔ جس حد تک کہ اس کا کتاب الاحکام میں مباح کے بیان میں ذکر ہو چکا ہے۔

یہ سب باتیں تکلیف کے ساتھ مشقت کی طلب کے لئے شارع کے قصد پر دلالت کرتی ہیں اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اعتراض کا جواب پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ جب مکلف کوئی کام سرانجام دینے لگتا ہے تو اس میں دو طریق پر قصد ممکن ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ اس کے مشقت ہونے کے لحاظ سے اس کا قصد کرے اور دوسرے یہ کہ اس کے مصلحت ہونے کے لحاظ سے اس کا قصد کرے اور سمجھے کہ مکلف کے لئے جلد یا بدیر یہی قصد بہتر ہے دوسرے طریق کے متعلق تو کوئی شک نہیں کہ شارع کا مقصود عمل ہے اور اسی پر ساری شریعت گواہ ہے جیسا کہ اس کتاب میں پہلے گذر چکا ہے رہا پہلا طریق تو ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ شارع کا یہ قصد تھا۔ اور اگر دو قصد ہوں بھی تو ان کا اجتماع لازم نہیں ہوتا کیونکہ طبیب کا مریض کو کڑوی کسیلی دوا پلانے، رگوں کے قصد اور گوشت خوردہ اعضاء کو کاٹ کر دکھ دینے سے مریض کو نفع پہنچانے کا قصد ہوتا ہے نہ کہ اسے دکھ پہنچانے کا۔ اگرچہ وہ جانتا ہے کہ یہ مقصد دکھ پہنچانے سے حاصل ہو گا۔ اسی طرح تکلیف کے ذریعہ خلقت کے مصالح کے حصول کے لئے شارع کے قصد کا تصور کیا جا سکتا ہے۔ خواہ یہ مصالح جلد حاصل ہوں یا بدیر۔ اور اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ مجموعی طور پر شارع تکلیف سے مصالح کا قصد رکھتا ہے۔ گویا نزاع جو ہے تو وہ مشقت کے لئے شارع کے قصد میں ہے۔ اور مشقت کو تکلیف کا نام تو اس سے لازم ہونے والی چیز کے اعتبار سے دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اہل عرب کی عادت ہے کہ وہ کسی چیز کا نام اس اعتبار سے رکھتے ہیں جو اسے لازم ہو۔ اگرچہ وہ استعمال میں مقصود نہ ہو۔ جیسا کہ علم الاشتقاق (کسی مادہ سے مشتق الفاظ کا علم) سے معلوم ہوتا ہے۔ اور یہ معنی مجازی نہ ہونے چاہئیں بلکہ لغوی وضع[1] کی حقیقت کے مطابق ہونے چاہئیں۔

اور دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ سبب سے مسبب کے واقع ہونے کا علم ــــ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مکلف کے حق میں قصد[2] کا قائم مقام ہے تو وہ صرف بعض وجوہ سے ہی

---

[1] جو لفظ پہلی وضع کے لحاظ سے بنایا گیا ہو۔ اس کے متعلقات اور قرینہ پر انحصار نہ ہو تو وہ حقیقت ہوگی مجاز نہ ہوگا۔

[2] یعنی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ مسبب کو جاننے والا ہو اور اس کا قصد نہ رکھتا ہو اور صرف نفس نفع کا قصد رکھتا ہو۔ قطع نظر اس کے کہ کسی دوسری چیز میں پڑنے سے اسے کوئی مفسدہ لاحق ہو جائے۔ لیکن اس حالت میں شارع نے اسے اس کا قصد کرنے والا ہی سمجھا ہو اور اس کا نتیجہ غیر تک پہنچنا لازم ہو اور مسبب کے واقع ہونے کے متعلق اس کا علم اس کی طرف قصد کے قائم مقام ہو۔ گویا شارع ... بھی مصلحت کی راہ میں پیش آنے والے مفسدہ کا قصد نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ اسے جانتا ہے۔

قائم مقام ہوتا ہے۔ یعنی شرعی احکام سے مجموعی طور پر بسبب اپنانے کی رو سے شمار کیا جائے گا نہ کہ اس لحاظ سے کہ وہ واقع ہونے والے مفسدہ کا قصد کرنے والا ہے۔ جب کہ ہم یہ قرار دے چکے ہیں کہ اس نے منفعت کے بغیر کسی چیز کا قصد نہیں کیا۔ تو جب اس کا قصد ہی نہیں تو یہی چیز یہاں شارع کے حق میں مطلوب ہے۔ اس صورت میں وہ نفسِ مصلحت کا قصد رکھنے والا ہو گا نہ کہ ان بعض مفاسد کا جو اس راستہ میں لازماً پیش آتے ہیں۔ اور اس بات کا اثبات پہلے کتاب الاحکام میں گزر چکا ہے۔ اور مکلف کے حق میں اس کی تفصیل انشاء اللہ بعد میں آئے گی۔

علاوہ ازیں اگر احکام کی بجا آوری میں شارع قصد سے کوئی ایسی بات لازم آئے جس سے مصلحت کی راہ میں کوئی مفسدہ لازم آتا ہو اور شارع کا قصد شرعاً مفسدہ کو واقع کرنا ہو تو گزشتہ دلیل کی صحت کا بطلان لازم آئے گا کہ شریعت مصالح کے لئے بنائی گئی ہے نہ کہ مفاسد کے لئے۔ اور بالخصوص ہمارے زیر بحث مسئلہ میں یہ لازم آئے گا کہ وہ مشقت کو رفع کرنے کا بھی قصد رکھتا ہے اور ساتھ ہی اسے واقع کرنے کا بھی۔ اور یہ بات عقلاً و سمعاً محال اور باطل ہے۔

علاوہ ازیں طبیب کا کڑوی دوا پلانے، گوشت خوردہ اعضا کاٹنے، درد والی داڑھیں نکالنے، زخموں کو چیرنے کا قصد، مصلحت میں مانع نہیں۔ نہ وہ مریض کی خواہش کے مطابق اس کا علاج کرتا ہے خواہ اس سے مریض کو اذیت لازم ہو۔ کیونکہ اس کا مقصود تو ایسی مصلحت ہے جو ایذا کے مفسدہ ہے، جو لازماً اس راہ میں پیش آتا ہے، بدرجہا بڑی اور نہایت قابلِ لحاظ ہے۔ اور شریعت کی ہمیشہ یہی شان رہی ہے اگر تکلیف اس قسم کی ہو تو اس کے بغیر چارہ نہیں خواہ وہ مشقت کی طرف لے جائے۔ کیونکہ مقصود تو مصلحت ہے۔ گویا تکلیف ہمیشہ اسی شاہراہ پر چلتی ہے اور شارع سے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ مشقت منہی عنہ ہے۔ اور جب ایسی بات کا حکم دیا جائے جس سے مشقت لازم ہو تو بھی شارع نے مشقت کا قصد نہیں کیا۔ کیونکہ اگر وہ اس کا قصد رکھنے والا ہوتا تو اس سے منع نہ کرتا فلہٰذا معلوم ہوا کہ عادی اعمال سے لازم ہونے والی مشقت کو عادی مشقت کا نام نہیں دیا جاتا۔

ماحصل یہ ہے کہ تکلیف عادات کے مطابق ہوتی ہے اور جو چیز بھی تکلیف کی جنس سے ہوگی اس میں مشقت نہ ہوگی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ گویا جو کچھ تکلیف سے لازم آتا

لہ یعنی دلائل کی رو سے اس کا قصد تخفیف اور آسانی وغیرہ کے لیے ہو۔ اور مؤلف کا قول و ایقاعھا (اور اس کو واقع کرنا) یعنی اس دوسرے اعتراض کے مطابق۔

ہوا سے مشقت کا نام نہیں دیا جاتا۔ چہ جائیکہ اسے کے واقع ہونے کا علم اس کی طلب یا اس کی طرف قصد کو مستلزم ہو۔

اور تیسری بات کا جواب یہ ہے کہ ثواب ایسی مشقت پر ملتا ہے جو محض تکلیف کی بجاآوری میں لازمی طور پر پیش آتی ہو اور مکلف کا اس چیز پر عمل اس مشقت کے بغیر نہ ہو سکتا ہو۔ اس لحاظ سے ایسی مشقت مقصود و بھی ہوتی ہے۔ لیکن وہ مطلقاً مقصود نہیں ہوتی لہٰذا شارع نے اس مشقت کے مقابلہ میں اصل کام کرنے کے اجر پر زائد اجر کو مرتب کیا ہے یہ بات اس چیز پر دلالت نہیں کرتی کہ مشقت ہی اصل مطلوب ہے۔ اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ان مشقتوں کا سبب، جن کا عمل مطلوب کے وقت سبب اختیار نہیں کیا جاتا، جو اجر ملتا ہے وہ ایسے ہی ہے جیسے انسان کو پیش آنے والے مصائب اور مشقتوں پر اجر ملتا ہے اور اس کی برائیاں دور کر دی جاتی ہیں۔ جیساکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے۔

مَا يُصِيبُ المؤمِنُ مِنْ وَصَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَلَا هَمٍّ وَلَا حزنٍ حَتّٰى الشَّوْكَةَ يُشَاكُهَا اِلَّا كَفَّرَ اللّٰهُ بِهٖ مِنْ سَيِّئَاتِهٖ[2]

کسی مومن کو جو بھی مصیبت، مشقت اور حزن و ملال پہنچتا ہے حتیٰ کہ کانٹا بھی چبھتا ہے تو اس کے بدلے اللہ اس کی برائیوں کو دور کر دیتا ہے۔

---

[1] برائیوں کا دور کرنا تو صریح بات ہے مگر یہ محض مصائب پیش آنے پر اجر کہاں سے آگیا جبکہ اس اجر کیلئے عمل نہ ہوگا۔ جیسے صبر۔

[2] اسے بخاری، مسلم اور ترمذی نے روایت کیا۔ اس حدیث کی شرح میں فتح الباری میں کہا ہے کہ "اس حدیث کے بارے میں شیخ عزالدین بن عبدالسلام پر گرفت کی گئی ہے جہاں اس نے کہا: بعض لوگوں کا گمان ہے کہ مصیبت زدہ کو اجر ملتا ہے۔ یہ ان کی صریح غلطی ہے۔ کیونکہ ثواب و عذاب کا تعلق تو کسب سے ہے اور مصائب کسبی نہیں ہوتے بلکہ اجر تو صبر و رضا پر ہوتا ہے" اور گرفت کی وجہ یہ بیان کی کہ صریح احادیث سے یہ ثابت ہے کہ اجر محض مصیبت پہنچنے پر ہوتا ہے۔ رہا صبر و رضا کا معاملہ، تو وہ قدرِ زائد ہے۔ ممکن ہے کہ صبر و رضا کا اجر مصیبت پہنچنے کے اجر پر مزید اضافہ ہو۔ قرآفی کہتے ہیں کہ: مصائب یقینی طور پر کفارے ہیں خواہ صبر و رضا انکے ساتھ شامل ہو یا نہ ہو۔ لیکن اگر شامل ہو جائیں تو بڑا کفارہ بن جائیگا ورنہ تھوڑا ہی رہیگا۔ قرافی کہتے ہیں کہ: کوئی بھی مصیبت ایسے گناہ کا کفارہ ہوگی جو اس کے برابر ہوا ور رضا کے لیے اسے اس پر اجر ملے گا۔" (ابن حجر (شارح بخاری) کا کلام ختم ہوا۔ میں کہتا ہوں کہ قرافی کی بحث میں یہ تحقیق شاید دونوں اقوال میں جمع کی صورت ہے۔ گویا مصیبت بغیر ثواب و جزا کے کفارہ ہے جس کے مقابلہ میں مکلف کا کوئی عمل نہ ہونے میں کوئی چیز مانع نہیں۔ رہا اجر و ثواب کا معاملہ تو عقلی لحاظ سے بھی اور آیات قرآنیہ کے مغز کے لحاظ سے بھی اسکا تعلق صبر اور رضا و تسلیم سے ہے۔ اور یہ تحقیق شیخ عزالدین کا کلام کے منافی نہیں۔ کیونکہ یہ کفارہ بننے کی نفی نہیں کرتی صرف اجر کی نفی کرتی ہے اور یہ ہر دو لحاظ

اور اسی طرح کی دوسری روایات بھی ہیں۔

علاوہ ازیں جب یہ معلوم ہو جائے کہ کسی مباح کام کے کرنے سے کوئی ممنوع کام پیدا ہو رہا ہے تو اس مباح کا قصد نفس ممنوع کے قصد کی طرح نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح پیش آنے والے نفس ممنوع کے قصد کی ممانعت پر مباح کے قصد کا بھی اتفاق ہو سکتا ہے۔ اور جب اس کا قصد نہ کیا جائے اور وہ اسے جاننے والا ہو تو اس مسئلہ میں علماء اختلاف رکھتے ہیں۔ اور عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ اس کا اثباتی بیان آ رہا ہے۔

فصل

اس مسئلہ پر ایک دوسری اصل ترتیب پاتی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ تکلیف کے دوران مکلف کو یہ خیال کرتے ہوئے کہ مشقت کا بڑا اجر ہے، اس کا قصد نہ کرنا چاہیے البتہ اسے اس بات کا اختیار ہے کہ وہ عمل ہی ایسا کرے جس میں بھاری مشقت کی وجہ سے اسے بڑا اجر ملے، اس حیثیت سے کہ وہ عمل ہے (نہ کہ پیش آجانے والی مشقت)۔

اور یہ دوسری صورت اس لیے درست ہے کہ تکلیف کی پوری کی پوری شان عمل میں ہے کیونکہ وہ ایسے نفس عمل کا قصد کرتا ہے جس پر اجر مرتب ہوتا ہے۔ تکلیف کی وضع سے شارع کا قصد یہی ہے۔ اور جو کچھ شارع کے قصد کی موافقت میں آئے وہی مطلوب ہے۔

اور پہلی صورت کی بات یہ ہے کہ اعمال کا دار و مدار تو نیتوں پر ہے۔ اور تصرفات میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے۔ جیسا کہ اس کے مقام پر انشاء اللہ یہ ذکر ہوگا۔ لہٰذا وہی بات درست ہوگی جو شارع کے قصد کے موافق ہو پھر جب مکلف کا قصد مشقت کو واقع کرنا ہو تو اس نے شارع کے قصد کی مخالفت کی۔ اس لحاظ سے کہ شارع نے تکلیف کے ساتھ نفس مشقت کا قصد نہیں کیا۔ اور ہر وہ قصد جو شارع کے قصد کے مخالف ہو وہ باطل ہے۔ لہٰذا مشقت کا قصد باطل ہے۔ اس صورت میں وہ منہی عنہ قسم کا کام ہوگا۔ اور جس کام سے منع کیا گیا ہے اس میں کوئی ثواب نہیں۔ بلکہ اگر یہ نہی درجہ تحریم کو جا پہنچے تو اس میں گناہ ہے۔ گویا مشقت میں پڑنے کے قصد پر اجر کی طلب مناقض قصد ہے۔

ایک اعتراض اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو حضرت جابرؓ سے مروی صحیح حدیث کے خلاف ہے جس میں انہوں نے کہا کہ مسجد نبوی کے اردگرد چند قطعات زمین باقی رہ گئے۔ تو بنو سلمہ نے مسجد کے قریب منتقل ہونے کا ارادہ کیا۔ یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو پہنچی تو آپ نے ان سے فرمایا "مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ تم لوگ مسجد کے قریب منتقل ہونا چاہتے ہو" انہوں نے کہا "ہاں یا رسول اللہ! ہم ایسا ارادہ رکھتے ہیں" تو آپ نے فرمایا:

دِيَارَكُمْ تُكْتَبْ آثَارُكُمْ، دِيَارَكُمْ — تمہارے گھر، تمہارے تو قدم لکھے جاتے ہیں۔

تُكْتَبْ آثَارُكُمْ۔ — تمہارے گھر، تمہارے تو قدم لکھے جاتے ہیں۔

اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت جابرؓ نے فرمایا "ہمارے گھر مسجد سے دور تھے تو ہم نے ارادہ کیا کہ مسجد کے قریب گھر خرید لیں، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں منع کر دیا اور فرمایا:

إِنَّ لَكُمْ بِكُلِّ خُطْوَةٍ دَرَجَةً[2] — تمہارے لئے ہر قدم کے بدلے درجہ ہے۔

اور ابن المبارک کے رقت آمیز واقعات میں ہے جسے انہوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعری سے روایت کیا کہ وہ سمندر میں ایک کشتی میں سوار تھے جس کے پانی کی جانب کے راستے ختم ہو گئے تھے۔ اس وقت ایک آدمی کہنے لگا "اے کشتی والو! ٹھہر جاؤ۔ اس نے سات دفعہ یہ بات کہی تو ہم نے کہا "تم دیکھتے نہیں ہم کس حال میں ہیں؟ پھر اس نے ساتویں بار میں یہ اضافہ کیا کہ فیصلہ تو وہی ہے جو اللہ نے خود دے دیا ہے کہ "جو شخص دنیا میں شدید گرمی کے دن اپنے آپ کو اللہ کے لئے پیاسا رکھے گا تو اللہ اسے قیامت کے دن سیراب کرے گا۔ اسی بات کے تتبع میں حضرت ابو موسیٰ اشعری سخت گرمی کے دن روزہ رکھا کرتے تھے۔

اور شریعت میں ایسی باتیں موجود ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ عبادات اور باقی تمام تکالیف میں مکلف کا اپنی جان پر شدت کرنے کا قصد درست اور قابل ثواب ہے۔ کیونکہ جن لوگوں نے مسجد کے قریب منتقل ہونا پسند کیا تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] یہ حدیث تین طرح مروی ہے۔ اسے مسلم نے نکالا۔

[2] یہ حدیث بخاری میں بھی ہے جو اس طرح ہے۔

اعظم الناس اجراً فی الصلوٰۃ ابعدھم فابعدھم ممشی الخ تیسیر — نماز کے بارے میں سب سے بڑا اجر اس شخص کے لئے ہے جو سب سے دور ہے یعنی جو چل کر آنے کے لحاظ سے دور ہیں۔

نے اپنی جگہ پر برقرار رہنے کا حکم دیا تاکہ زیادہ قدموں کی وجہ سے زیادہ ثواب ملے۔ گویا وہ ایسے شخص کی طرح تھے۔ جن کے سامنے دو راہ عمل ہوں۔ ایک آسان اور دوسرا دشوار۔ تو آپ نے انہیں دشوار راستے کا حکم دیا اور ان سے اس کام پر اجر کا وعدہ دیا گیا۔ بلکہ زیادہ اجر کی خاطر انہیں اس انتقال سے منع کر دیا گیا۔

اور اولیاء اللہ میں سے صاحب احوال کے احوال پر غور فرمائیے۔ وہ اپنے پروردگار کی بندگی میں وہاں تک پہنچ گئے جو ان کی طاقت کی انتہا تھی۔ حتیٰ کہ عزائم کو اختیار کرنا اور رخصتوں کو ترک کرنا ہی ان کا اصول بن گیا۔ اور یہ سب باتیں گزشتہ بیان کے خلاف دلیل ہیں علاوہ ازیں صحیح[1] میں حضرت ابی بن کعب سے روایت ہے وہ کہتے ہیں، ایک انصاری کا گھر مدینہ میں پرلے کنارے پر تھا وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز کی ادائیگی کو کبھی خطا نہ کرتا۔ ہمیں اس سے کوفت ہوئی تو ہم نے اس سے کہا، اے فلاں! اگر آپ ایک گدھا خرید لیں تو آپ دھوپ کی شدت اور زمین کے جانوروں سے بچ سکتے ہیں۔ وہ کہنے لگا: خدا کی قسم! میں یہ پسند نہیں کرتا کہ میرا گھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر سے جڑا ہوا ہو۔ ابی بن کعب کہتے ہیں کہ میں اسے سوار کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے آیا اور آپ کو اس کی خبر دی۔ آپ نے اسے بلایا تو اس نے ایسی ہی بات کہی اور کہا کہ وہ اپنے قدموں کے لئے اجر کی امید رکھتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے فرمایا:

اِنَّ لَكَ مَا احْتَسَبْتَ ۔ تمہارے لئے وہی کچھ ہے جو تم نے گمان کیا۔

اعتراض کا جواب

جواباً ہم عرض کریں گے کہ:

اولاً: یہ ایک ہی معاملہ کے متعلق احاد خبریں[2] ہیں۔ جن سے یقینی استقرار ترتیب نہیں پاسکتا اور ظنیات، قطعیات کا مقابلہ نہیں کر سکتیں۔ اور ہمارے زیر بحث مسئلہ قطعیات کی قسم سے ہے۔

---

[1] اسے مسلم و ابوداؤد نے نکالا۔

[2] یہ مسجد سے دوری تھی اور دور کے گھروں سے مسجد تک آنے جانے میں مشقت تھی۔ اور یہ ایک ہی قضیہ ہے۔ جس کے متعلق اخبار احاد وارد ہوئی ہیں۔ اور جو کچھ ابن المبارک سے منقول ہے اور اصحاب الاحوال کا عمل ہے تو اس کا جواب عنقریب مولف دے رہا ہے۔

ثانیاً ان احادیث میں نفس مشقت کے قصد پر کوئی دلیل نہیں۔ پہلی حدیث بخاری میں ہے جس کی تفسیر بھی وہیں موجود ہے۔ کیونکہ بخاری میں یہ زائد الفاظ بھی موجود ہیں۔

وَکَرِہَ اَنْ تُعْرُوْا الْمَدِیْنَۃَ قِبَلَ ذٰلِکَ لِئَلَّا تَخْلُوْا نَاحِیَتُھُمْ مِنْ حِرَاسَتِھَا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طرف سے مدینہ کے ننگا ہونے اور اس کی اس جانب کو نگہبانی سے خالی رہنے کو ناپسند فرمایا۔

اور مالک بن انس سے مروی ہے کہ وہ شخص پہلے عقیق میں مقیم ہوا، پھر مدینہ چلا آیا۔ جب وہ عقیق میں اقامت پذیر ہونے لگا تو اسے کہا گیا: "آپ عقیق میں کیوں سکونت پذیر ہوتے ہیں؟ مسجد سے دوری تم پر گراں گزرے گی۔" اس نے جواب دیا: مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس مقام کو پسند کرتے تھے۔ یہیں جبریل آپ کے پاس آئے تھے اور بعض انصار نے مسجد کے قریب منتقل ہونے کا ارادہ کیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: اما تحتسبون خطاکم؟[2] (کیا تم اپنے قدموں کا خیال نہیں کرتے) مالک نے آپ کے اس قول اما تحتسبون خطاکم سے یہ سمجھا کہ یہ مشقت میں داخل ہونے کی جہت سے نہ تھا بلکہ وہ اس مقام کی فضیلت[3] کی جہت سے تھا جہاں سے منتقل ہونا تھا۔

رہی ابن المبارک کی حدیث تو وہ صحابی کا عمل ہونے کی وجہ سے حجت ہے اگر ان سے اس کی سند درست ہو معہذا اس حدیث میں تو صرف یہ خبر ہے کہ جس شخص پر عبادت کی مشقت

---

[1] اگر عقیق بنی سلمہ کا مسکن تھا تو اس کی مقام کی فضیلت میں کوئی مانع نہیں جس کی حدیث میں اس قول سے تفسیر کی گئی ہے وکرہ ان تعری المدینۃ (آپ نے مدینہ کا ننگا رہنا پسند نہ کیا) گویا وہ چوکی کا مقام تھا۔ جس کے قصد پر اور وہاں جانے پر اس لحاظ سے انسان کو ثواب ملتا ہے۔ گویا امام کے فہم میں اور اس بقیہ حدیث کی تفسیر میں کوئی منافات نہیں اور اگر ان انصار (بنوسلمہ) کے گھر عقیق کے علاوہ کسی دوسری جگہ تھے اور بنوسلمہ کے علاوہ دوسرے انصار کی بات ہو اور یہ واقعہ ہی کوئی دوسرا ہو تو بات واضح ہو جاتی ہے۔ اور ہم اس کی مزید وضاحت بھی کریں گے۔

[2] یعنی وہ جسے بخاری نے روایت کیا یَا بَنِیْ سَلِمَۃَ اِلَّا تَحْتَسِبُوْنَ اٰثَارَکُمْ اور دوسری روایت میں ہے الا تَحْتَسِبُوْنَ اٰثَارَکُمْ۔ پھر راوی نے کہا کہ خطاکم کے معنی زمین میں چلتے وقت انکے پاؤں کے نشانات ہیں۔

[3] جیسا کہ بخاری اور ابوداؤد میں حضرت عمرؓ سے روایت ہے آپ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وادی عقیق میں یہ کہتے سنا ہے کہ میرے پروردگار کی طرف سے ایک آنے والا میرے پاس آیا اور اس نے کہا کہ اس وادی میں نماز ادا کیجیے اور کہیے عمرہ اور حج۔ اور ابوداؤد نے اسے مالک سے نکالا۔ آپ نے فرمایا کسی کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ مدینہ جاتے ہوئے

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

زیادہ ہو اس کے لئے اجر کی عظمت ثابت ہے۔ جیسے ناپسندیدہ باتوں مثلاً سخت سردی کے وقت وضو یا جہاد میں مشقت اور پیاس۔ اندریں صورت حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ کا سخت گرمی کے دن روزہ رکھنے کو پسند کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی نے نماز اور صدقہ کے نوافل پر جہاد کو پسند کر لیا وغیرہ وغیرہ۔ اس لیے نہیں کہ اس میں اجر کے حصول کے لیے جان پر سختی کرنے کا قصد ہوتا ہے بلکہ اس لیے کہ عبادت میں داخل ہونے کے قصد میں مشقت کی زیادتی کی وجہ سے اس کا اجر زیادہ ہو جاتا ہے۔ گویا اس قصد میں مشقت تابع ہے متبوع نہیں۔ اور ہماری بحث تو اس بات میں ہے کہ قصد میں مشقت تابع ہو۔ اسی طرح انصاری کی حدیث میں ایسی کوئی چیز نہیں جو سختی کے قصد پر دلالت کرتی ہو۔ اس میں تو محض مسجد سے دوری کی مشقت پر صبر کے قصد کی دلیل ہے تاکہ اس کا اجر زیادہ ہو۔ یہی حال باقی تمام روایات کا ہے جو اس معنی میں ہیں۔

رہی ارباب احوال کی حالت، تو ان کے مقاصد اپنے معبود کے حق میں قیام کرتے وقت اپنے حظوظ سے دستبرداری ہے۔ یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ انہوں نے محض اپنی جانوں پر سختی اور مشقتیں برداشت کرنے کا قصد کیا ہے جیسا کہ اس سے پہلے دلیل گزر چکی ہے اور بعد میں انشاء اللہ عنقریب آ رہی ہے۔

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) دو رکعت نماز یا جو اس کا جی چاہے، پڑھے بغیر اس مقام سے آگے نکل جائے۔ اور وہ مدینہ سے چھ میل کی مسافت پر ہے۔ اور ترمذی کی حدیث سے یہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ بنوسلمہ مدینہ کی ایک طرف تھے عقیق کا مدینہ سے چھ کی میل کی مسافت پر ہونے سے معلوم ہوتا ہے کہ عقیق بنوسلمہ کا مسکن نہیں تھا۔ جب یہ صورت ہو تو یہاں (یعنی عقیق کی) فضیلت بنوسلمہ کے مساکن کے علاوہ دوسری ہے۔ کیونکہ یہ فضیلت اس کے چوکی ہونے اور مدینہ کی نگہبانی کی وجہ سے ہے۔ بخلاف عقیق کے۔ اغلب گمان یہی ہے کہ عقیق کی فضیلت عبادت گزاری کے طور پر ہے۔ الا یہ کہ یہ بات بھی محتاج ثبوت ہے کہ وہ کوئی دوسرا واقع ہے۔

[1] یہ پسندیدگی عبادت کی ایک قسم ہے جس میں مشقت اس کے لوازمات سے ہے۔ گویا اس میں مشقت کا قصد نہیں پایا جاتا۔ رہا حضرت ابوموسیٰ کا کم حرارت والے دن روزہ رکھنے کی بجائے شدید حرارت والے دن روزہ رکھنا، تو ان کی اس روش میں مشقت کا قصد اجر میں زیادتی کے لیے ہے۔ آپ نے یہ کام اس شخص کی نصیحت کے زیر اثر کیا جس نے لوگوں کو پکارا تھا اور شاید اس جواب کا مقام مولف کا قول انما فیہ قصد الدخول الخ) ہو (آپ نے تو اس میں داخل ہونے کا قصد صرف اس لیے کیا کہ ......) ہو۔

ثالثاً: اس پر جو اعتراض کیا گیا ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس نہی کے مقابلہ میں ہے جو آپ نے ان لوگوں کو کی تھی جنہوں نے الگ تھلگ رہنے میں سختی برتنے کا ارادہ کیا تھا، جبکہ ان میں سے ایک نے کہا کہ "میں روزے رکھتا جاؤں گا اور کبھی نہ چھوڑوں گا" اور دوسرے نے کہا، میں رات بھر کھڑا رہوں گا اور سوؤں گا نہیں"۔ اور تیسرے نے کہا کہ "میں عورتوں کے پاس نہ جاؤں گا"۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر گرفت کی اور اپنے متعلق تبلایا کہ آپ یہ سب کام کرتے ہیں اور کہا کہ:

مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي [۱] — جس نے میری سنت سے بے رغبتی کی اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عثمان بن مظعون کے الگ تھلگ رہنے کو مردود قرار دیا، اور اگر آپ اسے اجازت دے دیتے تو ہم خصی ہو جاتے [۲]۔ اور آپ نے اس شخص کے عمل کو مردود قرار دیا جس نے دھوپ میں کھڑا رہ کر روزہ رکھنے کی نذر مانی تھی۔ آپ نے اسے روزہ پورا کرنے کا حکم دیا اور دھوپ میں کھڑا رہنے سے منع کر دیا۔ [۳] اور آپ نے فرمایا "غلو کرنے والے ہلاک ہو گئے [۴]۔ اور سختی سے آپ کا روکنا شریعت میں مشہور ہے اس لحاظ سے یہ اصل قطعی ہے۔ پھر جب نفس پر سختی شارع کے قصد سے نہ ہو تو مکلف کا اس کے لیے قصد شارع کے تخفیف معلومہ سے متعلق یقینی قصد کے مخالف ہوگا پھر جب اس کا قصد شارع کے قصد کے خلاف ہوا تو باطل ہے درست نہیں۔ اور یہ واضح ہے اور توفیق تو اللہ ہی سے ہے۔

فصل

گزشتہ بیان پر ایک اور اصل بھی مبنی ہے۔ جو یہ ہے کہ ماذون فیہ افعال (جن کاموں

کی اجازت ہو) یا تو واجب ہوں گے یا مستحب اور یا مباح، جب ان میں مشقت کی راہ اختیار کی جائے گی تو یہ یا تو اس جیسے عمل ہیں حسب عادات ہو گی یا نہ ہو گی۔ اگر حسب عادت ہو تو اس پر پہلے بحث گزر چکی ہے کہ اس میں شارع کے نزدیک مشقت، اس لحاظ سے کہ وہ مشقت ہے، مقصود نہیں ہے۔ اور اگر یہ حسب عادت نہ ہو تو اولیٰ یہی ہے کہ وہ شارع کا مقصود نہ ہو۔ یہ صورت یا تو مکلف کے سبب اور اس کی پسند کی وجہ سے ہو گی، کیونکہ یہ عمل اپنی اصل کے لحاظ سے اس کا مقتضیٰ نہیں، یا نہ ہو گی۔

پھر اگر ایسی صورت مکلف کے سبب کی وجہ سے پیدا ہو تو اس سے منع کیا گیا ہے۔[۱] ایسی عبادت گزاری درست نہیں۔ کیونکہ شارع نے ماذون کاموں میں حرج کا قصد نہیں کیا اس کی مثال وہ حدیث[۲] ہے جس میں ایک شخص نے دھوپ میں کھڑے رہ کر نذر مانی تھی۔ اسی لئے حضرت مالکؒ نے اس حکم کے بارے میں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نذر ماننے والے کو روزہ پورا کرنے کے لئے اور بیٹھ جانے اور سایہ میں آجانے کے لئے دیا تھا، کہا ہے کہ جس بات میں اللہ کی اطاعت تھی، اسے آپ نے پورا کرنے کا حکم دیا اور جس کام میں اللہ کی معصیت تھی اس سے منع کر دیا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے تقرب کے لئے اور جو کچھ اس کے ہاں ہے اس کے حصول کے لیے نفوس کی تہذیب (عذاب دینا، دکھ پہنچانا) کو سبب نہیں بنایا۔ اور یہ ظاہر ہے الا یہ کہ یہ نہی مشروط[۳] ہو کہ وہ عمل کے شروع کرنے کے بعد ساتھ شامل ہو جائے عمل میں داخل ہونے کے سبب سے نہ ہو جیسا کہ اوپر کی مثال میں ہے لہٰذا اس کا حکم واضح ہے۔

---

[۱] یعنی تین قسموں میں۔ اور مولف کا قول غیر صحیح فی التعبدیۃ واجب اور معذوب کی دو قسموں سے خاص ہے، مباح کے لیے یہ بات نہیں۔

[۲] ایک دفعہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ دے رہے تھے کہ آپ نے ایک شخص کو دھوپ میں کھڑے دیکھا اور اس کے متعلق پوچھا۔ لوگوں نے بتلایا کہ یہ ابو اسرائیل ہے جس نے نذر مانی ہے کہ دھوپ میں کھڑا رہے گا اور روزہ رکھے گا نہ روزہ چھوڑے گا، نہ سایہ میں آئے گا اور نہ کسی سے کلام کرے گا۔ آپ نے فرمایا۔ اسے کہو کہ سایہ میں چلا جائے اور باتیں کرے اور روزہ پورا کرے۔ اس حدیث کو بخاری، مالک اور ابو داؤد نے نکالا۔ اھ تیسیر۔

[۳] مولف کے کلام میں یہی اس مفروضہ کی اصل ہے جبکہ اس نے کہا ہے مع اَنّ ذلک العمل لا یقتضیھا (معنا یہ عمل اس کا تقاضا نہیں کرتا) گویا یہ شرط بحث کے موضوع کے لیے تاکید کی طرح ہے۔

اور اگر وہ عمل کے تابع ہو جیسے مریض جو روزہ رکھنے یا کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور حاجی جو پیدل یا سوار ہو کر حج کی قدرت نہ رکھتا ہو مگر ایسی مشقت سے جو ایسے عمل میں عام حالات سے خارج ہو تو یہی وہ صورت ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۲/۱۸۵) اللہ تعالیٰ تم سے آسانی کا ارادہ رکھتا ہے تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

اور اسی سلسلہ میں رخصتوں کی مشروعیت ہے۔

ایسا آدمی اگر رخصت پر عمل کرے تو ٹھیک ہے اور ممکن ہے کہ وہ حظِ نفس کے لیے ایسا کر رہا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس لیے رخصت کو قبول کر رہا ہو کہ اس کے پروردگار کی طرف سے اس کی اجازت ہے اور اگر وہ رخصت پر عمل نہ کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ [1]

پہلی صورت یہ ہے کہ وہ جانتا ہو یا ایسا گمان کرے کہ اگر وہ یہ کام کرے تو اس کے نفس یا جسم یا عقل یا عادت میں ایسی گڑبڑ ہو گی جو اسے تنگی اور مشقت سے دوچار کر دے گی۔ اور اس سبب سے اس کام کو ناپسند کرے۔ یہ ایسی بات ہے جس کا اسے حق نہیں۔ اسی طرح اگر وہ نہ جانتا ہو، نہ ہی ایسا گمان کرے لیکن جب کام کرے تو اسے یہ باتیں پیش آ جائیں۔ پھر جب اسے ایسی تشویشناک چیزیں پیش آ جائیں تو اس کا حکم یہ ہے کہ اس کام سے رک جائے۔ ایسی ہی صورت کے سلسلے میں یہ آیا ہے کہ:

لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں۔

اسی طرح آپ نے طعام کی موجودگی میں اور پاخانہ پیشاب کی حاجت ہونے کی صورت میں نماز سے منع فرمایا نیز فرمایا:

لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ غصہ کی حالت میں قاضی فیصلہ نہ کرے۔

اور قرآن میں ہے:

---

[1] ان دونوں میں فرق پہلے بیان ہو چکا ہے جو یہ ہے پہلی صورت میں اسے کوئی ثواب نہیں۔ البتہ اس سے حرج دور ہو جاتا ہے۔ اور دوسری صورت میں اسے ثواب بھی ہے اور حرج بھی رفع ہو جاتا ہے

لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوةَ وَاَنْتُمْ سُكٰرٰى (۴/۴۳)	جب تم نشہ کی حالت میں ہو تو نماز کے قریب نہ ہو جاؤ۔

اور ایسی ہی دوسری باتیں ہیں جن سے آپ نے ماذون فیہ عمل کے اپنے کمال تک نہ پہنچ سکنے کی وجہ سے منع فرما دیا کیونکہ شارع کا قصد بندے کے عمل کی حفاظت ہے تاکہ وہ آمیزشوں سے پاک صاف رہے اور مکلف پر رحم کھانا تاآنکہ حلقۂ تکلیف میں داخل ہوتے وقت اس کے لئے کافی گنجائش موجود ہو۔

دوسری صورت یہ ہے کہ وہ جانتا ہو یا ایسا گمان رکھتا ہو کہ وہ کام کرنے سے کچھ بگاڑ پیدا نہ ہوگا لیکن اس کام میں خلافِ عادت مشقت ہو۔ ایسے موقع پر بھی مجموعی طور پر رخصت مشروع ہے۔ اور اس بات کی تفصیل[1] کتاب الاحکام میں موجود ہے۔ اور اس میں علت یہ ہے کہ مشقت کی زیادتی ایسی چیز ہے جس سے دشواری پیدا ہوتی ہے بلکہ مشقت فی نفسہٖ دشواری اور حرج ہے۔ اور اگر وہ اس پر صبر کرنے پر قادر ہے تو وہ ان چیزوں سے ہے جن پر وہ عادتاً صبر کی قدرت نہیں رکھتا۔

یہاں ایک تیسری صورت[2] بھی بن جاتی ہے جو یہ ہے کہ مشقت ہو تو خلافِ عادت، مگر وہ بعض لوگوں کے لئے بالنسبت عادت کی طرح بن جاتی ہے اور ایسی کئی چیزیں ہیں۔ عبادت گزاروں میں اربابِ احوال اور اللہ کی طرف کٹ کر آجانے والے جو تکالیف میں اپنی پوری کوشش صرف کرنے میں مدد کئے گئے ہیں۔ اس خاصیت سے بہرہ ور ہوتے ہیں۔ اور جس چیز کی طرف کٹ کر آتے ہیں اس پر ان کی امداد ہو جاتی ہے۔ آپ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف نہیں دیکھتے۔

وَاسْتَعِيْنُوْا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ	اور صبر اور نماز کے ذریعہ مدد طلب کرو۔
وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخٰشِعِيْنَ (۲/۴۵)	اور البتہ وہ گرانبار ہے مگر ڈرنے والوں پر (نہیں)۔

گویا اللہ تعالیٰ نے مکلف پر نماز کو گرانبار بتلایا لیکن ڈرنے والوں کو ان سے مستثنیٰ کر دیا جن

---

[1] یعنی "دونوں کاموں میں سے کونسا افضل ہے؟" کیا رخصت قبول کرنا افضل ہے یا عزیمت پر عمل کرنا اور اس راہ میں کئی پیاسے شفایاب ہوئے رحمہ اللہ۔

[2] اس کا کچھ حصہ دوسری صورت میں داخل ہے۔ گویا مشقت خلافِ عادت ہو اور جانتا ہو یا گمان کرتا ہو کہ دوران عمل کوئی بگاڑ رونما نہ ہوگا۔ الا یہ کہ اس کا وہ عمل بالنسبت ایسے ہو جائے جیسے کہ وہ حسبِ عادت ہے۔

کے امام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تھے۔ وہ وہی ہیں جن کی آنکھوں کی ٹھنڈک نمازیں تھی حتیٰ کہ آپ دنیا کی تنگ و دو سے دا کتا کر نماز میں راحت حاصل کرتے تھے۔ اور آتنی دیر قیام فرماتے کہ آپ کے پاؤں متورم ہو جاتے۔ پھر جب یہ صورت حال ہو تو جو شخص اس پہلو میں آپ کی وراثت میں خاص ہو وہ اس خاصیت کی برکت حاصل کرلے گا۔

اور یہ قسم ایسی بحث کا مطالبہ کرتی ہے جس میں طوالت کی ضرورت ہے۔ کیونکہ یہ ایسا مقام ہے جس میں غفلت برتی جاتی رہی ہے تھوڑے ہی ہیں جنہوں نے اس پر کلام کیا ہے حالانکہ اصول شریعت میں یہ ثابت شدہ ہے۔

فصل

جاننا چاہیئے کہ جو حرج مکلف سے اٹھا لیا گیا ہے اس کی دو وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ. راستے سے کٹ جانے، عبادت سے نفرت اور تکلیف سے ناپسندیدگی کا خوف ہے اور یہ سب باتیں جسم، عقل، مال یا حال میں بگاڑ واقع ہونے کے خوف کے معنی کے تحت منتظم ہو جاتی ہیں۔[1]

دوسری وجہ انسان سے متعلقہ مختلف قسم کے کاموں میں مزاحمت کی بنا پر ان کاموں کے پوری

---

[1] یعنی دوسری صورت انہی دونوں قسموں سمیت۔ اور وہ یہ ہے کہ وہ جانتا ہو یا گمان کرتا ہو کہ دوران عمل اس کی جان یا عقل میں بگاڑ واقع نہ ہوگا الخ اور مؤلف کا قول: وينتظم تحت هذا المعنى الخوف من ادخال انفساد عليه فى جسمه او عقله (اور اس کے جسم یا اس کی عقل میں فساد واقع ہونے سے خوف کے اس معنی کے تحت یہ سب باتیں منتظم ہو جاتی ہیں) اس قسم کے اصل موضوع کے مناقی نہیں۔ کیونکہ بغیر علم یا ظن کے اس بگاڑ کے واقع ہونے سے ان باتوں کا یا تقصیر کا خوف الخ اس صورت کو مؤلف نے سابقہ فصل میں دو صورتوں میں سے پہلی صورت قرار دیا اور اس فصل میں رفع کی دو صورتوں میں سے پہلی صورت قرار دیا ہے جو الخوف من الانقطاع (کٹ جانے کا خوف) ہے الخ اور عنقریب بعد والی فصل میں دوسری صورت کی تفصیل آرہی ہے اور وہ مزاحمت کے وقت تقصیر کا خوف ہے الخ اور یہ اس مقام پر نظر کے اعتبار سے ہے۔ اور عنقریب ہم اس مسئلہ کے آخر میں اس کلام پر عمومی طور پر مؤلف کا مناقشہ دیکھیں گے۔

طرح سرانجام نہ پانے کا خوف ہے۔ جیسے اپنے اہل وعیال کی گزران جیسی کوئی دوسری تکلیف راہ میں آپڑتی ہے تو یہ مصروفیت بسا اوقات بعض اعمال سے توجہ ہٹا دیتی اور مکلف کو دوسرے کاموں سے منقطع کر دیتی ہے اور ممکن ہے کہ استقصائے بحث میں مبالغہ کے طور پر اس کا مقصود دونوں اطراف پر محمول کرنا ہو تو وہ دونوں سے منقطع ہو جائے گا۔

پہلی صورت کی بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ مبارک شریعت بنائی ہی ایسی ہے جو یکطرفہ، فیاضی اور سہولت والی ہے۔ جس کے ذریعہ خلقت کے دلوں کی حفاظت کی[1] اور ان کے لئے اس کو پسند فرمایا: پھر اگر لوگ فیاضی اور سہولت کے خلاف عمل کریں گے تو انہیں ایسی تکلیف پیش آئے گی جو ہر گز ان اعمال کے لئے نہ تھی۔ کیا آپ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی طرف نہیں دیکھتے:۔

وَاعْلَمُوٓا اَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللّٰهِ	اور جان لو کہ تم میں اللہ کا رسول موجود ہے
لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْاَمْرِ لَعَنِتُّمْ	اگر وہ اکثر امور میں تمہارے پیچھے لگ جائے
الیٰ آخر (۴۹/۷)	تو تم مشکل میں پڑ جاؤ (تا آخر)

یہ آیت خبر دیتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے لئے آسانی اور سہولت کے ساتھ ایمان کو پسند کیا ہے اور اسے ہمارے دلوں میں زینت دی ہے اور اس پر جزا کا سچا وعدہ کیا ہے۔ اور حدیث میں ہے۔

عَلَيْكُمْ مِنَ الْاَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ فَاِنَّ اللّٰهَ لَا يَمَلُّ حَتّٰى تَمَلُّوا۔	تمہیں اتنا ہی عمل کرنا چاہیئے جتنی تم میں طاقت ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ اس وقت تک اجر دینے سے سیر نہیں ہوتا جب تک کہ تم عمل کرنے سے اکتا جاؤ۔

اور قیام رمضان (نماز تراویح) والی حدیث میں ہے۔

فَاِنَّهُ لَمْ يَخْفَ عَلَيَّ شَاْنُكُمْ وَلٰكِنْ خَشِيتُ اَنْ تُفْرَضَ عَلَيْكُمْ صَلَاةُ اللَّيْلِ فَتَعْجِزُوا عَنْهَا[2]	تمہارا حال مجھ سے پوشیدہ نہیں۔ لیکن میں ڈرا کہ اگر تم پر رات کی نماز فرض کر دی جائے تو تم اس سے عاجز ہو جاؤ گے۔

---

[1] یعنی شریعت کی تکالیف سے نفرت سے۔

[2] مسلم کی روایات میں سے ایک اس لفظ سے (ولکنی الخ) ہے۔

اور حولاء بنت تویت کی حدیث میں ہے۔ جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اسے کہا یہ حولاء بنت تویت ہے۔ لوگ گمان کرتے ہیں کہ وہ رات بھر نہیں سوتی۔ اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لَا تَنَامُ اللَّيْلَ ؟ خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَوَاللهِ لَا يَسْأَمُ اللهُ حَتّٰى تَسْأَمُوا ۔	کیا تو رات بھر سوتی نہیں ؟ اتنا ہی عمل کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو۔ خدا کی قسم اللہ (اجر دیتے دیتے) نہیں اکتاتا تا آنکہ تم (عمل کرتے کرتے) اکتا جاتے ہو۔

اور حضرت انس کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی میں داخل ہوئے دو ستونوں کے درمیان ایک رسی کھنچی ہوئی تھی۔ آپ نے فرمایا "یہ کیا ہے" لوگوں نے بتلایا کہ یہ (ام المومنین) حضرت زینب رضی اللہ عنہا کی رسی ہے کہ نماز پڑھتے پڑھتے انہیں سستی یا کمزوری ہو جائے تو اس کا سہارا لے سکیں۔ آپ نے فرمایا:

حُلُّوهُ لِيُصَلِّ أَحَدُكُمْ نَشَاطَهُ، فَإِذَا كَسِلَ أَوْ فَتَرَ قَعَدَ [۱]	اس رسی کو کھول دو۔ تم میں سے ہر ایک کو چاک و چوبند رہ کر نماز ادا کرنا چاہیئے۔ پھر جب گرانی یا کمزوری واقع ہونے لگے تو بیٹھ جائے۔

اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ والی حدیث میں ہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا:

أَفَتَّانٌ أَنْتَ يَا مُعَاذُ (اے معاذ تو لوگوں کو فتنہ میں مبتلا کرنا چاہتا ہے) جب انہوں نے امامت کراتے ہوئے نماز کو لمبا کر دیا تھا۔ پھر آپ نے فرمایا:

إِنَّ مِنْكُمْ مُنَفِّرِينَ. فَأَيُّكُمْ مَا صَلّٰى بِالنَّاسِ فَلْيَتَجَوَّزْ فَإِنَّ فِيهِمُ	تم میں سے کچھ لوگ نفرت پیدا کرنے والے ہیں۔ تم سے جو بھی لوگوں کی امامت کرائے

---

[۱] اسے بخاری، ابو داؤد اور نسائی نے روایت میں سے ہو ایک ہے جو یوں ہے۔

الضَّعِيفَ وَالْكَبِيرَ وَذَا الْحَاجَةِ ؎۱ تو نماز لمبی نہ کرے کیونکہ مقتدیوں میں کمزور بھی ہوتے ہیں بوڑھے بھی اور کام کاج والے بھی۔

آپ نے رحم کے طور پر وصلی روزوں سے بھی لوگوں کو منع فرمایا اور نذر سے بھی اور فرمایا۔

إِنَّ اللّٰهَ يَسْتَخْرِجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ فَإِنَّهُ لَا يُغْنِي مِنْ قَدَرِ اللّٰهِ شَيْئًا أَوْ كَمَا قَالَ۔ ؎۲

اللہ تعالیٰ نذر کے بہانے بخیل سے مال نکال لیتا ہے جو اللہ کی تقدیر کے مقابلہ میں اس کے کچھ کام نہیں آتا۔ یا جو الفاظ آپ نے ادا فرمائے۔

لیکن یہ سب کچھ مدلّل اور معنی کے لحاظ سے معقول ہے۔ جیسا کہ پہلے اکتاہٹ، ملال عجز طاعت سے نفرت اور کراہٹ کے متعلق گزر چکا ہے۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

إِنَّ هٰذَا الدِّينَ مَتِينٌ فَأَوْغِلُوا فِيهِ بِرِفْقٍ وَلَا تُبَغِّضُوا إِلَى أَنْفُسِكُمْ عِبَادَةَ اللّٰهِ فَإِنَّ الْمُنْبَتَّ لَا أَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى ؎۳

یہ دین متین ہے۔ اس میں نرمی سے داخل ہو اور اللہ کی عبادت کے لیے اپنے دل میں نفرت پیدا نہ کرو۔ کیونکہ لوگوں سے کٹ جانے والے نے نہ تو اپنا سفر طے کیا اور نہ سواری پر رحم کھایا۔

؎۱ اس کے قریب قریب روایات میں مسلم کی روایات میں سے ایک یہ ہے جو یوں ہے۔

لا تنذروا فان النذر لا يغني من القدر شيئًا وانما يستخرج به من البخيل۔

نذریں نہ مانا کرو۔ کیونکہ نذر تقدیر میں کچھ کام نہیں آتی اس سے تو صرف اللہ تعالیٰ بخیل سے مال نکال لیتا ہے۔

؎۲ اس حدیث کو احیاء العلوم میں ان الفاظ کے ساتھ ذکر کیا۔

ان هذا الدين المتين فاوغل فيه برفق ولا تبغض الى نفسك عبادة الله فان المنبت لا ارضًا قطع ولا ظهرًا ابقى۔

یہ مضبوط دین ہے۔ اس میں نرمی اختیار کرتے ہوئے مشغول ہو اور اللہ کی عبادت سے اپنے دل میں نفرت پیدا نہ کر کیونکہ لوگوں سے کٹ جانے والے نے نہ اپنا سفر طے کیا اور نہ ہی سواری پر رحم کھایا۔

عراقی کہتے ہیں کہ احمد نے اس حدیث کو انس رضی اللہ عنہ سے اور بیہقی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔

اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو جو وصلی روزے سے منع فرمایا تو یہ ان کے لیے از راہ رحمت تھا۔ صحابہؓ کہنے لگے "آپ تو وصل کرتے ہیں۔" تو آپ نے فرمایا:

اِنِّیْ لَسْتُ کَھَیْئَتِکُمْ اِنِّیْ اَبِیْتُ یُطْعِمُنِیْ رَبِّیْ وَیَسْقِیْنِیْ ۔	میری ہیئت تم جیسی نہیں۔ میں اس حال میں رات گزارتا ہوں کہ میرا پروردگار مجھے کھلاتا بھی ہے اور پلاتا بھی۔

ان سب احادیث کا ماحصل یہ ہے کہ اس معنی میں نہی کے لیے معقول وجہ ہے جو شارع کا مقصود ہے۔ جب یہ صورت ہو تو نہی اسی وجہ کے ساتھ، خواہ ایجابی ہو یا سلبی، گھومتی ہے۔ لہٰذا جب کسی کو ایسی وجہ معلوم ہو جائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بتلائی تھی تو نہی متوجہ ہوتی ہے اور بات سوجھ جاتی ہے۔ اگر ایسی کوئی بات معلوم نہ ہو تو نہی مفقود ہو گی۔ گویا اس میدان میں لوگوں کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ اپنے آپ کو عمل میں داخل کرنے کے سبب بہ خلاف عادت زائد مشقت اسے حاصل ہو جو اس عمل میں اثر انداز ہو یا اس عمل کے علاوہ کہیں فساد پیدا ہوتا ہو یا بے چینی اور ملال پیدا ہو، یا اس کام کے کرنے سے چستی نہ رہے جیسا کہ اکثر مکلفین ایسے ہی ہوتے ہیں۔ جن اعمال میں ایسی باتیں ہوں تو ایسے مکلفین کو ان کا ارتکاب نہ کرنا چاہیے۔ بلکہ شرعی طریقہ کے مطابق ایسے کاموں میں رخصتوں کو قبول کر لینا چاہیئے جن کا ترک کرنا جائز نہیں۔ اور اگر وہ کام ایسے کاموں سے ہو جنہیں ترک کیا جا سکتا ہے تو اسے ترک کر دے اور یہ (رخصت قبول کرنا یا ترک) اصل وجہ کے مطابق ہونا چاہیئے۔ اور اس کی دلیل آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

لَا یَقْضِی الْقَاضِیْ وَھُوَ غَضْبَانُ [۲]	قاضی غصہ کی حالت میں ہو تو فیصلہ نہ کرے۔

نیز آپ نے فرمایا:

اِنَّ لِنَفْسِكَ عَلَیْكَ حَقًّا وَلِاَھْلِكَ	بلاشبہ تیرے نفس کا تجھ پر حق ہے اور تیری بیوی

---

[۱] اسے تیسیر میں شیخین اور ترمذی سے ان الفاظ سے ذکر کیا۔ اِنِّیْ لَسْتُ مِثْلَکُمْ اِنِّیْ اَظَلُّ یُطْعِمُنِیْ رَبِّیْ وَیَسْقِیْنِیْ (میں تمہاری مثل نہیں۔ میں ایسے رہتا ہوں کہ میرا رب مجھے کھلاتا بھی ہے اور پلاتا بھی۔

عَلَيْكَ حَقًّا ۔ کا بھی تجھ پر حق ہے۔

اور وہ کام جس کا اشارہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کی طرف کیا جب کہ آپ کو یہ خبر پہنچی کہ حضرت عبداللہ ہمیشہ روزہ رکھتے ہیں۔ اور حضرت عبداللہ اپنی کبر سنی کے بعد کہا کرتے تھے ،، کاش ! میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رخصت قبول کر لیتا ۔

دوسری قسم : مکلف کی حالت یہ ہو کہ اس پر ایسا ملال یا گرانباری داخل نہ ہو۔ اسے ایسی برداشت ہو جو مشقت سے بھی سخت ہو، یا اس قدر تیز ہو جس سے دشواری سہل ہو جائے، یا جب تک اسے عمل سے کچھ محبت رہے یا ایسی ہو کہ اسے اس کام میں لذت حاصل ہو یہاں تک کہ جو چیز دوسروں کے لیے بوجھل ہو اس کے لیے ہلکی ہو اور مشقت اس کے حق میں مشقت ہی نہ رہے۔ بلکہ عمل کی کثرت اور دشواری سے اس کے لیے نور اور راحت میں اضافہ ہو، یا وہ اس کام میں اپنی یا کسی دوسرے کی طرف سے ان تشویشناک باتوں کی تاثیر سے محفوظ کیا گیا ہو۔ جیسا کہ حدیث میں آیا ہے ۔

اَرِحْنَا يَا بِلَالُ ؎۱ ۔ اے بلال رضؓ ہمیں (نماز کے لیے اذان کہہ کر) راحت پہنچاؤ۔

اور حدیث میں ہے۔ (آپ نے فرمایا)۔

حُبِّبَ اِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلٰثٌ قَالَ وَجُعِلَتْ قُرَّةُ عَيْنِيْ فِي الصَّلٰوةِ ؎۲ ۔ تمہاری دنیا سے مجھے تین چیزوں کی محبت دی گئی ہے۔ فرمایا۔ اور میری آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں رکھی گئی ہے۔

اور نماز میں قیام لمبا ہونے کی وجہ سے آپ کے پاؤں متورم ہو جاتے، اس وقت آپ فرماتے

؎۱ قُمْ يَا بِلَالُ فَارِحْنَا بِهَا : اے بلال اٹھو اور ہمیں اذان سے راحت پہنچاؤ، تیسیر میں ابوداؤد سے اسی طرح مذکور ہے اور عراقی نے احیاء العلوم کی احادیث کی تخریج کرتے ہوئے یہ الفاظ بتلائے ہوئے ہیں ارحنا بہا یا بلال دارقطنی نے اسے حدیث بلال رضؓ کی علتوں میں روایت کیا ہے۔

؎۲ تیسیر میں نسائی سے ان الفاظ سے نکالا حُبِّبَ اِلَيَّ النِّسَاءَ وَالطِّيْبَ الخ (مجھ میں عورتوں اور خوشبو ..... کی محبت رکھی گئی ہے، اور اسے الجامع الصغیر میں احمد، نسائی، حاکم اور بیہقی سے بدیں الفاظ نکالا حبب الی من دنیکم اور ان دونوں روایتوں میں ثلاث (تین) کا لفظ نہیں ہے اور ثلاث والی روایت میں طعن کیا گیا ہے۔ مناوی نے اپنی کتاب الجموع الفائق میں وہی کچھ کہا ہے جو حافظ ولی عراقی نے کہا کہ: اس حدیث میں جو ثلاث کے لفظ کی زیادتی زبانوں (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۷۶ پر)

اَفَلَا اَکُوْنَ عَبْدًا شَکُوْرًا ؎۱ کیا میں شکر گزار بندہ نہ ہوں؟

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ اگر آپ خوش ہوں یا غصہ میں ہوں تو کیا دونوں صورتوں میں آپ کے احکام ہمارے لیے واجب الاتباع ہیں؟ فرمایا "ہاں"؎۲ جب کہ ہمارے حق میں آپ یوں فرما رہے ہیں۔

لَا یَقْضِیْ الْقَاضِیْ وَھُوَ غَضْبَانُ ؎۳ قاضی غصہ کی حالت میں فیصلہ نہ کرے۔

اور یہ بات اگرچہ آپ کے ساتھ خاص تھی تاہم دلیل صحیح ہے۔ اور اس معنی میں عمل کرتے ہوئے مشقت برداشت کرتے رہنا اور ان پر ہمیشہ صبر کرنا بہت سی روایات میں آیا ہے۔

اس سلسلہ میں جو کچھ صحابہ، تابعین اور تبع وغیرہم کے بارے میں روایات ہیں وہی ثبوت کے لیے کافی ہیں ان میں سے وہ بھی ہیں جو علم، حدیث پر عمل کرنے اور اجتہاد کے بعد اقتداء کرنے میں مشہور ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) پر مشہور ہو گئی ہے کتب حدیث میں اس کی کوئی اصل نہیں اور یہ معنی کے لیے مفسدہ ہے اور ابن حجر نے کشاف کی احادیث کی تخریج میں کہا ہے کہ اس حدیث میں مختلف طرق میں ثلاث کا لفظ نہیں اور اس کی زیادتی معنی میں بگاڑ پیدا کرتی ہے کیونکہ ابن فورک نے اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے ایک جزء کو ثابت کیا ہے اور توجیہہ کی اور بہت لمبا کیا ہے۔ اسی طرح غزالی نے اس حدیث کو احیاء العلوم میں دو مقامات پر ذکر کیا ہے۔

؎۱ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایات ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں کھڑے ہوتے تو آپ کے پاؤں سوج جاتے۔ لوگوں نے آپ سے کہا: آپ کے تو اللہ نے اگلے اور پچھلے سب گناہ معاف کر دیے ہیں۔ فرمایا: کیا میں شکر گزار بندہ نہ بنوں" اسے تیسیر میں ابوداؤد کے سوا پانچوں نے نکالا۔

؎۲ قاضی ایاض الشفاء کے متن میں اور عبداللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث میں کہا ہے: "میں نے کہا اے اللہ کے رسول! میں جو کچھ آپ سے سنوں لکھ لیا کروں۔ فرمایا: جو کچھ مجھ سے سنو اسے لکھ لو۔ میں نے کہا: خواہ آپ خوش ہوں یا غصہ میں؟ فرمایا ہاں لا اقول فی ذلک الا حقا (شریعت کے بارے میں حق ہی کہتا ہوں") ملا علی نے اس کی شرح کرتے ہوئے کہا کہ اسے احمد، ابوداؤد اور حاکم نے روایت کیا اور اسے صحیح قرار دیا ہے۔

؎۳ مخفی نہ رہے کہ مذکورہ احادیث میں دوسری قسم کی ہر سہ انواع کی پوری پوری مثالیں دی گئی ہیں۔ اور ان سب میں یہ لحاظ رکھا گیا ہے کہ ان میں حلم باطن نہیں کہ وہ اس کے نفس پر داخل ہو کر بگاڑ کا سبب بنے۔ اگرچہ کبھی اس کا ماحصل یہ ہوتا ہے گویا وہ تینوں اقسام میں سے ایک ہے جس کی طرف احادیث اشارہ کر رہی ہیں۔

جیسے حضرت عمرؓ، عثمانؓ، ابوموسی اشعریؓ، سعید بن عامرؓ، عبداللہ بن زبیرؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں اور تابعین میں سے جیسے عامر بن عبدقیسؒ، اویسؒ، مسروقؒ، سعید بن المسیب، اسود بن یزید، ربیع بن خثیم، عروہ بن زبیرؓ، اور کبیر بن عبدالرحمن راہب قریش، منصور بن زاذان، یزید بن ہارون، ہشیم، زر بن حبیش، ابوعبدالرحمن سلمی اور ان کے سوا اور بھی بہت ہیں جن کی فہرست طویل ہے۔ اور یہ لوگ سنت کے متبع اور بہر طور اس کے محافظ تھے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارے میں مذکور ہے کہ جب وہ عشا کی نماز ادا کرتے تو وتر کی ایک رکعت میں پورا قرآن پڑھ لیتے تھے۔ اور ان میں سے بہت سے لوگ ایسے ہیں جنہوں نے کئی کئی سال عشاء کے وضو سے صبح کی نماز پڑھی، اور کئی کئی سال تک متواتر روزے رکھے۔ اور روایت ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ اور عبداللہ بن زبیر دونوں وصلی روزے رکھا کرتے تھے اور امام مالکؒ نے ہمیشہ روزہ رکھنے کو جائز قرار دیا ہے اور اویس قرنی رات کو نماز میں کھڑے ہوتے حتی کہ صبح ہو جاتی اور کہتے: مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ اللہ کے کچھ بندے ایسے بھی ہیں جو ہمیشہ سجدہ میں پڑے رہتے ہیں۔ اور عبداللہ بن زبیرؓ کے متعلق بھی ایسی باتیں مروی ہیں۔ اور اسود بن یزید روزہ اور عبادت میں انتہائی کوشش کرتے تھے حتی کہ آپ کا جسم سبز اور زرد ہو گیا تھا۔ انہیں علقمہ کہتے: تجھ پر افسوس! اپنے اس جسم کو کیوں دکھ دیتا ہے؟ تو کہتے کہ: معاملہ بہت بڑا ہے۔ اور ابن سیرین سے روایت ہے کہ مسروق کی بیوی کہا کرتی کہ: مسروق اتنی دیر نماز میں قیام کرتے کہ پاؤں سوج جاتے۔ بسا اوقات میں اس کے پیچھے رونے بیٹھ جاتی کیونکہ میں وہ کچھ دیکھتی تھی جو وہ اپنی جان سے کرتا تھا؛ اور شعبی کہتے ہیں کہ ایک سخت گرمی کے دن مسروق پر غشی طاری ہو گئی جب کہ وہ روزہ سے تھے۔ انہیں ان کی بیٹی نے کہا: "روزہ چھوڑ دیجیے" مسروق کہنے لگے: تم میرے متعلق کیا ارادہ رکھتی ہو؟ کہنے لگی: نرمی کا، مسروق کہنے لگے: پیاری بیٹی! میں بھی اپنے آپ کے لیے اس دن نرمی کا طالب ہوں جس کی مقدار پچاس ہزار سال ہے۔

ایسی تمام حکایات اولین مسلمانوں کے اعمال شاقہ سے تعلق رکھتی ہیں جن کی صرف وہی لوگ طاقت رکھتے ہیں جن پر اللہ تعالیٰ انہیں آسان بنا دے اور ان کی طرف متوجہ ہونے پر آمادہ ہوں۔ یہ لوگ سنت کے مخالف نہیں تھے بلکہ سابقین میں شمار ہوتے ہیں، اللہ ہمیں بھی ان سے بنا دے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ عمل شاقہ سے نہی کی علت ان میں مفقود تھی۔ گویا ان کے حق میں نہی پیدا ہی نہیں ہوتی۔ جیسے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ "غصہ کی حالت میں قاضی فیصلہ نہ کرے"۔ تو اس نہی کی وجہ اور علت فکری اضطراب ہے جو دلائل کی تکمیل تک پہنچنے میں آڑے آتا ہے اور غصہ ختم ہونے پر وہ بھی ختم ہو جاتا ہے

حتیٰ کہ معمولی غصہ، جو تشویش پیدا نہ کرنے کی موجودگی بھی فیصلہ کرنے میں رکاوٹ پیدا کرنے والی ہوتی ہے۔

گویا پہلی قسم میں ان لوگوں کی حالت بیان ہوئی ہے جو عہد اسلام اور عقد ایمان کے حکم کے مطابق بغیر کسی اضافہ کے عمل کرتے ہیں اور دوسری قسم ان لوگوں کی حالت سے متعلق ہے جو خوف، امید یا محبت کے غلبہ کے حکم کے مطابق عمل کرتے ہیں گویا خوف ایک ہانکنے والا کوڑا، امید تند و تیز قائد اور محبت جوشیلی بار بردار ہوتی ہے لہٰذا خائف مشقت کے باوجود عمل کرتا ہے۔ حالانکہ خوف بذات خود تکلیف دہ چیز ہے۔ وہ صبر پر ابھارتا ہے۔ حتیٰ کہ مشقت والی چیز آسان ہو جاتی ہے۔ امید رکھنے والا بھی مشقت کے باوجود عمل کرتا ہے۔ اس کی راحت اس وقت تک پوری نہیں ہوتی جب تک کہ امید تھکاوٹ پر صبر کرنے پر آمادہ نہ کرے۔ اور محبت کرنے والا اپنی محبوب چیز کے لیے شوق سے اپنی تمام تر کوششیں صرف کر کے عمل کرتا ہے تو اس پر دشواری آسان ہو جاتی ہے اور دور کی چیز اس کے نزدیک ہو جاتی ہے۔ وہ اپنی قوتیں فنا کر دیتا ہے اور نہیں دیکھتا کہ وہ محبت کا عہد پورا کر رہا ہے اور نصرت کا شکر ادا کر رہا ہے۔ اور جان کھپا دیتا ہے اور نہیں دیکھتا کہ وہ اپنی خواہش پوری کر رہا ہوتا ہے۔ جان، عقل یا مال کے خوف کا بھی یہی حال ہے کہ وہ اسی لیے عمل سے پیدا ہونے والے نتیجہ سے باز رکھتا ہے اگر وہ انسان کے اختیار کی بات ہو۔ اور اگر لازمی ہو تو اس میں اسے رخصت دی گئی ہے حتیٰ کہ یہ انہیں مشقت میں حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اس میں نفس کی بے چینی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

لیکن کیا حاصل عمل، جب کہ حالت یہ ہو، قابل جزاء ہے یا نہیں جب کہ اسے اپنی جان یا اعضاء میں سے کسی عضو یا عقل کے تلف ہو جانے کا خوف ہو؟

یہ معاملہ قابل غور ہے جس میں " دار مغصوبہ میں نماز" کے قاعدہ کے مطابق حقیقت امر پر روشنی پڑ سکتی ہے۔ اور امام مالک و امام شافعی سے یہی منقول ہے کہ اگر جان تلف ہونے کا خطرہ ہو تو روزہ رکھنا منع ہے۔ اور اگر روزہ رکھے تو اس کی جزا نہیں ملے گی۔ طہارت کے وقت بھی اگر مرض بڑھنے یا مال کے ضیاع کا خوف ہو تو وضو کے بجائے تیمم کرنا منقول ہے اور اس ممانعت پر ثبوت اللہ تعالیٰ کا قول ولا تقتلوا انفسکم (۴/۲۹) (اور اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) ہے۔ تو جب ان چیزوں اور ان سے ملتی جلتی چیزوں سے خوف کی وجہ سے منع کیا گیا ہے تو اس لیے نہیں کہ نفس ان عبادات کو بجا نہ لائے تو یہ دونوں باتیں متضاد ہو گئیں۔ گویا نفس پر ایسی سخت مشقت مسلط کرنے کی ممانعت معقول جو نماز کے تصور سے خالی ہو۔ اور نماز کا حکم معقول جب کہ وہ مشقت سے خالی ہو تو یہ بات دو اقوال

دالی ہو گئی ہے[1]

علاوہ ازیں اس میں ایک دوسرے قاعدہ کی رو سے بھی غور کیا جا سکتا ہے، جو یہ ہے کہ کہا جائے۔ کیا شارع کا مشقت اٹھانے کا قصد اس لیے تھا کہ وہ اللہ کا حق ہے؟ یا اس لیے تھا کہ وہ بندے کا حق ہے؟ اگر ہم یہ کہیں کہ اللہ کا حق ہے تو شارع کی منشا کے مطابق ممانعت ہونا چاہیے کیونکہ دین سے حرج کو اٹھا لیا گیا ہے۔ اور حرج والے کام کرنا اس رفع حرج کے خلاف ہے۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ وہ بندے کا حق ہے اور بندہ جب خود اپنے پروردگار کے لیے اپنے حظ کے مقابلہ میں فیاضی اختیار کرتا ہے تو ایسی عبادت درست ہو گی اور اس میں ممانعت کا سوال پیدا نہیں ہو گا۔

اور درج ذیل امور اس دوسری بات کے راجح ہونے کا ثبوت ہیں۔

ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا قول ولا تقتلوا انفسکم ۲۹/۴ (اور اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) ہے۔ یہ آیت بندوں سے نرمی کے پہلو پر اشارتاً دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا (۴/۲۹) اللہ تعالیٰ تم پر رحم کرنے والا ہے۔

یہ آیت لوگوں سے حرج کو اٹھانے کی طرف اشارہ کر رہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں سے بہت نرمی برتنے والا ہے۔

نیز ارشاد باری ہے۔

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ۔ (۲۱/۱۰۷) اور ہم نے آپؐ کو سب جہان والوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔

اور ایسی ہی دوسری آیات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شریعت بندوں کے مصالح کے لیے وضع کی گئی ہے۔

اور ان میں سے ایک وہ دلائل ہیں جو رفع حرج اور آسانی کے ارادہ سے متعلق پہلے گزر چکے ہیں۔ کیونکہ نہی کا سوال تو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب حرج اور تنگی لازمی ہو۔ تو جب بعض لوگوں

---

[1] یعنی جیسے دار منصوبہ میں نماز جیسا کہ مؤلف نے کیا ہے؛ کیونکہ امر اور نہی دونوں اس عمل کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور ان کا الگ الگ ہونا ممکن ہوتا ہے اور ان میں یہ اختلاف اس وقت تک چلتا رہے گا جب تک کہ یہ ایک دوسرے کو لازم نہ ہوں۔ جیسا کہ مذکورہ نماز کا مسئلہ ہے۔

کے لیے بالنسبت اس کی کا اٹھنا ضروری ہوا تو نہی اٹھ گئی۔ اور جو بات ہمارے مسئلہ کو خاص بنا رہی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام ہے جس سے آپ کے پاؤں پھٹ جاتے یا متورم ہو جاتے تھے۔ اور جب عبادت اس حد تک پہنچ جائے تو اس میں لازماً مشقت ہوتی ہے لیکن اللہ کی اطاعت میں کڑواہٹ ہے جو محبت کرنے والوں کے لیے میٹھی ہوتی ہے اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں جو ان محبت کرنے والوں کے امام ہیں۔ اسی طرح سلف سے یہ بھی منقول ہے کہ وہ اس قدر روئے کہ ان کی آنکھوں سے بینائی جاتی رہی۔ حسن بن عرفہ کہتے ہیں: میں نے یزید بن ہارون کو واسط میں دیکھا اور ان کی دونوں آنکھیں لوگوں سے زیادہ خوبصورت تھیں۔ پھر میں نے انہیں ایک آنکھ والا دیکھا۔ پھر دیکھا کہ ان کی دونوں آنکھیں جاتی رہیں میں نے ان سے پوچھا: اے ابوخالد! تمہاری خوبصورت آنکھوں کو کیا ہو گیا؟ کہنے لگے "سحر کی آہ و بکا انہیں بہا لے گئی۔ اور سلف صالحین کے مطلق مشقت کو برداشت کرنے سے متعلق جو پہلے گزر چکا ہے وہ اس مفہوم کی تائید کرتا ہے۔ تو اب صورت حال یہ ہوئی کہ جو شخص اللہ کے حق کے پہلو کو غالب کرتا ہے تو اسے ہرگز مشقت اور حرج میں نہ پڑنا چاہیئے اور جو بندے کے حق کو غالب کرتا ہے تو اس کے لیے علی الاطلاق ایسی ممانعت نہیں بلکہ اسے اس کے اپنے اختیار پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

فصل

دوسری صورت: بلاشبہ مکلف سے شرعی اعمال و وظائف لازماً مطلوب ہیں جن سے کوئی مفر نہیں تاکہ اس طرح بندہ حق تعالیٰ کا حق قائم رکھ سکے۔ پھر جب وہ کسی مشقت والے کام میں مشغول ہوتا ہے تو بسا اوقات دوسرے کاموں میں سے الگ کر دیتا ہے بالخصوص دوسروں کے حقوق جو اس سے متعلق ہوتے ہیں گویا اس کی عبادت یا عمل جس میں وہ داخل ہوتا ہے اسے اس چیز سے الگ کر دیتی ہے جس کا اسے اللہ نے مکلف بنایا ہے۔ پھر وہ اس میں کوتاہی کرتا ہے تو عذر نہ ہونے کی بنا پر قابل ملامت بن جاتا ہے۔ جب کہ اس سے مراد ان تمام احکام کو اس طریق پر برقرار رکھنا ہے کہ ان میں سے کوئی بھی رہ نہ جائے لیکن اس کے اپنے احوال کی وجہ سے ایسی صورت بن نہیں

سکتی۔

امام بخاری نے ابو جحیفہ سے ذکر کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمانؓ اور ابو الدرداءؓ کو بھائی بھائی بنایا۔ ایک دفعہ سلمانؓ ابو الدرداءؓ کے ہاں ملنے گئے تو ام درداءؓ کو دیکھا جو ابو الدرداء کی بناؤ سنگھار سے عاری بیوی تھی۔ حضرت سلمانؓ سے اسے پوچھا، کس حال میں ہو۔ کہنے لگی: "تمہارے بھائی ابو الدرداء کو دنیا سے کچھ حاجت نہیں۔" پھر ابو الدرداء آئے اور سلمان کے لیے کھانا تیار کیا اور کہنے لگے: آپ کھائیے میں تو روزے سے ہوں۔ سلمانؓ کہنے لگے! میں تو اس وقت تک کھانا نہ کھاؤں گا جب تک تم نہ کھاؤ گے تو ابو الدرداء نے کھانا کھا لیا۔ جب رات ہوئی تو ابو الدرداء نماز کے لیے کھڑے ہونے لگے اور سلمانؓ سے کہا: تم سو جاؤ۔ چنانچہ وہ سو گئے۔ پھر نماز کے لیے کھڑے ہوئے تو کہا: آپ سو جائیے۔ جب آخر رات ہوگئی تو حضرت ابو الدرداءؓ نے حضرت سلمانؓ سے کہا: اب اٹھو تاکہ ہم نماز ادا کریں[1] حضرت سلمانؓ نے حضرت ابو الدرداءؓ کو کہا: بلاشبہ تیرے پروردگار کا تجھ پر حق ہے مگر تیری بیوی کا تجھ پر حق ہے۔ تو ہر حقدار کو اس کا حق ادا کرو۔" پھر حضرت ابو الدرداء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سلمان نے سچ کہا ہے[2]

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ سے فرمایا: اَفَتَّانٌ اَنتَ؟ اَوْ فَاتِنٌ اَنتَ (کیا تو لوگوں کو فتنہ میں مبتلا کرتا ہے؟) آپ نے تین بار یہی فرمایا پھر فرمایا: تو نے کیوں نہ نماز میں سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى، وَالشَّمْسِ وَضُحٰهَا اور وَاللَّيْلِ اِذَا يَغْشٰى جیسی سورتیں پڑھیں۔ تیرے پیچھے نماز ادا کرنے والے بوڑھے بھی ہوتے ہیں، کمزور بھی اور کام کاج والے بھی۔" اور اس بات کی شکایت کرنے والا ایک آدمی تھا جو پانی چھڑکانے والے اونٹ لیے جا رہا تھا کہ رات چھا گئی۔ اس نے حضرت معاذ کو نماز ادا کرتے دیکھا تو اپنے اونٹ چھوڑ دیے اور معاذؓ کی طرف آیا۔ تو حضرت معاذؓ نے سورہ بقرہ اور نساء پڑھی۔ تو وہ آدمی چلا گیا۔ اس روایت کو بخاری میں دیکھیے[3] اسی طرح کی حدیث ہے۔

---

[1] سیاق کا تقاضا غائب کے صیغہ سے فصلیا ہے لہٰذا روایت کی طرف مراجعت فرمائیے۔ اور جو روایت بخاری میں ہے وہ غائب کے الف کے ساتھ صلیا ہے۔ اور یہاں انہوں نے کسی دوسری روایت کا ذکر نہیں کیا۔

[2] اس حدیث کا ٹکڑا جو ابو الدرداء اور سلمان سے متعلق ہے۔ اسے بخاری اور ترمذی نے روایت کیا۔

[3] اسے تیسیر میں ترمذی کے سوا پانچوں سے افتان کے لفظ سے نکالا۔

کہ جب میں بچے کے رونے کی آواز سنتا ہوں تو نماز مختصر کر دیتا ہوں"۔ الحدیث [۱]

اور محمد بن صالح سے بیان کیا جاتا ہے کہ وہ یکسو رہنے والوں کے معبدوں اور عبادت گزاروں کے مقامات میں داخل ہوئے تو انہوں نے ایک آدمی کو زور زور سے روتے دیکھا جس کی صبح کی نماز باجماعت محض اس لیے فوت ہوگئی تھی کہ اس کی رات کی نماز طویل ہوگئی تھی۔

علاوہ ازیں بعض دفعہ یہ اعمال ایسے اعمال میں مشغول ہونیوالے کو جہاد وغیرہ سے عاجز بنا دیتے ہیں حالانکہ وہ مالی لحاظ سے جہاد میں شامل ہونے کے قابل ہوتا ہے اسی لیے داؤد علیہ السلام کے متعلق حدیث میں آیا ہے کہ :

كَانَ يَصُومُ يَوْماً ويفطر يوماً ولا	آپ ایک دن روزہ رکھتے اور ایک دن چھوڑتے
ولا يَفِرُّ إذا لاقى [۲]	اور جب دشمن سے مقابلہ پڑتا تو دوڑتے نہیں تھے۔

اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو کہا گیا کہ آپ روزے تھوڑے کیوں رکھتے ہیں؟ تو آپؓ نے کہا اس نے مجھے قرآن کی قرأت سے ہٹا دیا اور قرآن کی قراءت مجھے اس سے زیادہ پسند ہے۔

اسی طرح عیاض نے ابن وہب سے متعلق بیان کیا کہ انہوں نے قسم کھالی کہ عرفہ کے دن کبھی روزہ

---

[۱] انی لادخل فی الصلوٰۃ وارید ان اطیلها، فاسمع بکاء الصبی فاتجوز فی صلاتی، لما اعلمه من وجد امه من بکائه۔	میں نماز شروع کرتا ہوں اور اسے لمبا کرنے کا ارادہ کرتا ہوں تو جب میں کسی بچے کو روتا سنتا ہوں تو نماز مختصر کر دیتا ہوں کہ بچے کے رونے سے اس کی ماں پر کیا گزرتی ہے۔

اسے تیسیر میں ابو داؤد کے سوا پانچوں نے نکالا۔

[۲] عبداللہ بن عمرو کی حدیث میں ہے کہ جب انہوں نے تا زیست دن کو روزہ رکھنے اور رات کو قیام کرنے کی قسم اٹھائی تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

فصم یوماً وافطر یوماً، فذلك صوم داؤد علیه السلام، وهو اعدل الصیام او افضل الصیام۔	ایک دن روزہ رکھو اور ایک دن چھوڑ دو۔ یہ داؤد علیہ السلام کا روزہ ہے اور روزے کی سب سے موزوں یا افضل صورت ہے۔

اسے تیسیر میں ترمذی کے سوا پانچوں نے نکالا۔

نہ رکھیں گے۔ کیونکہ وہ ایک موقف میں روزہ رکھے ہوئے تھے اور یہ سخت گرم دن تھا۔ لہٰذا آپ کو سخت تکلیف ہوئی۔ وہ کہتے ہیں کہ لوگ تو رحمت کا انتظار کر رہے تھے اور میں روزہ کھولنے کے وقت کا انتظار کر رہا تھا۔ اور امام مالکؒ نے ساری رات جاگنے کو ناپسند کیا اور کہا، غالباً ایسا آدمی صبح کو مغلوب ہو جاتا ہے اور بہتر روش تو اللہ کے رسول کی ہے۔ پھر کہا، جس شخص کی صبح کی نماز کو نقصان نہ پہنچے اس کے رات بھر قیام کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر صبح ہو جائے اور وہ سو رہا ہو تو اسے ایسا کام نہ کرنا چاہیئے اور اگر اس وقت صرف درماندگی اور سستی ہو تو کوئی حرج نہیں۔ پھر جب عمل میں مشغول ہونے سے نہی کی علت واضح ہوگئی جو کہ وظائف کو چھوڑنے کا سبب بنتی ہے جیسے کہ وہ سستی، ترک اور عبادت سے نفرت کا سبب بنتی ہے۔ تو جب آپ علت کو پالیں یا وہ متوقع ہو تو اس سے ممانعت ہوگی۔ اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو اس میں مشغول ہونا اچھا ہے اور سابق بیان کردہ مشغولیت کے ساتھ ساتھ مقررہ اعمال کے قیام کا سبب تو سب سے بہتر ہے جو خوف یا امید یا محبت کے غلبہ سے ممکن ہے۔

ایک شبہ

اگر کہا جائے کہ: انسان کا ایسے عمل میں داخل اور مشغول ہونا۔ خواہ خوف لے سے روکنے والا، امید تیز تر کرنے والی اور محبت ابھارنے والی ہو، مختلف قسم کی عبادات کو پوری طرح بجا لاتے ہوئے ممکن نہیں۔ اس کے لیے یہ آسان نہیں کہ وہ قائم اللیل بھی ہو، صائم النہار بھی اور اپنی بیوی سے صحبت کرنے والا ہو۔ اسی طرح مسلسل روزے رکھ کر، بال بچوں کے لئے کما کر ان کی پرورش کرنا یا جہاد کے کاموں کو پوری طرح بجا لانا ممکن نہیں۔ اسی طرح نماز پر ہمیشگی کرتے ہوئے بندوں کی مدد کرنا، مظلوموں کی فریاد رسی، لوگوں کی ضرورتیں پوری کرنا اور ایسے ہی دوسرے اعمال ممکن نہیں۔ بلکہ ان میں سے بہت سے اعمال ایسے ہیں جو ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ان میں اجتماع ممکن نہیں۔ اور کبھی ان میں تضاد تو نہیں ہوتا مگر ان میں سے ایک دوسرے پر اثر انداز ہو کر اس میں نقص پیدا کر دیتا ہے اور مکلف کو ایسے حقوق کے ٹکراؤ کا علم ہوتا ہے، وہ اس سے بے خبر نہیں ہوتا۔ پھر جب صورت حال یہ ہو تو یہ کیسے ممکن ہے کہ ان تمام حقوق کو یا ان میں سے اکثر کو قائم رکھا جائے اسی لیے حدیث میں آیا ہے۔

مَنْ يُشَادَّ هٰذَا الدِّيْنَ يَغْلِبْهُ [1] جس شخص نے اس دین میں سختی برتی تو وہ

---

[1] غزالی نے احیاء العلوم میں یوں روایت کیا ہے۔

لا تشادوا هذا الدين فانه متين فمن يشاده يغلبه فلا تبغض الى نفسك — اس دین میں سختی نہ برتو کیونکہ وہ مضبوط ہے تو جو کوئی سختی برتے گا دین اس پر غالب آئے گا لہٰذا اللہ کی عبادت

(بقیہ صہ ۱۸۴ پر)

اسے مغلوب کر دے گا۔

علاوہ ازیں اگر ایسی بات ارباب احوال اور اپنے حظوظ سے دستبردار ہونے والوں میں تسلیم کر بھی لی جائے، تو ان اعمال کو برقرار رکھنے، ان میں کوشش اور ان کے لیے طلب کی کیا صورت ہوگی؟

جواب شبہ لوگوں کی دو قسمیں ہیں جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

پہلی قسم ارباب حظوظ ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو شرعاً اجازت دیے ہوئے حظوظ پورے وصول کرنا ضروری سمجھتے ہیں لیکن اس طور پر کہ ان سے واجب چیزوں میں خلل نہ پڑے، نہ ہی ان کے حظوظ کو نقصان پہنچے۔ پھر کبھی ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ رخصت کے مقامات پر ان لوگوں کا بالنسبت رخصت پر عمل نہ کرنا کسی مفسدہ میں ڈال دیتا ہے یا اس کے ایسا کرنے سے شرعاً مفاسد بڑھ جاتے ہیں اور مباح عادات کو چھوڑنا کبھی محرمات میں جا گراتا ہے۔ اسی طرح ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ مطلقاً حظوظ ہی کا خیال رکھنا عبودیت کے پھندے سے نکال دیتا ہے۔ کیونکہ بغیر کسی پابندی کے حظوظ ہی کا خیال رکھنے کا عادی شخص اپنے نفس سے شرع کی حکمت کو پرے ڈال دینے والا ہوتا ہے اور یہ بہت بڑا بگاڑ ہے۔ ایسے حظوظ کو طول دینے سے کا سلسلہ ختم کرنے کے لیے شریعتیں آئیں۔ جیسا کہ جو کچھ آسمانوں اور زمین میں ہے انسان کے لیے مسخر ہے[1]

گویا حق بات وہی ہے جو شریعت پیش کرتی ہے کہ ان دونوں قسم کے امور کو عدل کے ساتھ جمع کیا جائے یعنی حظوظ سے اتنا ہی قبول کرے جس سے واجب میں خلل واقع نہ ہو اور جو حظوظ حرام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عبادۃ اللہ۔ سے اپنے دلوں کو متنفر نہ بناؤ۔

اور جو عراقی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت بیان کی وہ یوں ہے جسے بخاری نے روایت کیا ہے۔

لَنْ یُشادَّ هٰذا الدین احد الا غلبه۔ جو شخص بھی اس دین میں سختی برتے گا دین اس پر غالب آکے رہے گا۔

میں کہتا ہوں کہ میں نے مجمع الزوائد میں بریدا سلمیؓ سے جو حدیث دیکھی ہے اسے احمد نے روایت کیا اور اس کے رجال ثقہ ہیں، اس کے آخر میں ہے: فانه من یشاد هذا الدین یغلبه اور کتاب اسنی المطالب میں یوں ہے من یشاد هذا الدین یغلبه اسے عسکری وغیرہ نے روایت کیا اور بخاری میں یوں ہے۔ ان الدین یسر الخ۔

[1] اور انسان کے حظوظ کا میدان ہے۔ لہٰذا مطلوب چیز اعتدال ہے تو جو چیزیں اللہ نے انسان کے لیے مہیا کر دی ہیں ان سے محروم رہے اور نہ ہی طویل گنجائشیں پیدا کرے۔

کاموں کے ترک تک نہ لے جا سکیں انہیں ترک کر دے اور مندوب اور مکروہ کاموں کو توازن پر باقی رکھے: یعنی جن مستحب کاموں میں اس کا حظ ہے ان کی طرف رغبت کرے جیسے مثال کے طور نکاح۔ اور ایسے مکروہات سے باز رہے جن میں اس کا کوئی قریبی مفاد نہ ہو۔ جیسے مکروہ اوقات میں روزہ اور ایسے مستحبات کا خیال رکھے جن میں اس کا کچھ مفاد نہ ہو اور ایسے مکروہ کاموں میں بھی جن میں اس کا کوئی قریبی مفاد ہو پھر اگر مستحبات[۱] میں اس کے مفاد کا ترک کسی شرعاً مکروہ چیز کی طرف لے جائے یا اگر مندوب کا ترک ہی اجر کے لحاظ سے بڑا ہو تو اس کے لئے حظ کا استعمال اور مندوب کا ترک بہتر ہوگا۔ جیسے اپنی بیوی سے صحبت کا ترک اجنبی عورتوں کی طرف نظر بازی کی طرف لے جاتا ہے، جیسا کہ حدیث[۲] میں اس پر تنبیہ ہے۔

اِذَا رَأَى اَحَدُكُمْ امْرَأَةً اَعْجَبَتْهُ الخ[۳] — جب تم میں سے کوئی شخص ایسی عورت کو دیکھے جو اسے اچھی لگے۔

یہی حال عرفہ کے دن روزہ[۴] چھوڑنے کا ہے یا اس لیے کہ قرآن کی قرات کے لیے اس میں قوت رہے اور حدیث میں ہے۔

اِنَّكُمْ قَدِ اسْتَقْبَلْتُمْ عَدُوَّكُمْ وَالْفِطْرُ اَقْوَى لَكُمْ[۵] — تم دشمن کے مقابلہ میں جا رہے ہو لہٰذا روزہ چھوڑ دینا ہی تمہارے لیے قوت بخش ہے۔

---

[۱] یعنی اگر اس کے حظوظ میں سے کسی حظ کا ترک ایسے مندوب کے کرنے کی وجہ سے ہو جس میں اس کے لیے کوئی حظ نہ ہو تو وہ یا تو اسے کسی شرعاً مکروہ کام کی طرف لے جائے گا یا کسی دوسرے مندوب کے ترک کی طرف جو اس سے افضل ہو۔ اس کا اس مندوب کے ترک سے اپنے حظ کا استعمال ان دونوں امور میں سے جو بہتر ہوگا اس کے فعل کی طرف لے جائے گا اور ایسا اس وقت ہوگا جب نفلی نماز میں اس کا مشغول ہونا اس کے اور اس کی بیوی سے تمتع کے درمیان حائل ہو۔ گویا یہ چیز اسے اجنبی عورتوں کی طرف جھانکنے اور ان پر نظر بازی کی طرف لے جائے گی۔ لہٰذا نفل کا ترک اپنی بیوی سے تمتع کے مقابلہ میں افضل ہوگا۔

[۲] اسے مسلم نے روایت کیا۔

[۳] یعنی بیوی سے تمتع شہوت کو کم کرنے کا فائدہ دیتا ہے حتی کہ اجنبی عورتوں کی طرف نظر اٹھتی ہی نہیں۔

[۴] ایسے مستحب فعل کی مثال، جو کسی شرعاً مکروہ بات کی طرف لے جاتا ہو، عبادت سے کراہت اور اس سے دل کا بھر جانا ہے۔ اور اس کے بعد والی بات کی مثال یعنی جو چیز ایسے مستحب کے ترک کی طرف لے جائے جو اجر میں اس سے بڑا ہو اس کے بعد والی حدیث میں ہے جس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ قرآن کی قراءت روزہ رکھنے سے افضل ہے اور یہ دونوں مثالیں عبداللہ بن مسعودؓ اور ابن وہبؓ سے مذکور گذشتہ بیان کی طرف اشارہ ہیں۔

[۵] اسے جامع صغیر میں احمد اور مسلم سے نکالا اور نیل الاوطار میں احمد، مسلم اور ابوداؤد سے اور ان دونوں میں یہ الفاظ ہیں اِنَّكُمْ مُصَبِّحُوا عَدُوِّكُمْ کہ صبح تمہارا دشمن سے مقابلہ ہوگا۔

اسی طرح اگر ایسے مکروہ کا ترک جس میں اس کی اپنی دلچسپی ہو ایسی چیز کی طرف لے جائے جس میں اس سے بھی زیادہ کراہت ہو تو ہلکی جانب کو غالب کیا جائے گا۔ جیسے کہ امام غزالی کہتے ہیں کہ مشتبہات کے حصول کے سلسلہ میں والدین کی اطاعت کا خیال رکھنا چاہیئے۔ اگر والدین کی اطاعت پر زد پڑتی ہو تو مشتبہات میں تورع چھوڑ دینا چاہیئے۔ کیونکہ مشتبہات کے حصول میں نفس کا حظ ہے تو جب اس میں اشتباہ ہوگا، اس سے بچ جانے کا مطالبہ ہوگا اور اسی لیے اس کے حصول کو ناپسند کیا جائے گا۔ اگر اس کے حصول میں والدین کی رضامندی ہو تب حظ کی جانب راجح ہو گی اس وجہ سے کہ وہ کراہیت میں اس سے سخت ہے اور وہ والدین کی مخالفت ہے۔ اور امام مالک سے بھی ایسی ہی بات مروی ہے کہ: لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلانے سے شبہ والے رزق کی تلاش بہتر ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ: اہل الحظوظ کے حظوظ اعمال سے ٹکراتے ہیں تو ان کے درمیان ترجیح واقع ہوتی ہے۔ پھر جب راجح کا تعین ہو جائے تو اسے اختیار کر لینا اور باقی باتوں کو چھوڑ دینا چاہیئے اور اس مختصر تصریح کی تفصیلات فقہ کی تفریعات میں فقہا کی بحث کا محور ہے۔

دوسرے وہ لوگ ہیں جو حظوظ کو ساقط کر دیتے ہیں اور ان کے لیے بھی اعمال کے درمیان ترجیح کا حکم پہلی قسم والے لوگوں کے حکم کی طرح ہے۔ الا یہ کہ ان کی ذاتیات سے ہٹ کر اپنے مفاد کے ختم ہونے نے ان سے دنیا کی لاتعلقی اور اعمال کی کراہت کا خطرہ روک دیا ہے اور انہیں حقوق میں ترجیح کی توفیق دے دی اور ان سے وہ کام کروائے گئے جو غیر نہ کر سکے۔ خدمت میں ان کے اعمال اور دیسع میدان میں بن گئے۔ دلوں اور اعضاء سے متعلق دینی وظائف کے لیے ایسی وسعت (توفیق) مل گئی جسے دوسرے بہت بڑی چیز بلکہ خرق عادت سمجھتے ہیں لیکن اس لحاظ سے کہ ہر امر تکلیفی کے لیے جس بندے کو مکلف بنایا گیا ہے تو فی الجملہ اسے اس کی ترغیب دی گئی ہے انہیں ہر کام کرنے کا موقعہ مل جائے تو یہ بات ناممکن ہے۔ الا یہ کہ وہ منہیات ہوں۔ کیونکہ یہ مکمل طور پر کاموں کا چھوڑنا ہے اور اعمال کی نفی اعمال نہیں ہوتے۔ اور نفی عام تو ممکن الحصول ہے لیکن اثبات عام کا یہ حال نہیں اور جب ان کے حظوظ ساقط ہو گئے تو ان کے ہاں حقوق میں ٹکراؤ کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا الا یہ کہ وہ حکم کے لحاظ سے ہو۔ جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا رشاد ان لنفسك علیك حقًا (تیرے نفس کا بھی تجھ پر حق ہے) ہے اور اس کا حق اپنے حق ہونے کے لحاظ سے اس کے ہاں

کمزور یا ساقط ہو جاتا ہے اور نفس کے حظ کے بجائے کوئی دوسری چیز اس کے نزدیک طاقتور بن جاتی ہے۔ علاوہ ازیں بہت سی حق والی چیزوں میں اس کا حظ ہوتا ہے۔ اور یہ حظوظ ساقط ہو جاتے ہیں تو ان کے بدلے کوئی اور چیز مل جاتی ہے۔ کیونکہ حظ کی طلب کا زمانہ کبھی خالی نہیں رہتا لہٰذا اس میں بہت سے اعمال داخل ہو جاتے ہیں۔ اور جب وہ حکم ہونے کی حیثیت سے اپنے حظ پر عمل پیرا ہوگا تو وہ عبادت ہوگی جیسا کہ عنقریب اس کا ذکر آئے گا۔ اس کے بعد جو کچھ اس کی عادت تھی وہ عبادت بن جاتی ہے۔ وہ اپنی جہت سے تو ساقط ہوتی ہے۔ مگر امر کے پہلو سے ثابت ہوئی ہے۔ باقی تمام عبادات کی بھی یہی صورت ہے [1] اس مقام پر آ کر حظ کو ساقط کرنے والا سب لوگوں سے بڑا عبادت گزار بن جاتا ہے۔ بلکہ اس کے عمل کا اکثر حصہ واجبات ہوتے ہیں اور یہ بڑا وسیع میدان ہے جس کا بیان مقصود نہیں

فصل

جو پہلے مذکور ہو چکا وہ صرف ایسے اعمال ہیں جن سے مشقت تو پیدا ہوتی ہے مگر وہ ماذون فیہ ہیں۔ پھر اگر وہ ماذون فیہ نہ ہوں اور ان سے گراں بار کر دینے والی مشقت بھی پیدا ہو، تو اس کے سبب بننے کی بنا پر ایسے اعمال کی ممانعت بالکل واضح ہے۔ کیونکہ ایسے شخص نے ایک تو نہی کا ارتکاب کیا پھر اپنے آپ پر دشواری اور تنگی کو داخل کرنے کا اضافہ بھی کیا۔ الا یہ کہ کبھی کبھار وہ مکلف ہر شرعی طور پر [2] امر شاق کا سبب بن جاتا ہے لیکن شارع کا اس پر مشقت کو داخل کرنے کا قصد نہیں ہوتا۔ شارع کا قصد تو صرف مصلحت کو حاصل کرنا اور مفسدہ کو دور کرنا ہے۔ جیسے قصاص اور سزائیں جو ممنوعہ افعال سے پیدا ہوتی ہیں کیونکہ یہ سزائیں فاعل کے لیے بندش اور اس قسم کے افعال کے ارتکاب سے روکنے والی ہیں۔ نیز یہ دوسروں کے لیے بھی نصیحت کا کام دیتی ہیں کہ وہ ایسے کاموں سے باز رہیں۔ ان شاق اور المناک سزاؤں کا معاملہ ایسا ہی ہے جیسے گوشت خوردہ ہاتھ کو کاٹ دینا اور کڑوی کسیلی دوا پینا المناک اور شاق ہوتا ہے تو جیسے طبیب کو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان افعال سے وہ دکھ پہنچانے کا قصد رکھتا ہے وہی صورت یہاں بھی ہے۔ کیونکہ شارع خود طبیب اعظم ہیں اور اس بارے میں پہلے دلائل گزر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے دین میں تنگی رکھی ہے نہ ایسا کرنے کا ارادہ رکھتا ہے حدیث میں بھی رسول

---

[1] اس مقام کی اس نے تکمیل ہوتی ہے کہ منہی عنہا اعمال سے جب مشقت پیدا ہو تو اس میں شارع کا قصد مشقت کے لیے نہیں ہوتا۔ اگر مکلف کے سبب اس راہ میں مشقت پیدا ہو جائے۔

[2] اس میں شاید ما یکون کا لفظ رہ گیا ہے۔

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول اس سے ملتا جلتا ہے آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

ما ترددت فی شیء انا فاعلہ ترددی فی قبض نفس عبدی المؤمن، یکرہ الموت وانا اکرہ مساءتہ ولا بد لہ من الموت[1]

کوئی بھی کام جو میں کرنا چاہوں مجھے اس میں ایسا تردد نہیں ہوتا جیسا کہ اپنے مؤمن بندے کی روح قبض کرتے وقت ہوتا ہے۔ وہ موت کو ناپسند کرتا ہے اور مجھے اس کی یہ ناگواری پسند نہیں مگر اس کی موت کے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔

کیونکہ موت مؤمن پر طے شدہ امر ہے جو اپنے پروردگار سے ملنے اور آخرت میں اس کے قرب سے فائدہ اٹھانے کا راستہ ہے، موت کے سلسلہ میں ایسی باتوں کا قصد قابل اعتبار بن جاتا ہے، اور اگر اس میں ناگواری کے پہلو کو دیکھا جائے تو مکروہ[2] بن جاتا ہے۔ اور کبھی اسی مفہوم کو ایسی نذریں بھی جا ملتی ہیں جن کا پورا کرنا انسان پر شاق ہوتا ہے۔ کیونکہ مکلف جب نذر کے مقتضیات سے راحت حاصل کرتا ہے تو اس کا التزام مکروہ ہوتا ہے کیونکہ جب نذر مان لی تو اس کا پورا کرنا واجب ہے اس لحاظ سے کہ وہ بھی عبادات کی قسم ہے اگر چہ شاق ہے جیسا کہ ممنوع افعال کو اپنانے سے عقوبات لازم ہو جاتی ہیں حتیٰ کہ ایسی نذریں جو عبادت نہیں۔ یا عبادت تو ہیں مگر ان میں شرعاً گنجائشیں ہوں یا وہ نذریں دین میں کسی حاجی یا ضروری امر سے متصادم ہوں تو ایسی نذریں ساقط ہو جاتی ہیں جیسے کوئی اپنا (سارا) مال صدقہ کر دینے کی قسم اٹھائے کیونکہ اس کا تیسرا حصہ صدقہ کرنا جائز ہے۔ یا کوئی مکہ تک پیدل چلنے کی نذر مانے اور اس پر قدرت نہ رکھتا ہو۔ لہٰذا وہ سوار ہو جائے اور قربانی کرے یا جیسے کوئی شادی نہ کرنے یا کھانا نہ کھانے کی نذر مانے تو ایسی نذر کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اور یہی صورت اس سے ملتی جلتی چیزوں میں ہے۔ اب دیکھیے کہ کسی شخص کے اپنے آپ کو مشقتوں میں ڈالنے کے سلسلہ میں شرعی نرمی کیونکر اس کا ساتھ دیتی ہے۔

اس بنا پر عام اصول یہی ہے کہ مامورات اور منہیات میں مکلف پر مشقت کو داخل کرنا

---

[1] اسے بخاری نے روایت کیا۔

[2] یعنی اس میں جو ناگواری ہے اس لحاظ سے تو وہ غیر مقصود ہے لیکن یہی چیز سعادت کے حصول کے پہلو سے مقصود ہے یہ تو صرف ملتا جلتا معاملہ ہے وہ کچھ نہیں جو پہلے بیان ہو چکا ہے کیونکہ یہ دنیوی تکالیف کا معاملہ نہیں۔

شارع کا قصد نہیں ہوتا۔

ایک اعتراض یہ نہیں کہا جا سکتا کہ قرآن میں تو آیا ہے۔

فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ (۲/۱۹۴) — پھر جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اتنی ہی زیادتی کر لو جتنی اس نے تم پر کی تھی۔

گویا جزاء کو زیادتی کا نام دیا گیا۔ اور یہ بات زیادتی کی طرف قصد کا تقاضا کرتی ہے جس کا مدلول زیادتی کرنے والے پر داخل ہونے والی مشقت ہے۔

اعتراض کا جواب اعتداء (زیادتی) پر مرتب شدہ جزاء کو مجازاً اعتداء کا نام دیا گیا ہے اور اس کی مثال کلام عرب میں معروف ہے اور شریعت میں بھی اس کی کئی مثالیں ہیں جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اَللّٰهُ یَسْتَهْزِئُ بِهِمْ (۲/۱۵) — اللہ ان سے ہنسی اڑاتا ہے۔

وَمَکَرُوْا وَمَکَرَ اللّٰهُ (۳/۵۴) — انہوں نے مکر کیا اور اللہ نے بھی مکر کیا۔

اِنَّهُمْ یَکِیْدُوْنَ کَیْدًا وَّاَکِیْدُ کَیْدًا (۸۶/۱۶) — وہ داؤ کی چال چلتے ہیں اور میں بھی ایسی چال چلتا ہوں۔

نیز اور بھی ایسی مثالیں موجود ہیں۔ لہٰذا ایسا اعتراض باقی نہیں رہتا۔

فصل[1]

کبھی مکلف پر مشقت خارج سے آپڑتی ہے جس میں نہ تو مکلف کے سبب کو دخل ہوتا ہے اور نہ ہی وہ اس عمل سے نمودار ہوتی ہے۔ ایسی صورت حال میں شارع کا یہ قصد نہیں ہوتا کہ ایسا دکھ اور یہ مشقت باقی رکھی جائے اور اس پر صبر کیا جائے۔ جیسا کہ شارع کا یہ قصد بھی نہیں ہوتا کہ نفس پر مشقت داخل کرنے والے سبب کو اپنایا جائے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایذا دینے اور دکھ پہنچانیوالی چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے بندوں کی آزمائش اور انہیں خالص کرنے کے لیے پیدا کی ہیں۔ وہ بندوں

---

[1] مشقتوں کے لائق ہونے کے موضوع پر جو کچھ پہلے گزر چکا ہے یہ اس کے مقابل ہے اور اس کی تکمیل کرتا ہے

پر ان چیزوں میں سے جونسی اور جس طرح چاہتا مسلط کر دیتا ہے ۔ کیونکہ
لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُوْنَ ۝ وہ جو کچھ کرے کسی کے آگے جوابدہ نہیں
جب کہ بندوں سے باز پرس ہوگی ۔

اور شریعت سے مجموعی طور پر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ایسی دکھ دینے والی چیزوں کو علی الاطلاق دفع کرنے کی اجازت دی گئی ہے تاکہ لاحق ہونے والی مشقت دور ہو اور ان خطوط کی حفاظت ہو ۔۔۔ جن کی اس عمل میں اجازت دی گئی ہے تاکہ لاحق ہونے والی مشقت ہونے کا احتمال ہو تو بھی اس سے بچاؤ کرنے کی اجازت ہے خواہ وہ واقع نہ ہو تاکہ بندے کے مقصود کی تکمیل ہو اور اس پر آسانی ہو ۔ اس کی طرف توجہ میں خلوص کے تکمیل کی حفاظت ہو اور نعمتوں کا شکر بجا لا سکے ۔

ایسی مضر اشیاء جن کے دفع کرنے کی اجازت دی گئی ہے ۔ ان میں بھوک ، پیاس ، گرمی ، سردی ، امراض کے دوران علاج معالجہ اور انسان یا دوسرے جانداروں کو ایذا دینے والی چیزوں سے بچاؤ اور متوقع آفات سے بچاؤ ہے تاکہ ان کی پیش بندی ہو سکے ۔ اور ایسی تمام چیزوں کی صورت ہے جن سے اس دنیا میں اس کی زندگی مفاسد کو دور کرنے اور مصالح کو حاصل کرنے سے قائم ہے پھر اس کے ساتھ ساتھ شرعی قوانین کا التزام کرتے ہوئے اخروی مفادات کو حاصل کرنے اور مضر چیزوں کے دفعیہ کو مرتب کیا ۔ جیسا کہ اس کے افعال سے پیدا ہونے والے نتائج کو مرتب کیا ہے ۔ اور دین میں اس کے ماذون فیہ ہونے کے متعلق معلوم ہے کہ یہ ایک اضطراری امر ہے ۔

الا یہ کہ اگر اس ماذون فیہ دفعیہ کا قطعی ہونا ثابت ہو جائے تو ہمارے علم میں کوئی اشکال نہیں کہ شارع نے اس مشقت کو اٹھانے کا قصد کیا ہے ۔ جیسا کہ شارع نے ہم پر چڑھائی کرنے والوں اسلام اور مسلمانوں میں فساد بپا کرنے والوں اور اسلام کو منہدم کرنے کا ارادہ رکھنے والوں کی مدافعت کو واجب قرار دیا ہے ۔ ایسے موقع پر مسلط ہونے کا یا آزمائش کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ اس کی مدافعت واجب ہے کیونکہ تکلیف میں اسے چھوڑ دیا گیا ہے ۔ اگرچہ وہ عقد ایمانی کے لحاظ سے معتبر ہے ۔ جیسا کہ ابتداءً تکلیف کی جہت کا[1] اعتبار نہیں کیا جاتا ۔ اگرچہ وہ فی نفسہ

---

[1] یعنی جیسا کہ تکلیف فی نفسہ ابتلا ہے ۔ جیسے مؤلف نے اپنے قول لانہ الخ میں وضاحت کی ہے ۔ اور اس میں اس آزمائش کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ مکلف سے بجا آوری کا مطالبہ کیا جائے گا ۔ ایسے ہی یہاں بھی مکلف سے مطالبہ کیا جائے (بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۹۱ پر)

آزمائش ہو کیونکہ اطاعت یا معصیت تو بندے کی جہت سے ہیں۔ جو پروردگار کی مخلوق ہیں۔ گویا فعل اور ترک بندے میں اسی حساب سے ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ اس میں پیدا کرتا ہے۔ لہٰذا حقیقتاً بندے کے لیے قضا و قدر کے احکام کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ اور یہاں بھی یہی صورت ہے۔

اور اگر دفعیہ کا قطعی ہونا ثابت نہ ہو تو مسلط ہونے اور ابتلاء کی جہت کا اعتبار ممکن ہے۔ اور بلاشبہ یہ شاق امر مسلط کنندہ اور آزمائش میں ڈالنے والے کی طرف سے بھیجا ہوا ہے۔ گویا بندہ قضا کے سامنے مجبور ہوتا ہے۔ اسی لیے جب علاج معالجہ کارگر نہیں ہوتا تو سلف صالحین میں سے بہت سے لوگوں نے اسے چھوڑ دیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض کو اپنی حالت پر باقی رہنے دینے کی اجازت دی ہے۔ جیسا کہ سوداء مجنونہ[1] والی حدیث میں ہے جس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ آپ مرض دور ہونے کے لئے اس کے حق میں دعا کریں تو آپ نے اس عورت کو اختیار دیا کہ اگر وہ پسند کرے تو آپ اس کے مرض کے زائل ہونے کی دعا کریں اور اگر مرض کے اسی حالت پر رہنے پر صبر کرے تو اس کا اجر ملے گا اور جیسا کہ حدیث میں ہے کہ:

وَلَا یَکْتَوُوْنَ وَعَلٰی رَبِّهِمْ یَتَوَکَّلُوْنَ[2] اور وہ داغتے نہیں اور اپنے پروردگار پر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) گا کہ وہ اس ابتلاء کی مدافعت کرے جس سے امراض وغیرہ اترتے ہیں بالفاظ دیگر جب عام تکلیف کی ابتداء ہو اور اس کی اصل آزمائش ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا تا آنکہ وہ مکلفین کی توجہ کو ایسا کام کرنے سے روک دے جس میں اس آزمائش سے نجات ہو۔ اسی طرح اس خاص تکلیف سے خاص ابتلا جیسے بھوک کے دکھ کی مدافعت مطلوب ہو تو تکلیف معقول ہوگی۔ اور ایسی ابتلاء کو اس تکلیف کی طرف توجہ کرنے سے مانع تصور نہیں کیا جائے گا۔

[1] بہتر تھا کہ مؤلف یوں کہتا " التی کانت تصرع " (جس عورت کو مرگی کے دورے پڑتے تھے) جیسا کہ حدیث کی یہی عبارت ہے۔

[2] اس حدیث کو مسلم نے بدیں الفاظ نکالا۔

یدخل الجنة من امتی سبعون الفاً بغیر حساب قیل من هم یا رسول اللہ قال الذین لا یکتوون ولا یسترقون ولا یتطیرون وعلی ربهم یتوکلون الخ

میرے امت سے ستر ہزار آدمی بغیر حساب کے جنت میں داخل ہوں گے آپ سے پوچھا گیا اے اللہ کے رسول وہ کون لوگ ہوں گے؟ فرمایا وہ ایسے لوگ ہیں جو نہ داغ لگواتے ہیں نہ دم جھاڑ کراتے ہیں اور نہ فال لیتے ہیں بلکہ اپنے پروردگار پر توکل کرتے ہیں۔

توکل کرتے ہیں۔

اور حظ کی جہت کا اعتبار اذن کا مقتضی اور استحباب کا مؤید ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ دوا کرنے کے بارے ارشاد نبوی ہے۔

تَدَاوُوا فَإِنَّ الَّذِي أَنْزَلَ الدَّاءَ أَنْزَلَ الدَّوَاءَ — دوا کیا کرو کیونکہ جس ذات نے بیماری اتاری ہے تو دوا بھی اتاری ہے۔

اور اگر اباحت ثابت ہو جائے تو بات واضح ہو جاتی ہے۔

یہاں لفظی اطلاق کے لحاظ سے دانستہ مشقتوں کی اقسام سے تیسری قسم پر بحث ختم ہو کر چوتھی وجہ پر باقی رہ جاتی ہے اور وہ ایسی مشقت ہے جو خواہشات کے مخالف ہو۔ اور وہ ہے

لہ مؤلف نے ساتواں مسئلہ اس لیے قائم کیا کہ تیسری وجہ میں مذکور مشقت کے لفظ کی حقیقت بیان کرے اس کی ابتداء میں اس نے معمول بہ مشقت اور غیر معمول بہ میں فرق واضح کیا، اگرچہ اس معمول بہ مشقت میں بھی کلفت ہوتی ہے۔ پھر اپنی بحث کا رخ اس طرف موڑا کہ شارع نے تکالیف میں پیش آنے والی معمول بہ مشقت کا قصد نہیں کیا۔ جیسا کہ غیر معمول بہ کا بھی قصد نہیں کیا بلکہ شارع نے فعل کے قصد میں صرف یہ بات ملحوظ رکھی ہے کہ مکلف پر مصلحت لوٹ آئے۔ پھر اس بنیاد پر پہلی فصل میں اس نے اس بات کو ترتیب دیا کہ مکلف کو کسی شرعی حکم کی تعمیل کے وقت بڑے اجر کے حصول کی خاطر مشقت کا قصد نہ کرنا چاہیئے پھر دوسری فصل میں یہ بتلایا کہ ماذون فیہا اعمال میں اگر مشقت پیدا ہو تو یہ مشقت یا تو معمول بہ ہو گی یا غیر معمول بہ ہو گی۔ پھر غیر معمول بہ کی تفاصیل کو اتنی وسعت دی کہ وہ شرعی رخصتوں کی حد تک جا پہنچی اور یہ بات اس موضوع سے خارج تھی جس کے لیے مسئلہ قائم کیا گیا تھا۔ پھر ایسی غیر معمول بہ مشقت کی تفاصیل کو طول دیا جو عبادت سے رکنے کا سبب بن جاتی ہیں خواہ یہ بات عمل میں انقطاع کے خوف سے پیدا ہو یا اس سے نفرت کی وجہ سے۔ یا پھر یہ بات بندے سے مطلوبہ اعمال میں ایک عمل کی دوسرے سے مزاحمت کی وجہ سے پیدا ہو۔ اور یہ بات دوسری اور تیسری فصل میں مذکور ہے۔ پھر اس نے چوتھی فصل میں اس مقام کو ایسے غیر ماذون فیہا اعمال سے مکمل کیا جن کے مقابلے میں دوسری فصل میں ایسے اعمال الفاظ مذکور ہیں۔ جنہیں مؤلف نے ماذون فیہ سے مقید کیا ہے۔ پھر پانچویں فصل میں صرف مطلق مشقت کے تکمیلی پہلوؤں کا ذکر کیا۔ ان فصلوں پر غور کرنے سے آپ کو کوئی ایسی فصل نہ ملے گی جو دوسری بات سے مختص ہو۔ بلکہ آپ دیکھیں گے کہ مؤلف کی توجہ تیسری وجہ اور اس سے ملتی جلتی باتوں کو چھوڑ کر اکثر پہلی اور دوسری وجہ کی طرف ہی رہی ہے جن میں غیر معمول بہ مشقت ہوتی ہے لیکن وہ لوگوں کے ہاں معمول بہ بن جاتی ہیں۔ پھر اس نے اس مسئلہ کے آخر میں کہا (اور اسی مقام پر تیسری وجہ پر بحث ختم ہوتی ہے) کہ یہ سب کچھ غیر مطلوب ہے اور بہتر یہ ہے کہ ہر بحث کو جن پر یہ فصلیں مشتمل ہیں انہیں مذکورہ تین وجوہ میں سے اپنے خاص مقام پر رکھا جائے۔ حتیٰ کہ یہ مباحث ایک دوسرے سے ممتاز ہو جائیں اور انہیں تین وجوہ سے ان کا ربط واضح ہو سکے۔

آٹھواں مسئلہ

یہ ہے کہ خواہشات نفسانی کی مخالفت مکلف پر شاق ہوتی ہے اور اسے چھوڑنا اس کے لیے مشکل ہوتا ہے۔ اسی لیے خواہشات کے پیروکار ان کی حمایت میں وہاں تک پہنچ گئے جہاں دوسرے نہیں پہنچے اور اس بات پر ان محبت کرنے والوں کی حالت ہی کافی شہادت ہے اور ان لوگوں کی حالت بھی جن کی طرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث کیا گیا تھا اور وہ لوگ مشرکین اور اہل کتاب وغیرہ تھے جو اپنی اس حالت کو برقرار رکھنے کا پختہ ارادہ کیے ہوئے تھے یہاں بھی کہ جانوں اور مالوں کے تلف ہونے پر تو راضی ہو گئے مگر خواہشات کی مخالفت پر راضی نہ ہوئے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

أَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ (۴۵/۲۳)

بھلا آپ نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی خواہش نفس کو اپنا معبود بنا رکھا ہے۔ اور اس کے علم کے باوجود اللہ نے اسے گمراہ کر دیا ہے۔

نیز فرمایا:

إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ (۵۳/۲۳)

وہ لوگ تو صرف ظن اور خواہشات نفسانی کے پیچھے لگے ہوئے ہیں۔

اور فرمایا:

أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُم (۴۷/۱۴)

بھلا جو شخص اپنے پروردگار (کی مہربانی سے) کھلی راہ پر چل رہا ہو وہ اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جس کے برے اعمال اسے اچھے کر کے دکھلائے جائیں اور وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے لگ جائیں۔

اور اس طرح کی دوسری آیات بھی ہیں۔

بلکہ وضع شریعت سے شارع کا قصد تو صرف مکلف کو اس کی خواہشات کی اتباع کے پھندے سے نکالنا تھا: تاآنکہ وہ اللہ کا بندہ بن جائے۔ اندریں صورت احکام کی بجا آوری میں خواہشات کی مخالفت قابل اعتبار مشقت نہیں ہوتی اگرچہ وہ عادات کے لحاظ سے شاق گزرے۔ تو جب یہ مشقت اتنی معتبر

نہیں کہ اس کی بنا پر تخفیف مشروع ہو تو یہ اس چیز کے خلاف ہے جو شریعت نے اس کے لیے بنائی تھی۔ اور یہ باطل ہے۔ اور اس جیسی دوسری چیز جس کا یہی نتیجہ نکلتا ہو وہ بھی باطل ہے۔ اور اس مفہوم کی وضاحت انشاء اللہ بعد میں آرہی ہے۔

نواں مسئلہ

مشقت جیسے دنیوی ہوتی ہے ویسے ہی اخروی بھی ہوتی ہے۔ کیونکہ اعمال میں جب داخل ہو جائیں تو وہ کسی واجب کو چھوڑنے یا کسی حرام کام کرنے کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور یہ مشقت شرعی لحاظ سے دنیوی مشقت سے سخت تر ہے کیونکہ دنیوی مشقت میں خلل انداز نہیں ہوتی۔ اور شرعی نکتہ نگاہ سے نفس وغیرہ سے اعتبار پر دین کا اعتبار مقدم[1] ہے۔ اور یہاں بھی یہی صورت[2] ہے۔ پھر جب یہ صورت ہو تو شارع کا قصد[3] اس پہلو سے مشقت میں ڈالنے کا نہیں ہے۔

---

[1] یعنی دین کے اصول نفس اور اعضاء کے اعتبار پر مقدم ہیں۔ تو جب ایک طرف دین کی حفاظت اور دوسری طرف اعضاء و نفوس کا اتلاف ہو تو دین کو مقدم رکھا جائے گا۔ دین کی حفاظت کے لیے جہاد کو واجب کیا گیا۔ حالانکہ جہاد میں بہت سی جانیں تلف ہو جاتی ہیں۔ ہاں اگر یہ اصول دین سے نہ ہو تو آپ جانتے ہیں کہ پھر معاملہ ایسا ہی نہیں ہوتا۔ بہت سے ایسے دینی واجبات ہیں جنہیں نفس کی محافظت کی خاطر جیسے حتیٰ کہ مرض کی صورت میں، شارع نے ساقط کر دیا ہے۔ اس صورت میں دینی امور نہ نفس پر مقدم ہوتے ہیں، نہ مال پر اور نہ ہی ہر ہر چیز میں مقدم ہوتے ہیں۔ اور یہ مقام اس بیان سے زیادہ تفصیل کا محتاج ہے۔ اسی لیے التحریر کے مصنف نے ضروریات خمسہ کے موضوع کے متعلق کہا کہ ان حفظ الدین یکون بوجوب الجهاد وعقوبة الداعی الی البدع (بدعت کی طرف دعوت دینے والے کو سزا دینے کے لیے دین کی حفاظت اور اس کے لیے جہاد کو واجب کیا گیا ہے۔) اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ چیزیں اصول دین سے متعلق ہیں۔ اور عنقریب دسویں مسئلہ میں یہ بیان آرہا ہے کہ جب دو مصلحتیں سامنے ہوں جن میں سے ایک دینی ہو اور دوسری دنیوی تو ان میں ترجیح دینے کی صورت میں کس کس چیز کی ضرورت پیش آتی ہے اور اگر مطلقاً دینی مصلحت مقدم ہو تو پھر مذکورہ ترجیح کی ضرورت بھی نہیں ہوتی۔

[2] یعنی اعتبار کے لحاظ سے دینی مشقت دنیوی پر مقدم ہوتی ہے۔

[3] یعنی اس میں یہ بات بھی ہو جو دین کی حفاظت کو مقدم بناتی ہے اور اس کی مشقت بھی بڑی ہو، جو حسب معمول دنیوی مشقت والے کاموں سے بڑھ کر ہو۔ کیونکہ مکلف کو ایسی مشقت میں ڈالنے کا قصد نہیں کیا گیا۔ بلکہ یہ دین کی حفاظت کے سلسلہ میں غیر مقصود طور پر آیا ہے۔

اور اس مفہوم پر جو دلائل پہلے گزر چکے ہیں۔ وہی کافی ہیں۔

دسواں مسئلہ

اعمال کی بجا آوری کے دوران سر اٹھانے والی مشقت کبھی تو صرف مکلف کے ساتھ مختص ہوتی ہے جیسا کہ گذشتہ مسائل میں ہے اور کبھی یہ مشقت[۱] عام ہوتی ہے جو مکلف اور دوسروں سب کے لیے ہوتی ہے۔ اور کبھی مشقت اس مکلف کے سبب دوسروں پر جا پڑتی ہے۔

مشقت عامہ، جو مکلف اور دوسروں سب کے لیے ہے، کی مثال حاکم کی ہے جس کا ہر شخص محتاج ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اپنے مفوضہ امور[۲] وہ صاحب کفایت ہوتا ہے۔ الا یہ کہ حکمرانی اس کو اللہ کی عبادت کے انقطاع اور اس کی مناجات سے غافل نہ بنا دے۔ کیونکہ اگر وہ ان چیزوں پر قائم نہ رہ سکے تو فساد اور ضرر عام ہو جائے گا۔ اور یہ ضرر و فساد حاکم کو بھی پہنچے گا اور دوسروں کو بھی۔

اور ایسی مشقت، جو صرف دوسروں کو پہنچتی ہے، کی مثال قاضی اور عالم کی ہے۔ جن کے لوگ محتاج ہوتے ہیں۔ الا یہ کہ فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے کے کام انہیں کسی ایسی بات کی طرف نہ کھینچ لے جائیں جو جائز نہ ہو[۳]۔ یا ان کو دینی یا دنیوی مہم سے غافل بنا دے۔ کیونکہ اگر وہ ان چیزوں

---

[۱] یعنی وہ مشقت کے عموم میں داخل ہے جس پر دلیل موجود ہے کہ شارع نے اس میں علی الاطلاق تکلیف کا قصد نہیں کیا۔ اگرچہ ایسی مشقت تکلیف کی بجا آوری کے دوران پیش آ جاتی ہے۔

[۲] یہ مشقت کی دیگر قسم ہے جو گزشتہ چاروں اقسام کے معانی میں داخل نہیں۔ کیونکہ یہ مشقت نفس فعل سے حاصل ہونے والی مشقت ہوتی ہے اور یہ مشقت ما حصل ہے جو ان وظائف کے تعارض سے پیدا ہوتا ہے۔ جو مکلف کے پیش نظر ہوتے ہیں۔ تو جب ایک کو دوسرے پر مقدم کیا جائے گا تو اسے اور کسی دوسرے کو، یا صرف کسی دوسرے کو نقصان پہنچ جائے گا، حالانکہ وہ ایسے مطلوب فعل کی اصل ہے جس میں معمول پر مشقت سے خارج مشقت کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ گویا یہاں مشقت عمل نہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور یہ سابقہ چاروں معانی کا برعکس ہے۔

[۳] ایسے امور سے جو فیصلہ کرنے کے دوران فیصلہ میں بغیر زیادتی کے پیش آتے ہیں۔ کیونکہ قاضی معصوم نہیں ہوتا اور معاملہ کبھی اسے زیادتی کی طرف بھی لے جاتا ہے۔ یہی وہ بات ہے جس نے امام ابو حنیفہ جیسے لوگوں کو قضاء سے الگ رہنے کی دعوت دی حالانکہ وہ اس الگ رہنے سے پیدا ہونے والی تکلیف کو سمجھتے تھے۔ لہٰذا یہاں بعض ناظرین سے تنقید کی وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

پر قائم نہ رہ سکیں۔ تو ضرر انہیں چھوڑ کر لوگوں کے لیے عام ہو جائے گا۔ اور اس صورت میں ان دونوں سے مطلوب و ماذون فیہ مصلحت کے لیے ان کی طلب کی وجہ سے عام فساد بپا ہو جائے گا۔

جو بھی صورت ہو، ہر وہ مشقت جو شارع کے ہاں غیر مقصود ہو وہ ہر صورت غیر مطلوب ہے اور نہ ہی ایسا عمل مطلوب ہے جو ان چیزوں تک[1] لے جائے جیسا کہ اس کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے اسی مقام پر دو مشقتوں میں تعارض کی وجہ سے غور و فکر کی ضرورت پیدا ہوتی ہے، کیونکہ اگر مکلف اپنے اصل کام میں مشغول ہونے کو لازم قرار دیتا ہے تو یہ دوسروں کے لیے فساد اور مشقت بن جاتا ہے۔ پھر وہ کسی بھی دوسرے شغل کو اختیار کرتا ہے تو یہ فی نفسہ فساد اور مشقت ہے جب ایسی صورت پیش آئے تو اگر ممکن ہو[2] تو سوچ و بچار اس انداز پر کرنی چاہیے کہ دونوں مصلحتیں تو جمع ہو جائیں اور دونوں مشقتیں ختم ہو جائیں۔ اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو ترجیح کے بغیر چارہ نہیں۔ گویا جب مشقت عامہ بڑی ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور دوسری خاص جانب سے تغافل برتا جائے گا[3] اور اگر صورت اس کے برعکس ہو تو معاملہ برعکس ہوگا۔ اور اگر ترجیح واضح ہو سکے تو توقف کیا جائے گا۔ جیسا کہ عنقریب "کتاب التعارض والترجیح" میں انشاء اللہ اس کی وضاحت آ رہی ہے۔

گیارھواں مسئلہ

اس حیثیت سے کہ عادی اعمال میں معمول بہ مشقتوں سے زائد کوئی مشقت مکلف پر واقع ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اس سے کوئی دینی یا دنیوی فساد رونما ہوتا ہے تو ایسی صورت میں شارع کا مقصود ایسی خارجی مشقت کو مجموعی لحاظ سے اٹھا دینا ہے۔ اور سابقہ دلائل اسی بات پر دلالت کرتے ہیں۔

---

[1] یعنی ایسی مشقت جو معمول بہ سے خارج ہو، جیسا کہ گزر چکا ہے۔ اور جیسا کہ اس مقام پر مؤلف کی بحث سے پتہ چلتا ہے۔ یا کہا جاتا ہے کہ یہ عمل مشقت کی طرف لے جانے والا ہے جب کہ اس کا اس طرف سے جانا مطلوب نہیں اور طلب تو صرف مصلحت کے ہونے کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ جیسا کہ اس کی مثال گزر چکی ہے۔

[2] گویا کہ اس کی مشقت اپنے اہل و عیال کی پرورش ہوتی ہے۔ اس کام میں لوگ اس کا سہارا بنتے ہیں۔ اور وہ قضاء یا علم یا سپہ گری کی ڈیوٹی سنبھال کر لوگوں کے لیے سہارا بنتا ہے۔ اور اگر وہ ایسا نہ کرے تو نقصان ہوتا ہے۔ اور یہی صورت ہے۔ جو ہر دو مصلحتوں کو جمع اور مشقتوں کو ختم کر دیتی ہے۔

[3] جیسا کہ عام کاموں میں جو اس کے لیے متعین ہیں اور کسی دینی غیر موکد کام کے درمیان تعارض واقع ہوئے۔

اسی لحاظ سے علی الاطلاق رخصتیں مشروع کی گئیں۔

اور جب یہ مشقت معمول سے خارج نہ ہو اور محض اسی طرح واقع ہو۔ جیسے عادی اعمال سے واقع ہوتی ہے تو شارع نے ایسی مشقت کا اگرچہ قصد نہیں کیا، تاہم اس کے اٹھانے کا بھی قصد نہیں کیا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر شارع اپنی تکلیف کے اٹھانے کا قصد رکھتا تو اس طرح کوئی تکلیف باقی نہ رہ جاتی، کیونکہ کوئی بھی عمل خواہ وہ عادی ہو یا غیر عادی، اپنی قدر کے مطابق تھکاوٹ اور کوفت کو مستلزم ہوتا ہے خواہ یہ تھکاوٹ وغیرہ کم ہو یا زیادہ ہو۔ اور خواہ یہ تکلیف فی نفسہٖ مکلف بہ عمل میں موجود ہو، یا عمل کے دوران مکلف پر خارج سے واقع ہو، یا یہ مشقت ان دونوں صورتوں میں ایک ساتھ موجود ہو، تو جب شرع ایسی تکلیف یا تھکاوٹ کو اٹھانے کا تقاضا کرے تو یہ گویا مکلف بہ عمل کو اپنی اصل ہی سے اٹھا دینے کا تقاضا ہوگا۔ اور یہ بات نادرست ہے لہٰذا جو کچھ اسے مستلزم ہوگا، نادرست ہوگا۔

البتہ اس مقام پر غور کرنا ضروری ہے[1] اور وہ یہ ہے کہ معمول بہا فعال میں تھکاوٹ اور مشقت ان اعمال کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے۔ گویا فجر کی نماز کی دو رکعتوں کی مشقت ایسی نہیں جیسی صبح کی دو رکعتوں میں مشقت ہے، نہ ہی نماز کی مشقت روزوں کی مشقت جیسی ہے۔ نہ ہی روزوں کی مشقت حج کے دوران مشقت جیسی ہوتی ہے۔ اور ان سب اعمال میں جو مشقت ہے وہ جہاد کی مشقت جیسی نہیں۔ دوسرے اعمال تکلیفیہ کی بھی یہی صورت ہے لیکن ہر عمل میں فی نفسہٖ بھی معمول کے مطابق مشقت ہے جو کہ ان جیسے دوسرے اعمال عادیہ کی مشقت کے برابر ہوتی ہے۔ اور وہ مجملاً معمول بہ مشقت سے خارج نہیں ہوتی۔ پھر ان رد عملوں کے مطابق[2] اعمال میں مشقت نہیں ہوتی اور وہ ہر آن دہر دم اور ہر حال میں ایک ہی ڈگر پر چلتے ہیں گویا ٹھنڈی صبحوں میں[3] وضو کی پورے طور پر ادائیگی گرم موسم میں ایسی ادائیگی کے برابر نہیں ہوتی۔ ایسے ہی عند الضرورت بلا تکلف پانی کی موجودگی میں پانی سے وضو کر لینا پانی ڈھونڈ کر لانے یا کسی دور دراز کنوئیں سے کھینچ کر اس سے وضو کرنا برابر ہوتا ہے۔ اسی طرح چھوٹی راتوں میں نیند چھوڑ کر یا سخت سردی میں بستر سے نکل کر نماز کے لیے کھڑا ہونا لمبی راتوں یا گرم موسم میں

---

[1] اس مسئلہ سے فائدہ کا یہی موقع ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ معمول بہ مشقت نسبیہ ہوتی ہے اور فی ذاتہٖ ہر عمل کے سمجھنے میں بالنسبت دقت نظر کی ضرورت ہوتی ہے حتیٰ کہ مشقت کی قسمیں گڈمڈ نہیں ہوتیں۔ اس صورت میں ان پر مرتب شدہ احکام گڈمڈ ہو جاتے ہیں۔

[2] یعنی اعمال تکلیفیہ سے مطابق دلیل سابقہ ولاحقہ۔

[3] سبرات، سبرۃ کی جمع ہے۔ س پر زبر ہے اور اس کے معنی ہیں سرما کا پہلا پہر۔

اٹھ کر نماز کے قیام کے برابر ہو سکتا ہے۔

اسی مفہوم کی وضاحت میں قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ فَاِذَآ اُوْذِيَ فِي اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللّٰهِ (۲۹/۱۰)

اور بعض لوگ ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ ہم اللہ پر ایمان لائے۔ تو جب انہیں اللہ کی راہ میں کوئی تکلیف پہنچے تو لوگوں کی اس ایذا رسانی کو یوں سمجھنے لگے جیسے اللہ کا عذاب ہو۔

اس سے پہلے ارشاد باری ہے۔

الٓمّٓ ۚ اَحَسِبَ النَّاسُ اَنْ يُّتْرَكُوْٓا اَنْ يَّقُوْلُوْٓا اٰمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُوْنَ (۲۹/۱) الیٰ آخرھا۔

الم۔ کیا لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ انہیں محض یہ کہنے پر ہی چھوڑ دیا جائے گا کہ "ہم ایمان لائے" اور انہیں آزمایا نہ جائے گا۔ تا آخر۔

نیز ارشاد باری ہے۔

وَاِذْ زَاغَتِ الْاَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوْبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّوْنَ بِاللّٰهِ الظُّنُوْنَا هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُوْنَ وَزُلْزِلُوْا زِلْزَالًا شَدِيْدًا (۳۳/۱۰-۱۱)

اور جب نگاہیں پھر گئیں اور دل ہنسلیوں تک پہنچ گئے تھے اور تم اللہ تعالیٰ کے متعلق طرح طرح کے گمان کرنے لگے تھے۔ اس موقع پر مومنوں کو آزمایا گیا۔ اور وہ شدید طور پر ہلا ڈالے گئے۔

پھر جن مومنوں نے ان مصائب پر صبر کیا اللہ نے ان کی تعریف فرمائی اور ان کے لیے اپنا وعدہ سچا کیا۔ فرمایا:

---

[1] یعنی ایمان ایسی چیز ہے جس کے واجبات کی ادائیگی میں مشقتیں اور آزمائشیں آتی ہیں جن پر صبر کرنا واجب ہے۔ ایمان کے موضوع میں ان باتوں کو معمول سے خارج نہ سمجھنا چاہیئے۔ یہ اعمال تکلیفیہ ہی ہیں۔ اور سورۂ احزاب کی اس آیت میں دین کے دفاع کے سلسلہ میں جہاد کی مشقت کا ذکر ہے۔ جہاد کی طبیعت ہی ایسی مشقت کی متقاضی ہوتی ہے یہ جہاد کے معاملہ میں معمول سے زائد نہیں اگرچہ فی نفسہٖ شاذ ہے۔ اور جن مومنوں نے اللہ سے عہد باندھا تھا اللہ نے ان کے عہد کے پورا کرنے پر ان کی تعریف فرمائی۔ یہ چیز اس بات کی متقاضی ہے کہ یہ باتیں عقد ایمان کے لوازمات سے ہیں اور دین کی محافظت کے لیے جہاد میں ایسی مشقتوں پر صبر کرنا لازم ہے۔

رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللّٰهَ عَلَيْهِ۔ — کچھ لوگوں نے اس بات کو سچا کر دکھایا جس پر انہوں نے اللہ سے عہد باندھا تھا۔

اور حضرت کعب بن مالک اور ان کے ساتھیوں رضی اللہ عنہم کا قصہ[۱] بھی قابل غور ہے جب وہ غزوہ تبوک سے پیچھے رہ گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے گفتگو کرنے سے مسلمانوں کو روک دیا تھا[۲] کیونکہ ان کے بارے میں اللہ کا حکم متوقع تھا۔

حَتّٰى ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ۔ — یہاں تک کہ زمین اپنی وسعت کے باوجود ان پر تنگ ہو گئی۔

وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسُهُمْ (۹/۱۱۸) — اور ان کی جانیں بھی ان پر دوبھر ہو گئیں۔

اسی طرح گناہ کر بیٹھنے کے اندیشہ کے وقت لونڈیوں سے[۳] نکاح کے بارے میں بھی آیا ہے، پھر فرمایا:

وَاَنْ تَصْبِرُوْا خَيْرٌ لَّكُمْ (۴/۲۵) — اگر تم صبر و تو یہ تمہارے لیے بہت اچھا ہے۔

اسی طرح کے اور بھی دلائل ہیں جو اس بات دلالت کرتے ہیں کہ کبھی معمول کے کاموں میں مشقت اتنی زیادہ ہوتی ہے کہ وہ غیر معمولی معلوم ہونے لگتی ہے لیکن فی الحقیقت وہ معمول پر ہوتی ہے اور ایسے کاموں میں اس کی مشقت ذہن کے مطابق ہوتی ہے۔ کیونکہ ایک ہی کام میں مشقت کی دو طرفین اور ایک واسطہ ہوتا ہے۔ ایک "بالائی جانب" ہے کہ اگر اس میں کسی چیز کا اضافہ کر دیا جائے

---

[۱] اکثر کہہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کے لیے تکلیف نہیں بلکہ ایک قسم کا عذاب تھا۔ کیونکہ وہ تو دوسرے مسلمان تھے جنہیں ان کو چھوڑنے کی تکلیف دی گئی تھی۔ اور انہیں تکلیف بھی صرف یہ دی گئی کہ وہ تقریباً آخر مدت تک اپنی بیویوں سے علیحدہ رہیں اور یہ مشقتیں ایسی نہیں جنہیں عادات سے خارج سمجھا جا سکے۔ پھر وہ کیا کام تھا جس کا کرنا ان کے لیے ممکن ہوتا کہ وہ جدائی کی سزا سے نجات پا سکیں۔ پھر انہوں نے وہ کام کیوں نہ کیا؟

[۳] یعنی وہ مشقت جو لونڈیوں سے شادی کی عدم اباحت کے سلسلہ میں ہے الا یہ کہ اس کی اباحت بلوغت کے وقت زنا کے خوف کی وجہ سے ہے۔ رہی اس سے پہلے نکاح کے لیے شدت داعیہ کی بات تو وہ اگرچہ مشقت ہے تاہم درخور اعتنا نہیں اور لونڈیوں سے نکاح کرنے کی رخصت میں جس مشقت کا اعتبار کیا گیا ہے اس صورت میں بھی لونڈیوں سے نکاح کے سلسلہ میں صبر ہی کو پسند کیا گیا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس باب میں مشقت اس کی توفیق کے مطابق ہی ہے مشقت کے دوسرے ابواب (جو معمولات سے خارج ہوں) سے نہیں ہے۔

تو وہ معمول بہ سے خارج ہو جائے۔ اور یہ بات اسے معمول بہ ہونے سے نکال نہیں دیتی۔ اور دوسری درمیانی جانب" سے ہے کہ اس سے کوئی چیز کم کی جائے تو وہاں کوئی مشقت ہی نہ رہے جسے اس عمل سے منسوب کیا جا سکے۔ رہا "واسطہ" تو یہی غالب اور اکثر ہوا کرتا ہے، جب ایسی صورت ہو تو بہت سی ایسی مشقتیں جو بادی النظر میں معمول بہ سے خارج معلوم ہوتی ہیں۔ اس شخص کے لیے ایسی نہیں ہوتیں جو عادات کے طریق کار کا شناسا ہو۔ اور جب یہ چیزیں اسے معمول بہ سے نکال نہیں سکتیں تو شارع کا ان کو رفع کرنے کا قصد نہ ہوا۔ جیسا کہ عادات کے مطابق جاری اعمال میں باقی سب معمول بہ مشقتوں کی صورت حال ہے۔ لہٰذا ان میں رخصت نہ ہوگی۔ اور کبھی ایسے مقام مشتبہ ہو جاتے ہیں لہٰذا یہ محل اختلاف بن جاتے ہیں

تو جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّ ثِقَالًا (۹/۴۱) — خواہ ہلکے پھلکے نکلو یا مسلح ہو کر۔

پھر فرمایا:

اِلَّا تَنْفِرُوْا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا اَلِيْمًا (۹/۳۸) — اگر تم نہ نکلے تو اللہ تمہیں دکھ دینے والا عذاب دے گا۔

یہ سختی کا مقام ہے کیونکہ یہ اس بات کو مقتضی ہے کہ اصولی طور پر پیچھے رہ جانے کے لیے کوئی رخصت نہیں۔ الا یہ کہ اسے رفع حرج والے دلائل کے تقاضا کے مطابق معمول بہ اعمال میں انتہائی درجہ کے بوجھ پر محمول کیا جائے۔ اس لحاظ سے کہ جہاد کے لیے اٹھ کھڑا ہونا سہل اور نکلنا ممکن ہو۔ اور غزوۂ تبوک میں تو دو باتیں جمع ہو گئی تھیں گرمی کی شدت اور فاصلے کی دوری۔ اور یہ باتیں لمبے لمبے سایوں سے جدائی اور پھلوں اور فصلوں کو بن کاٹے چھوڑ جانے پر مستزاد تھیں یہ سب اس غزوہ میں زائد مشقت تھی اور یہ زیادتی بالکل واضح تھی لیکن مشقت میں ایسی زیادتی بھی اسے معمول بہ سے نکال نہیں سکی۔ اسی لیے اس میں کچھ رخصت نہ تھی۔ اور ایسی ہی دوسری بھی مثالیں ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتّٰى نَعْلَمَ الْمُجٰهِدِيْنَ مِنْكُمْ وَالصّٰبِرِيْنَ وَنَبْلُوَا اَخْبَارَكُمْ (۴۷/۳۱) — اور ہم تمہیں آزمائیں گے تاکہ تم میں سے جہاد کرنے اور ثابت قدم رہنے والوں کو معلوم کریں اور تمہارے حالات جانچ لیں۔

اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے اس ارشاد:

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (۲۲/۷۸) — اور اللہ تعالیٰ نے دین میں تمہارے لیے کوئی تنگی نہیں رکھی۔

کے متعلق کہتے ہیں کہ اسلام میں وسعت صرف اس چیز میں ہے جو اللہ تعالیٰ نے توبہ اور کفاروں سے بنائی ہے۔

اور عکرمہؓ کہتے ہیں کہ وسعت اس چیز میں ہے جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے دو دو تین تین اور چار چار بیویوں کو حلال بنا دیا۔

اور عبید بن عمیر کہتے ہیں کہ یہ آیت ان کی قوم کے ان لوگوں کے حق میں نازل ہوئی جو حضرت ابن عباس کے ہاں حرج سے متعلق سوال کرنے آئے تھے۔ حضرت ابن عباس نے ان سے کہا "کیا تم عربی لوگ نہیں ہو؟" پھر کہنے لگے ہذیل کے قبیلہ کے کسی آدمی کو بلاؤ۔ وہ آیا تو آپ نے اس سے پوچھا: "تمہارے ہاں حرج کن معنوں میں استعمال ہوتا ہے" وہ کہنے لگے۔ حرجۃ ایسے نزاع کو کہتے ہیں جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہ ہو" حضرت ابن عباسؓ کہنے لگے "وہ درست ہے۔ حرج وہ چیز ہے جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہ ہو" دیکھئے حضرت ابن عباس نے حرج کے کیسے معنی بتلائے کہ جس سے نکلنے کی کوئی راہ نہ ہو اور اسے اٹھانے کے لیے توبہ اور کفاروں کے قانون کی تفسیر بیان کی۔ اور حرج کا لغوی معنی ضیق (تنگی) ہے لہٰذا معمول بہ اعمال میں جس قدر مشقت حسب معمول ہوتی ہے وہ نہ لغوی لحاظ سے حرج ہے اور نہ شرعی لحاظ سے۔ اور یہ ہو بھی کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ حرج کی یہ قسم تو شرعی حکمت کے لیے وضع ہوئی ہے اور وہ ہے امتحان و ابتلاء اور خاص کر کے ان لوگوں کو منظر عام پر لانا جنہیں غائب کی حالت میں اللہ ہی جانتا تھا۔ اندریں صورت یہ واضح ہو گیا وہ کونسا حرج ہے جسے اٹھانا مقصود ہے اور وہ کونسا ہے جیسے اٹھانا مقصود نہیں۔ والحمد للہ!

فصل

ابن عربی کہتے ہیں کہ "جب حرج لوگوں میں عام مصیبت کی شکل اختیار کر جائے تو وہ ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر یہ حرج خاص شکل کا ہو تو ہمارے ہاں اس کا کچھ اعتبار نہیں۔ نہ ہی امام شافعیؒ کے بعض اصولوں کے مطابق اس کا کچھ اعتبار ہے"

اور یہی بات ہے جو قابل غور فکر ہے۔

اگر خاص حرج سے ایسا حرج مراد لیا جائے جو معمول بہ کے بالائی مراتب میں ہوتا ہے

تو اس کا حکم وہی ہے جو ابن عربی نے کہا ہے اور اس میں اختلاف کرنا بھی نہ چاہیئے۔ کیونکہ اگر یہ حرج معمولات سے ہو تو یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ معمولات میں اسقاط نہیں ہوتا۔ ورنہ یہ اصل تکلیف میں لازم آئے گا۔ گویا اگر اس میں اختلاف واقع ہو تو وہ صرف یہ ہو سکتا ہے کہ آیا یہ حرج معمولات کے قبیل سے ہے یا اس سے خارج ہے۔ نہ یہ کہ ان دونوں پر اتفاق ہونے کے باوجود ان میں سے کسی ایک میں کچھ اختلاف ہے۔ علاوہ ازیں خاص کا نام ہی اس اختلاف کا انکار کر رہا ہے، کیونکہ یہ ہر اعتبار سے عام ہے، خاص نہیں۔ جو بعض مکلفین کو چھوڑ کر صرف بعض خاص مکلفین سے مختص ہو۔

اور اگر حرج سے ایسا حرج مراد لیا جائے جو معمولات سے خارج ہو اور اس قبیل سے ہو جس میں رخصت اور گنجائش واقع ہوتی ہے تو ایسی صورت میں بھی عموم و خصوص کا سمجھنا مشکل ہو جائے گا۔ مثلاً سفر میں صوم و صلاۃ کی تکمیل حرج کا سبب ہے اور اس میں تخفیف مشروع ہے تو یہ عام حرج ہے۔ اور مرض میں تخفیف مشروع ہے اور یہ عام حرج نہیں، اس لحاظ سے کہ ہر مرض میں تخفیف کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مریضوں میں سے کچھ ایسے ہوتے ہیں جو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر نماز ادا کرنے پر قادر نہیں ہوتے اور بعض روزہ رکھ سکتے ہیں اور بعض نہیں رکھ سکتے اور یہ بات فی نفسہٖ ہر مکلف کے ساتھ خاص ہے۔ اس کے باوجود مرض کی حالت میں مجموعی طور پر تخفیف مشروع ہے۔ ظاہر بات تو یہی ہے کہ یہ خاص قسم کا حرج ہے لیکن اس مسئلہ میں امام مالک سے امام شافعی نے اختلاف نہیں کیا۔ الا یہ کہ انہوں نے اس حرج کو عام بنا دیا اور یہ قید لگا دی کہ ایسا مرض ہو جس میں غیر معمولی حرج پہنچتا ہو۔ لہٰذا یہ حرج کی عام قسم کی طرف ہی لوٹے گا اس بات میں بھی امام شافعیؒ نے امام مالک سے اختلاف نہیں کیا۔ اندریں صورت خاص حرج کی مثال پیش کرنا مشکل ہو جاتا ہے۔ ورنہ کوئی بھی حرج ایسا نہ رہے گا جس میں بالاتفاق یا بالاختلاف تخفیف مشروع نہ ہو الا یہ کہ وہ عام حرج ہو۔ اگرچہ اتفاق اس بات پر ہے، کہ ایک ہی فرد ایسا موجود ہو جس پر یہ قانون واقع ہوتا ہو۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ قانون صرف اس اکیلے شخص یا کسی مخصوص گروہ کے لیے ہے تو اس بات کا شریعت میں کوئی تصور نہیں الا یہ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کسی حالت سے مختص کر دیا ہو یا کسی صحابی رضؓ سے خاص کر دیا ہو جیسے حضرت ابو بردہؓ کے لیے چھوٹے لیلے کی قربانی یا حضرت خزیمہؓ کے لیے (دو کے بجائے اکیلے کی) شہادت۔ تو یہ باتیں نبوت کے زمانہ سے مختص ہیں۔ اس کے بعد نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس عموم و خصوص سے آپؐ سب لوگوں کے لیے عام ہونے کا ارادہ رکھتے تھے یہ کسی خاص ملک یا زمانہ یا لوگوں وغیرہ وغیرہ سے خاص[1] نہ تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات بھی محل نظر ہے کیونکہ اس کلی میں حرج عام ہی کی کسی نوع یا قسم کی طرف بالنسبت ہوتا ہے خاص حرج کی طرف نہیں ہوتا۔ کیونکہ خاص حرج کی حقیقت یہ ہے کہ وہ بعض متعین اشخاص یا زمانوں یا مقامات سے مختص ہو۔ اور یہ سب کچھ زمانہ نبوت ہی میں متصور ہو سکتا ہے یا کسی ایسی وجہ پر جس کے علاوہ قیاس نہ کیا جا سکتا ہو۔ جیسا کہ آپؐ نے خانہ بدوشوں[2] کے زمانہ میں صحابہ کو قربانی کا گوشت ذخیرہ کرنے سے منع کر دیا تھا۔ یا جیسے فضیلت کی شہرت کی بنا پر کعبہ اور تین مساجد کی طرف روانہ ہونے کی باقی تمام مساجد پر تخصیص ہے۔ ایسی مثالوں[3] سے ابن عربی کے مسئلہ کو آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حرج کی اس نوع یا قسم میں اس لحاظ سے خصوص ہے کہ یہ نوع یا قسم حرج کی جنس میں داخل ہے جو اسے بھی اور اس کے علاوہ دوسری قسموں کو بھی شامل ہے تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں بھی عموم ہے جو اس لحاظ سے کہ یہ بے شمار قسموں کو شامل ہے۔ لہٰذا ان دونوں میں سے ایک طرف جو مخصوص ہے وہ دوسری طرف کے لحاظ سے اولیٰ نہیں ہے۔ بلکہ عموم کا پہلو اولیٰ ہے کیونکہ اس میں حرج کلی کی حیثیت سے ہے کہ اگر وہ دوسری نوع یا قسم کو لاحق ہو تو حکم میں لاحق ہو جائے۔ لہٰذا باقی تمام انواع و اقسام کی طرف اس نوع یا قسم کی نسبت ایک ہی جنس کے تحت داخل ہے۔ مرض یا سفر کی صورت میں اس جنس کے بعض افراد کی نسبت اس کے تمام افراد کی طرف ہوگی

---

[1] بعض لوگوں نے اسکی مثال ایسے مسافر سے دی ہے جو اپنے ساتھیوں سے بچھڑ گیا ہو اور اس کے پاس سونے کا ڈلا ہو۔ وہ یہ ڈلا لے کر ٹکسال میں جائے اور وہاں سے اتنے دینار لے لے جو اس ڈلے سے بن سکتے ہیں اور انہیں سکہ ڈھالنے کی اجرت دے دے۔ وہ کہتے ہیں کہ امام مالک نے، اس کے باوجود کہ اس میں شخص معین اور حالت معینہ کی صورت میں جزئی مصلحت ہے اس کی اجازت دی ہے۔ اور یہ غیر واضح بات ہے۔ کیونکہ ہر وہ مسافر جو اس حال میں ہو اس کے لیے ایسا ہی حکم ہوگا، جیسے مؤلفؒ کا قول بھی اس طرف اشارہ کرتا ہے جو یہ ہے کہ: فان الحرج بالنسبة الى النوع او الصنف عام فی ذلك الكلى الخ (اس کلی میں اس نوع یا صنف کی طرف بالنسبت حرج عام ہے تا آخر)

[2] دافة: بدوؤں کی ایک قوم ہے جو شہر کی طرف آتے ہیں۔ اس وقت قربانی کے گوشت کا ذخیرہ کرنے سے منع کیا گیا تاکہ ان لوگوں سے آنے والے بھی یہ گوشت کھا سکیں۔

حاشیہ نمبر ۳ ، اگلے صفحہ پر

گویا اگر بعض میں حکم ثابت ہو جائے تو بعض میں ہی ثابت ہوگا۔ اور اگر ساقط ہو جائے تو بعض میں ہی ساقط ہوگا۔ اور یہ بات دونوں اماموں میں متفق علیہ ہے۔ لہٰذا ہمارے اس مسئلہ میں بھی معاملہ ایسا ہی ہونا چاہیئے۔

ایک شبہ اور اگر یہ کہا جائے کہ شاید اس سے اس کی مراد ایسا تغیر ہو جو پانی کو لاحق ہوتا ہے اور اکثر جدا نہیں ہو سکتا اور وہ عام ہے۔ جیسے مٹی اور کائی اور ایسی دوسری چیزیں (جو پانی میں مل کر اسے متغیر کر دیتی ہیں)، یا ایسا خاص تغیر جس کا بعض پانیوں سے جدا ہونا ممکن نہ ہو، تو پہلا حکم اپنے عموم کی وجہ سے ساقط اور دوسرا اپنے خصوص کی وجہ سے مختلف فیہ ہے۔ اسی طرح سمندر کے پانی میں بھی اختلاف کیا گیا ہے کہ آیا وہ پاک ہے یا نہیں؟ کیونکہ وہ متغیر خاص ہے اور خصوصاً ایسا تغیر جو پانی میں پتوں کے گلنے سڑنے سے واقع ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ اور نکاح سے پہلے طلاق اگر عام حالات میں ہو تو ساقط ہوگی اور اگر خاص حالات میں ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ جیسے کوئی یہ کہے کہ ہر وہ عورت جس سے میں شادی کروں اور وہ بنو فلاں سے ہو یا فلاں شہر کی ہو یا کالی نسل سے ہو یا گوری سے ہو یا کسی بھی کنواری یا کسی بھی ثیبہ سے میں شادی کروں تو اسے طلاق ہے۔ اور اسی طرح یہ کہ جو بھی لونڈی میں خریدوں وہ آزاد ہے۔ وہ بالنسبت معتق بجائے کے قصد کے لحاظ سے خاص[1] ہے جیسے اگر وہ یوں کہتا کہ ہر آزاد عورت جس سے میں شادی کروں اسے طلاق ہے اور بالنسبت مطلق ملکیت کا قصد ہو تو وہ عام ہوگا لہٰذا وہ ساقط ہو جائے گا اس سلسلہ میں اگر وہ یوں کہے کہ جو بھی سوڈانی لونڈی میں خریدوں تو یہ خاص ہوگا اور اس میں اختلاف واقع ہوگا۔ اور ایسے ہی دوسرے مسائل ہیں۔

---

[1] یعنی ان مثالوں میں خاص صورتوں کے لیے خاص مثالیں ہیں جن کی طرف مؤلف نے اشارہ کیا ہے۔ ابن عربی کی بحث میں یہ مثالیں غیر معقول ہیں۔ اس کی بحث کو خصوص پر محمول کرنا ممکن نہیں اس بحث سے ابن عربی کی غرض ایسے احتمالات کی کثرت ہے جنہیں اس نے اختیار کیا پھر ابن عربی کا طریق اختیار کرتے ہوئے مؤلف نے ان سب کی نفی کر دی ہے۔

[2] کیونکہ اس کا نکاح کسی لونڈی سے نہ ہوا۔ رہی ملکیت کی بات تو وہ لونڈیوں کے علاوہ ممکن نہیں۔ اور کبھی اس شعبہ میں حرج عام ہو جاتا ہے تو اس شعبہ کے تقاضوں کو ساقط کر دینے سے اس میں گنجائش پیدا کی گئی۔ لہٰذا وہ ان لونڈیوں کا مالک تو ہو سکتا ہے لیکن پہلی صورت میں عموم کے اعتبار سے اور دوسری صورت میں خصوص کے اعتبار سے عملاً ان سے اس کا نکاح نہ ہوگا۔ حاشیہ صفحہ گزشتہ: ۲

جواب شبہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے۔ اور یہی چیز زیادہ اقرب ہے جو اس کا کلام سے اخذ کی جا سکتی ہے الا یہ کہ امام مالک کے نزدیک ان اشیاء اور ایسی دیگر صورتوں میں اختلاف کا حکم عدم اعتبار کے لحاظ سے ہوتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اعتبار کے لحاظ سے جو ان اور ایسی ہی دوسری مثالوں میں بالنسبت علم فقہ[1] میں تحقیق کرنے کے لیے واجب ہوتا ہے نہ کہ بالنسبت اصولوں میں غور کرنے کی طرف الا یہ کہ جب اختلاف کا ثابت ہو جانا ہی یہاں مراد ہے۔ اور اصولی فکر کا یہی تقاضا ہے جو اس نے کہا ہے کہ عام حرج وہ ہوتا ہے جس کے دور کرنے کی انسان میں قدرت نہ ہو جیسا کہ گذشتہ مثالوں سے واضح ہے۔ مگر جب اسے دور کرنے پر انسان قادر ہو تو وہ علی الاطلاق عام حرج نہ ہوگا۔ الا یہ کہ اس حرج کو دور کرنے میں بھی ایک دوسرا حرج ہوتا ہے اگرچہ وہ پہلے سے ہلکا ہوتا ہے۔ کیونکہ مشقت کے بغیر حرج کو دور نہیں کیا جا سکتا۔ اس لیے کہ اس معاملہ میں لوگوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں جس طرح مشقت کے بغیر اس حرج کو الگ نہیں کیا جا سکتا اسی طرح اسے مشقت کے ساتھ نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا۔ تو اس لحاظ سے دو باتیں سامنے آگئیں اور اس مسئلہ کے دو اطراف اور ایک واسطہ بن گیا۔ ایک تو طرفِ عام ہے جس میں عادت جاریہ کے مطابق حرج الگ نہیں ہو سکتا اور دوسری طرف خاص ہے جس میں بغیر کسی تنگی کے اسے دور کیا جا سکتا ہے، جیسے اس پانی کا سرکے یا زعفران وغیرہ سے تغیر ہوتا ہے۔ اور واسطہ ان دونوں اطراف کے درمیان گھومتا ہے۔ اور یہی واسطہ غور و فکر اور اجتہاد کا مقام ہے۔ واللہ اعلم۔

بارھواں مسئلہ

تکالیف شرعیہ میں شریعت وسط و اعتدال کے طریقے کے تقاضا کے مطابق چلتی

---

[1] یعنی دونوں مذہبوں میں اختلاف اس کے اعتبار اور عدم اعتبار کا ہے جو فروع کا اختلاف ہے اصول کا نہیں لیکن ابن عربی سے منقول ہے کہ یہ اختلاف اصول میں ہے جیسا کہ اس کی صریح عبارت ہے (مؤلف کہتے ہیں)۔ جب یہ اختلاف ثابت ہو گیا جس کی ابن عربی نے دونوں مذہبوں کی طرف نسبت کی ہے تو اس سے اس کی مراد وہی ہے جس کی مؤلف نے اس وجہ میں شرح کی ہے اور یہ مراد اصولی قواعد کے تقاضا کے مطابق اس کو درست قرار دیتی ہے لیکن یہ فقہی انداز فکر ہے اصولی نہیں۔

ہے۔ وہ ان دونوں اطراف سے انصاف کے ساتھ اخذ کرتی ہے لیکن کسی طرف میلان نہیں رکھتی اور اس طور پر چلتی ہے جو بغیر کسی مشقت اور ڈھیلا پڑنے کے بندے کے کسب کے تحت داخل ہو۔ بلکہ وہ ایسی تکلیف ہے جو تمام مکلفین میں انتہائی اعتدال کے تقاضا کے مطابق چلتی ہے، جیسے نماز، روزہ حج، جہاد، زکوٰۃ وغیرہ کی تکالیف جو ابتداءً بغیر کسی ظاہری سبب کے مشروع کی گئیں جو ان تکالیف کا مقتضی ہوتا ہے یا اس طور پر مشروع ہوئیں کہ ان پر عمل کرنے کا علم نہ ہوتا تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَيَسْـَٔلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ (۲/۲۱۵)	اور لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں؟
يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ (۲/۲۱۹)	لوگ آپ سے شراب اور جوئے کے متعلق پوچھتے ہیں۔

اور ایسی ہی دوسری آیات بھی ہیں۔

پھر اگر اسلامی قانون مکلف کے انحراف کی بنا پر یا اس کی دونوں اطراف کے وسط سے انحراف کی بنا پر بنایا گیا ہے تو اس لیے کہ یہ قانون وسط اعدل کی طرف لوٹ سکے۔ تاہم وہ دوسری جانب کا میلان اس لیے رکھتی ہے کہ اس میں اعتدال پیدا ہو سکے۔ اس کی مثال ایک ہمدرد طبیب کے فعل کی ہے جو مریض کو اس کی صلاحیت، حالت، عادت، مرض کی قوت اور ضعف کا لحاظ کا رکھ کر دوا دیتا ہے۔ یہاں تک کہ جب مریض کی حالت میں استقلال آجاتا ہے تو وہ اس کے لیے ایسا معتدل طریقہ تجویز کرتا ہے جو ہر حال میں اس کے لائق ہو۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ تکالیف کی ابتداء میں اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو مخاطب[۱] کیا تو ان کو ان پاکیزہ

---

[۱] یہ ترتیب فی ذاتہٖ درست ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خلقت کی ہدایت کا آغاز کیا تو ان کی عقلوں کو ان کی پیدائش سے متعلق حقائق سے منور کیا۔ اور ان کے لیے اس کائنات میں نعمتیں پھیلا دیں اور ان چیزوں کو ان کے لیے احکام سے متصل نہیں کیا۔ ایمان کی اصل اور ایسی کلیات کے بعد جن کی طرف مؤلف عنقریب کتاب احکام مکیہ اور مدنیہ پر بحث کے دوران اشارہ کریں گے۔ مگر ان تکالیف کو سمجھنے کے لیے وضاحتوں ہدایتوں اور تیاریوں کے بعد انہیں ایسے احکام دیئے یہ بات تو سمجھ میں آتی ہے لیکن جو بات سمجھ میں نہیں آتی وہ مؤلف کا پہلی آیت سے استشہاد ہے جسے اس نے ان آیات میں شمار کیا ہے جو ابتدائے تکلیف کے دوران نازل ہوئیں حالانکہ وہ مدنی ہے۔ مؤلف کے لیے یہ ممکن تھا کہ (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۷ پر

اشیاء اور مصالح سے متعارف کرایا جو اس نے ان پر انعام کر رکھی ہیں۔ جنہیں اللہ نے انہی لوگوں کے لیے اس کائنات میں پھیلا رکھا ہے تاکہ وہ ان سے ایسے فوائد اور آرام حاصل کر سکیں اور ان کی گزر بسر ہو سکے۔ اور انہیں ان اشیاء پر تصرف کا پورا اختیار دے دیا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا	جس نے تمہارے لیے زمین کو بچھونا اور
وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً وَّاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ	اور آسمان کو چھت بنایا اور آسمان سے مینہ
مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ	برسا کر تمہارے کھانے کے لیے انواع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ایسی آیات شامل کرنا جو مکی ہیں جیسے سورہ غافر میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

اَللّٰهُ الَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَنْعَامَ	اللہ ہی وہ ذات ہے جس نے تمہارے لیے چارپائے
لِتَرْکَبُوْا مِنْهَا وَمِنْهَا تَاْکُلُوْنَ ○	بنائے تاکہ ان میں سے بعض پر تم سواری کرو اور
(۴۰/۷۹)	بعض کو تم کھاتے ہو۔

اور سورہ انعام میں ہے۔

وَهُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً	اور وہی ذات ہے جو آسمان سے پانی اتارتا ہے
فَاَخْرَجْنَا بِهٖ نَبَاتَ کُلِّ شَیْءٍ (۶/۹۹)	پھر ہم ہی اس سے ہر طرح کی روئیدگی اگاتے ہیں۔

اور جیسے مؤلف نے دوسری آیات کا ذکر کیا ہے جو سورہ ابراہیم کی آیت ہے کیونکہ وہ مکی ہے پھر اس کے بعد مؤلف کا قول فلما عاندوا اقیمت علیھم البراھین القاطعۃ (پھر جب انہوں نے مخالفت کی تو ان پر ٹھوس دلائل قائم کیے گئے) یعنی یہ بات مکی سورتوں میں بھی موجود ہے جیسا کہ سورہ قٓ میں۔ اس سلسلہ میں ابن قیم کی کتاب الفوائد ملاحظہ فرمائیے جس میں بعثت بعد الموت اور اللہ کی قدرت پر استدلال کیا گیا ہے۔ اور مصنف کا قول فلما لم یلتفتوا الیھا اخبر وا بحقیقتھا وضربت لھم الامثال (پھر جب وہ اس طرف متوجہ نہ ہوئے تو انہیں اس کی حقیقت بتلا دی گئی اور ان کے لیے مثالیں بیان کی گئیں) جیسا کہ اس کے بعد کی دونوں آیتوں میں ہے اور وہ دونوں مکی ہیں اور اگر مکی کے بجائے مدنی ہوتیں تو بھی مولف کی ترتیب کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا تھا۔ نہ ہی اس ساری ترتیب کی یوں نفی ہوتی کیونکہ تینوں مقامات پر توکید و تقریر کے باب سے مدنی سورتوں میں بھی یہ معانی پائے جاتے ہیں۔ البتہ یہ بحث باقی رہ جاتی ہے کہ ان معانی میں مؤلف نے جو یہ تین آیات اختیار کی ہیں کیا وہ ترتیب نزولی کے لحاظ سے بھی اس ترتیب پر ہیں۔ لہٰذا آپ کو چاہیے کہ نزول کی تواریخ کی طرف مراجعت فرمائیں تاکہ آپ کو یہ معلوم ہو سکے کہ کیا اس ترتیب میں مولف کا بیان اسے پورا کر رہا ہے؟

رِزْقًا لَّكُمْ (۲/۲۲)

داقسام کے میوے پیدا کیے۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِیَ فِی الْبَحْرِ بِاَمْرِهٖ

الی قولہ۔

وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَا تُحْصُوْهَا۔

اللہ ہی تو ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور آسمان سے مینہ برسایا۔ پھر اس نے تمہارے کھانے کے لیے پھل پیدا کیے اور کشتیوں کو تمہارے زیر فرمان کر دیا کہ وہ اللہ کے حکم سے دریا میں چلیں تاآنکہ فرمایا ــــ اور اگر تم اللہ کی نعمتیں گننے لگو تو شمار نہ کر سکو۔

نیز یہ ارشاد

هُوَ الَّذِیْ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً لَّكُمْ مِّنْهُ شَرَابٌ وَّمِنْهُ شَجَرٌ فِیْهِ تُسِیْمُوْنَ (۱۶/۱۰)

وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے آسمان سے پانی برسایا جسے تم پیتے ہو اور اس سے درخت بھی سیراب ہو جاتے ہیں جنہیں تم اپنے چار پایوں کو چراتے ہو۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی نعمتوں کا ان کے سامنے ذکر کیا۔ پھر ان سے وعدہ کیا گیا کہ اگر وہ ایمان لائیں تو انہیں یہ نعمتیں ملیں گی اور اگر وہ اپنی سابقہ حالت کفر میں سرکشی کرتے رہیں گے تو انہیں عذاب دیا جائے گا۔ پھر جب انہوں نے مخالفت اور کفران نعمت کیا اور اس حقیقت میں شک کرنے لگے جو انہیں بتلائی گئی تھی تو ان پر اس سچائی اور اس کی صحت پر ٹھوس دلائل قائم کئے جو انہیں کہی گئی تھی۔ پھر جب انہوں نے دنیا میں رغبت کی وجہ سے ان دلائل کی طرف بھی توجہ نہ کی تو انہیں دنیا کی حقیقت سے مطلع کیا گیا کہ وہ کوئی شے نہیں۔ وہ زائل ہونے والی اور فانی چیز ہے۔ پھر اس بارے میں مثالیں بیان کی گئیں۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

اِنَّمَا مَثَلُ الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا كَمَآءٍ اَنْزَلْنٰهُ مِنَ السَّمَآءِ (۱۰/۲۴)

دنیا کی زندگی کی مثال مینہ کی سی ہے جسے ہم نے آسمان سے برسایا۔

نیز فرمایا:

اِنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَّلَهْوٌ (۴۷/۳۶) دنیا کی زندگی تو صرف کھیل تماشا ہے

اور فرمایا۔

وَمَا هٰذِهِ الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا اِلَّا لَهْوٌ وَّلَعِبٌ وَاِنَّ الدَّارَ الْاٰخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوْا يَعْلَمُوْنَ (۲۹/۶۴) اور یہ دنیا کی زندگی تو صرف کھیل اور تماشا ہے اور ہمیشہ کی زندگی تو آخرت کا گھر ہے کاش یہ لوگ جانتے ہوتے۔

بلکہ جب لوگ ایمان لائے اور کچھ لوگوں سے دنیا کی رغبت کے تقاضوں کا اظہار ہوا اور بسا اوقات وہ دنیا کی طلب میں اعتدال سے ہٹ گئے یا اور متوجہ ہونے لگے[1] تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِنَّ مِمَّا اَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُفْتَحُ لَكُمْ مِنْ زَهَرَاتِ الدُّنْيَا[2] میں جس چیز سے ڈرتا ہوں وہ صرف یہ ہے کہ تم پر دنیا کی دلکشیاں کھول دی جائیں گی۔

اور جب تک یہ بات ظاہر نہ ہوئی، نہ ہی اس کا گمان تھا[3] تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَّوْمَ الْقِيٰمَةِ (۷/۳۲) آپ ان سے پوچھیے کہ جو زینت اور کھانے پینے کی پاکیزہ چیزیں اللہ نے اپنے بندوں کے لیے پیدا کی ہیں ان کو کس نے حرام کیا ہے؟ آپ کہہ دیجیے کہ یہ دنیا کی زندگی میں ایمان والوں کے لیے ہیں اور قیامت کے دن خاص انہی کا حصہ ہوں گی۔

نیز فرمایا:

يٰٓاَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوْا مِنَ الطَّيِّبٰتِ وَاعْمَلُوْا صَالِحًا (۲۳/۵۱) اے پیغمبرو! پاکیزہ چیزیں کھاؤ اور نیک عمل کرو۔

اور اہل اسلام کو ظلم[4] سے روکا گیا اور اس کی وعید اور اس میں سختی بتلائی گئی اور اللہ تعالیٰ نے

---

[1] یعنی وہ اس کے لیے مظنہ ہے جیسا کہ مؤلف نے پہلے اس طرف اشارہ کیا ہے۔

[2] لمبی حدیث ہے جسے اس نے تیسیر میں شیخین اور نسائی سے نکالا۔

[3] اس مثال میں مؤلف کے کلام سے مراد یہ ہے کہ فلاں مقام پر آپ سے یوں فرمایا اور فلاں مقام پر یوں۔ نہ یہ کہ خارج میں یہی ترتیب ہے۔ ورنہ اس حدیث کو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں بر سر منبر بیان فرمایا جب کہ یہ آیت سورہ اعراف کی ہے جو مکی ہے۔ اسی طرح دوسری آیت سورۂ اعراف کی ہے اور وہ بھی مکی ہے۔

[4] یعنی علی الاطلاق ظلم سے جس میں دوسرے معاصی کے علاوہ شرک بھی شامل ہے۔

فرمایا:

اَلَّذِيْنَ آمَنُوْا وَلَمْ يَلْبِسُوْا اِيْمَانَهُمْ بِظُلْمٍ اُولٰئِكَ لَهُمُ الْاَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُوْنَ (۶/۸۲)	جو لوگ ایمان لائے اور اپنے ایمان کو شرک کے ظلم سے مخلوط نہیں کیا ان کے لیے امن ہے اور وہی ہدایت پانے والے ہیں۔

اور جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ؎۲

آيَةُ الْمُنَافِقِ ثَلَاثٌ اِذَا حَدَّثَ كَذَبَ وَاِذَا وَعَدَ اَخْلَفَ، وَاِذَا ائْتُمِنَ خَانَ۔	منافق کی تین نشانیاں ہیں۔ جب بات کرے تو جھوٹ بولے، وعدہ کرے تو اس کا خلاف کرے اور جب امین بنایا جائے تو خیانت کرے۔

تو یہ معاملہ صحابہؓ پر شاق گزرا، کیونکہ کوئی شخص ان سے سلامت نہیں رہ سکتا۔ صحابہؓ نے جب آپ کو اس بات کی خبر دی تو آپ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے انہیں بتلایا کہ یہ جھوٹ، وعدہ خلافی اور خیانت وہ ہے جو کافروں سے مختص ہے۔

اسی ؎۳ طرح جب یہ آیت نازل ہوئی۔

وَاِنْ تُبْدُوْا مَا فِيْ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللّٰهُ (۲/۲۸۴)	جو کچھ تمہارے دلوں میں ہے خواہ تم اسے ظاہر کرو یا چھپاؤ اللہ تم سے اس کا حساب لے گا۔

؎۱ مشہور یہ ہے کہ اس آیت میں ظلم سے مراد شرک ہے جیسا کہ حدیث میں اس آیت ان الشرک لظلم عظیم کی تفسیر آئی ہے اور اگر مؤلف اللہ کے اس قول شق ذلک علیہم (یہ بات صحابہ پر شاق گزری) کو اس آیت اور حدیث کی طرف لوٹاتا اور اپنے قول بکذب سے پہلے بظلم کا اضافہ کرتا تو بہتر تھا۔ اور اس کے بغیر ظلم کی آیت کے ذکر کا موقع بھی نہیں اور فی الواقع یہ آیت اور بعد والی حدیث اس بارے میں ایک ہی وادی سے ہیں کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو صحابہ پر شاق گزری۔ تو اس آیت کی ایسی تفسیر کی گئی جس سے اس گرانی میں تخفیف ہو جب کہ انہوں نے کہا تھا کہ اینا لم یظلم (ہم میں سے کس نے ظلم نہیں کیا) یا کچھ ایسا ہی کہا تھا۔ اور یہ دونوں تفسیریں معتدل راستہ کی طرف پھرتی ہیں۔

؎۲ اسے شیخین اور ترمذی اور نسائی نے روایت کیا۔ اور عنقریب تیسری جلد اوامر و نواہی کے مسائل کی تیسری فصل کے چھٹے مسئلہ میں یہ پوری کی پوری حدیث آرہی ہے۔

؎۳ اسے مسلم نے ابوہریرہ سے نکالا۔ اور یہ لمبی حدیث ہے۔

تو یہ صحابہ پہ شاق گزری، پھر یہ آیت نازل ہوئی۔

لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا (۲/۲۸۶) اللہ تعالیٰ کسی کو اسکی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا۔

اور ان میں سے بعض ارتداد وغیرہ کے مرتکب ہونے لگے اور اس بات سے ڈرے کہ ان کی بخشش نہ ہوگی۔ اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا۔ تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری۔

قُلْ یٰعِبَادِیَ الَّذِیْنَ اَسْرَفُوْا عَلٰی اَنْفُسِھِمْ لَا تَقْنَطُوْا مِنْ رَّحْمَۃِ اللّٰہِ (۳۹/۵۳) اے پیغمبر! (انہیں میری طرف سے) کہہ دیجیے کہ اے میرے بندو! جنہوں نے اپنی جانوں پہ زیادتی کی ہے۔ میری رحمت سے ناامید نہ ہوں۔

اور جب اللہ تعالیٰ نے دنیا اور اس کے ساز و سامان کی مذمت بیان فرمائی تو صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کی ایک جماعت نے ارادہ کیا کہ دنیا سے الگ ہو جائیں، عورتوں اور لذاتِ دنیا کو چھوڑ کر عبادت میں لگ جائیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس ارادہ کی تردید کی اور فرمایا:

مَنْ رَّغِبَ عَنْ سُنَّتِیْ فَلَیْسَ مِنِّیْ۔ جو میرے طریقہ سے اعراض کرے اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

اور اس آیت کے پہلے سے نازل ہونے کے باوجود۔

اِنَّمَآ اَمْوَالُکُمْ وَاَوْلَادُکُمْ فِتْنَۃٌ (۶۴/۱۵) تمہارے مال اور اولاد تو تمہارے لیے محض آزمائش ہیں۔

لوگوں کے لیے کثرت مال اور اولاد کے لیے دعا فرمائی۔ جب کہ مال اور اولاد ہی دُنیا ہے[1] اور آپ نے صحابہ کے لیے حلال طریقوں سے دنیا کو جمع کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے کی توثیق فرمائی اور انہیں دنیا سے بے رغبتی نہیں سکھلائی، نہ ہی دنیا کو چھوڑنے کا حکم دیا۔ الا یہ کہ ایسی حرص ظاہر ہو یا پائی جائے جس سے کسی کی حق تلفی ہوتی ہو اور اس وجہ سے توسط کی مخالفت کا گمان پایا جاتا ہو بصورت دیگر اس کی کوئی ممانعت نہیں۔

اور اس مفہوم سے چشم پوشی کرنے والوں کو اللہ تعالیٰ نے خبر دے دی ہے کہ وہ آخرت میں

---

[1] یعنی جس کی اللہ تعالیٰ نے مذمت کی ہے۔

مومنوں کو کس چیز کا بدلہ دے گا اور وہ ان کے اعمال ہی کا بدلہ ہو گا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے اعمال کی نسبت انہیں کی طرف کی اور فرمایا:

جَزَآءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۔ یہ اس چیز کا بدلہ ہے جو کچھ وہ کرتے رہے۔

اور ان کے لیے منت (انقطاع ۔ احسان) کی نفی کی۔ فرمایا:

فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ۝ [۱] (۶۴/۲۵) ان کے لئے نہ ختم ہونے والا اجر ہو گا۔

پھر جب وہ اپنے اعمال کا احسان جتلانے لگے تو فرمایا:

يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (۴۹/۱۷)

یہ لوگ تم پر احسان رکھتے ہیں کہ مسلمان ہو گئے ہیں انہیں کہہ دیجیے کہ اپنے مسلمان ہونے کا مجھ پر احسان نہ رکھو بلکہ اللہ تم پر احسان رکھتا ہے کہ اس نے تمہیں ایمان کا رستہ دکھلایا بشرطیکہ تم سچے مسلمان ہو۔

گویا اللہ تعالیٰ نے ان پر احسان جتلانے کو ایسی چیز پر ثابت کیا جو فی نفسہ یقینی طور پر حق ہے اور اَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ (کہ اس نے تمہیں ایمان کے لیے ہدایت دی) کہہ کر دوسری چیزوں سے نسبت کو سلب [۲] کر دیا۔ اسی طرح یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اگر تمہیں ہدایت ہی نہ ہوتی تو ایسی کوئی چیز نہ تھی جس سے تم احسان رکھتے۔ اور اس مطلوبہ مفہوم سے وہ نالے [۳] والی حدیث بھی ملتی جلتی ہے جو پتھریلی زمین سے اترتا تھا اور اس میں حضرت زبیرؓ اور ایک انصاری کا جھگڑا ہو گیا تھا۔ اس وقت آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: [۴]

اِسْقِ يَا زُبَيْرُ بِأَمْرِهٖ بِالْمَعْرُوفِ ۔ زبیر! اپنی کھیتی سیراب کر لو۔ آپ نے حضرت

---

[۱] یہ ان معنوں میں مستعمل ہے کہ اس اجر کا ان پر کوئی احسان نہ ہو گا۔ اور اکثر مفسرین اس کی تفسیر غیر مقطوع (نہ ختم ہونے والا مسلسل اور دائم) سے کرتے ہیں۔

[۲] اللہ تعالیٰ نے اس عمل کی ان کی طرف نسبت نہیں کی۔ بلکہ اپنی طرف نسبت کی اور ان پر احسان رکھا۔ بخلاف دوسری باتوں کے کہ اس کی نسبت ان کی طرف کی اور ایسا احسان کو سلب کرنا انہی سے ہے۔

[۳] شراج، شرجۃ کی جمع ہے (کلمہ شین مفتوح) اور وہ پتھریلی زمین سے ڈھلوان زمین کی طرف جانے والی پانی کی گزرگاہ کو کہتے ہیں حرۃ کالی اور پتھریلی زمین کو لیکن اس جگہ حرۃ مدینہ کے قریب ایک خاص مقام کا نام ہے۔

[۴] اسے تیسیر میں پانچوں سے نکالا۔

وَاَرْسِلِ الْمَاءَ اِلٰی جَارِكَ	زبیر کو بھلے طریقے کا حکم دیا۔ پھر پانی کو اپنے ہمسائے کی طرف چھوڑ دو۔

تو وہ انصاری کہنے لگا ان کان ابن عمتك (زبیر آپ کا پھوپھی زاد بھائی جو ہوا) اس سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے کا رنگ بدل گیا۔ پھر آپ نے فرمایا:

اِسْقِ یَا زُبَیْرُ حَتّٰی یَرْجِعَ الْمَاءُ اِلَی الْجُدُرِ۔	زبیر اپنی کھیتی کو اتنا سیراب کرو کہ پانی منڈیروں تک پہنچ جائے۔

اور آپ نے حضرت زبیر کو ان کا پورا حق دلایا۔ حضرت زبیر کہتے ہیں کہ درج ذیل آیت اسی بارے میں نازل ہوئی۔

فَلَا وَرَبِّكَ لَا یُؤْمِنُوْنَ حَتّٰی یُحَکِّمُوْكَ فِیْمَا شَجَرَ بَیْنَهُمْ (۴/۶۵)	تمہارے پروردگار کی قسم! یہ لوگ جب تک اپنے تنازعات میں آپ کو منصف نہ بنائیں تب تک مومن نہیں ہو سکتے۔

اور آپ اس شریعت کو اپنے وارد و مصادر میں ایسا ہی پائیں گے۔

ایک ماہر طبیب بھی اسی ترتیب سے اپنا کام کرتا ہے۔ وہ ابتداءً ایسی غذا دیتا ہے۔ جو اعتدال پر لائے اور مریض کے مزاج کے موافق ہو۔ اور کوئی مریض طبیب کو بعض خوردنی اشیاء کے متعلق پوچھے، جنہیں وہ نہیں جانتا کہ آیا وہ غذا ہے، یا زہر ہے یا کوئی اور چیز ہے تو طبیب اپنے اس کی خبر دیتا ہے۔ پھر جب بعض اخلاط کے پلٹنے سے اس کی بیماری روبصحت ہونے لگتی ہے تو طبیب اپنے میں دوسری جانب کی اخلاط کے پلٹنے کا مقابلہ کرتے ہوئے اس کے مطابق دوا دیتا ہے۔ تاکہ علت اعتدال پر آ جائے جو کہ مزاج اصلی اور مطلوبہ صحت ہے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کا انتہائی کرم و احسان اور انعام ہے۔

فصل

جب آپ شرعی کلیہ کو دیکھیں گے اور اس پر غور فرمائیں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ وہ اعتدال پر واقع ہے۔ پھر اگر آپ دونوں اطراف میں سے کسی ایک طرف جھکاؤ دیکھیں تو سمجھ لیجیے کہ یہ بات دوسری جانب تک جا پہنچنے یا ایسے متوقع خطرہ کے مقابلہ کے لیے ہو گی۔

ایک تو سختی کی جانب ہے۔ اور اس میں تخویف، ترہیب اور سختی سے روکنا عام ہوتا ہے۔ یہ اس شخص کے لیے آتی ہے جس پر دین کے معاملہ میں ڈھیلا پن غالب آ جائے۔

اور دوسری تخفیف کی جانب ہے۔ جس میں ڈھیل، رغبت اور رخصت عام ہوتی ہے یہ اس شخص کے لئے آگے آئے گی۔ جس میں کسی سخت کام میں حرج غالب آجائے اور پھر جب نہ یہ بات ہو اور نہ بھلی بات ہو تو آپ توسط ہی کو جھکتا دیکھیں گے اور اعتدال کے مسلک کو واضح پائیں گے۔ یہی وہ اصل ہے جس کی طرف شریعت لوٹتی ہے اور یہی وہ معقول بات ہے جس کی طرف پناہ لی جاسکتی ہے۔

اس طرح جب آپ دین کے معتبر لوگوں کی منقولات میں کوئی ایسی بات دیکھیں کہ کوئی شخص توسط کو چھوڑ کر کسی طرف جھک گیا ہے تو سمجھ لیجئے کہ یہ دوسری جانب تک جا پہنچنے یا ایسے متوقع خطرہ کی رعایت رکھنے کی وجہ سے ہے۔ ورع (مشتبہ امور سے اجتناب) زہد، ان سے ملتی جلتی یا ان کے مقابلہ کی چیزوں میں بھی یہی اندازِ فکر جاری ہے۔

توسط شریعت سے ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ کبھی یہ لوگوں کی عادات اور بڑے بڑے اہل دانش کی شہادت سے بھی معلوم ہوتا ہے۔ جیسا کہ خرچ کرنے کے سلسلے میں اسراف اور بخل کا توسط انہی ذرائع سے معلوم ہوتا ہے۔

چوتھی نوع

احکام شریعت کے تحت داخل ہونے میں شارع کا مقصد

یہ نوع چند مسائل پر مشتمل ہے

پہلا مسئلہ

وضع شریعت سے شرعی مقصد مکلف[1] کو اس کی خواہشات کے داعیہ سے نکالنا ہے تا آنکہ وہ اختیاری طور پر بھی اللہ کا بندہ بن جائے، جیسے کہ اضطراری طور پر وہ اللہ کا بندہ ہے اور اس پر کئی باتیں دلالت کرتی ہیں۔

پہلی بات: نصوص صریحہ اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بندوں کو اللہ تعالیٰ کی بندگی کے لیے اور اس کے اوامر و نواہی کے تحت داخل ہونے کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ	میں نے جنوں اور انسانوں کو محض اس
إِلَّا لِيَعْبُدُونِ مَا أُرِيدُ مِنْهُم	لیے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت

---

[1] ۔ وضع شریعت سے شارع کا یہ قصد دیگر ہے جو پہلی نوع کے علاوہ ہے جس میں مؤلف نے یہ بیان کیا تھا کہ وضع شریعت سے شرع کا قصد کلی طور پر دنیوی اور اخروی مصالح کا قیام ہے۔ اور یہ بات ان دونوں مقاصد میں منافات پیدا نہیں کرتی۔ آپ سے صرف یہ مطلوب ہے کہ آپ ان دونوں قصدوں کا فرق سمجھ لیں۔ تاکہ آپ ان دونوں مقصدوں کے خاص مباحث کے درمیان تمیز کر سکیں۔ پہلی نوع کا مفہوم ایسے نظام کفالت کو وضع کرنا ہے کہ جو شخص اس پر عمل پیرا ہو وہ دنیا و آخرت میں مفادات حاصل کر سکے۔ اور چوتھی نوع کا مفہوم یہ ہے کہ شارع بندے سے چاہتا ہے کہ نظام اطاعت و انقیاد کے تحت داخل ہو نہ کہ اپنی خواہشات کے پیچھے لگے۔ اس طرح آپ اس نوع میں پہلی نوع کے مسائل کو اپنی پوری تفصیل کے ساتھ پائیں گے۔ استقراء تام کے طور پر باقی سب انواع کی بھی یہی صورت ہوتی ہے۔

مِّنۡ رِّزۡقٍ وَّمَآ اُرِيۡدُ اَنۡ يُّطۡعِمُوۡنِ۔ (۵۱/۵۷)

کریں۔ میں ان سے رزق نہیں چاہتا، نہ یہ چاہتا ہوں کہ وہ مجھے کھلائیں۔

نیز فرمایا:

وَاۡمُرۡ اَهۡلَكَ بِالصَّلٰوةِ وَاصۡطَبِرۡ عَلَيۡهَا ؕ لَا نَسۡـَٔـلُكَ رِزۡقًا ؕ نَحۡنُ نَرۡزُقُكَ ۔ (۲۰/۱۳۲)

اپنے اہل خانہ کو نماز کا حکم دو اور خود اس پر ڈٹ جاؤ۔ ہم تجھ سے رزق کا سوال نہیں کرتے۔ ہم تو خود تجھے رزق دیتے ہیں۔

اور ارشادِ باری تعالیٰ:

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اعۡبُدُوۡا رَبَّكُمُ الَّذِىۡ خَلَقَكُمۡ وَالَّذِيۡنَ مِنۡ قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُوۡنَ ۔ (۲/۲۱)

اے لوگو! اپنے اس پروردگار کی عبادت کرو، جس نے تمہیں بھی اور تم سے پہلے لوگوں کو بھی پیدا کیا۔ تاکہ تم پرہیزگار بن سکو۔

پھر مفصل سورتوں میں اس عبادت کی شرح بیان فرمائی جیسے ارشاد باری ہے:

لَيۡسَ الۡبِرَّ اَنۡ تُوَلُّوۡا وُجُوۡهَكُمۡ قِبَلَ الۡمَشۡرِقِ وَالۡمَغۡرِبِ وَلٰـكِنَّ الۡبِرَّ مَنۡ اٰمَنَ اِلٰى قَوۡلِهٖ ـ وَاُولٰٓـئِكَ هُمُ الۡمُتَّقُوۡنَ ۔ (۲/۱۷۷)

اپنے چہروں کو مشرق اور مغرب کی طرف پھیر لینا کوئی نیکی نہیں۔ اصل نیکی تو یہ ہے کہ جو ایمان لائے ۔۔۔ الی قولہ ۔۔۔ اور یہی لوگ پرہیزگار ہیں۔

اسی طرح ان تمام احکام کی صورت ہے جو اس سورت میں مذکور ہیں۔ اور اللہ کا ارشاد ہے:

وَاعۡبُدُوا اللّٰهَ وَلَا تُشۡرِكُوۡا بِهٖ شَيۡـئًـا ۔

اور اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی چیز کو بھی شریک نہ بناؤ۔

ایسی ہی اور آیات ہیں جو علی الاطلاق عبادت کا حکم دیتی ہیں اور علی العموم اس کی تفاصیل بتلاتی ہیں۔ گویا یہ سب کچھ تمام حالات میں اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع اور ہر حال میں اس کے احکام کی تعمیل کی طرف لوٹتا ہے اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کے یہی معنیٰ ہیں۔

دوسری بات: وہ آیات ہیں جو اس قصد کی مخالفت کرنے والی چیزوں کی مذمت کرتی ہیں۔ اولاً اللہ کے حکم کی مخالفت سے روکتی ہیں اور جو شخص اللہ سے روگردانی کرے اس کی مذمت کرتی ہیں اور مخالفتوں کی اقسام سے ہر قسم کے لیے جو خاص عقوبتیں ہیں اور آخرت میں اخروی عذاب پر دلالت کرتی ہیں اور اس کی بنیاد خواہشات کی پیروی، قریبی مفادات

اور زائل ہونے خواہشات کی اطاعت وتعمیل ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے خواہشات کی پیروی کو حق کے مقابل اور اس کی ضد بتلایا ہے اور اس کو حق کا مقابل شمار کیا ہے۔ جیسا کہ ارشادِ باری ہے:

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ۔ (۳۸/۲۶)

اے داؤدؑ! ہم نے تمہیں زمین میں خلیفہ بنایا ہے تو لوگوں میں انصاف سے فیصلے کیا کرو اور خواہش کی پیروی نہ کرنا کہ وہ تمہیں اللہ کی راہ سے بھٹکا دے گی۔

نیز فرمایا:

فَأَمَّا مَن طَغَىٰ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ ٥ (۷۹/۳۷ تا ۳۹)

تو جس نے سرکشی کی اور دنیا کی زندگی کو ترجیح دی۔ اس کا ٹھکانا دوزخ ہے۔

اور فرمایا:

وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ۔ (۵۳/۳-۴)

اور وہ (محمدؐ) خواہش نفس سے بات منہ سے نہیں نکالتے۔ یہ قرآن کریم تو حکم خدا ہے جو ان کی طرف بھیجا جاتا ہے۔

گویا اللہ تعالیٰ نے اس کام میں دو چیزوں میں محصور کر دیا۔ ایک وحی ہے وہی شریعت ہے اور دوسری خواہشاتِ نفس۔ ان دو کے علاوہ تیسری کوئی چیز نہیں۔ اور جب یہ صورت ہے تو یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہوئیں اور جب یہ متعین ہو گیا کہ حق وحی میں ہے تو اس کے مقابل خواہش نفس اس حق کی ضد ہو گی۔ گویا خواہشات کی پیروی حق کے مقابل آ گئی۔ چنانچہ اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں:

أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ۔ (۴۵/۲۳)

بھلا آپؐ نے اس شخص کو دیکھا جس نے اپنی خواہش کو معبود بنا رکھا ہے اور علم کے باوجود اللہ نے اسے گمراہ کر دیا ہے

اور فرمایا

وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ

اور اگر حق ان کی خواہشوں پر چلے تو آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب درہم

وَمَنْ فِيهِنَّ ۔ (۷۱/۲۳) | برہم ہو جائیں ۔

نیز فرمایا :

أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ (۱۶/۴۷)

یہی لوگ ہیں جن کے دلوں پر اللہ نے مہر لگا رکھی ہے اور وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے چل رہے ہیں ۔

اور فرمایا :۔

أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُم ۔ (۱۴/۴۷)

بھلا جو شخص اپنے رب کی طرف سے کھلے راستے پر چل رہا ہو اس جیسا ہے جس کے برے اعمال اسے اچھے کرکے دکھائے جائیں اور وہ اپنی خواہشوں کی پیروی کریں ۔

غور فرمائیے جہاں کہیں بھی اللہ تعالیٰ نے خواہش نفس کا ذکر فرمایا تو اس کی اور اس کے متبعین کی مذمت ہی فرمائی ۔ اسی مفہوم میں حضرت ابن عباس سے روایت ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ "جہاں بھی اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں خواہش نفس کا ذکر کیا تو اس کی مذمت ہی کی" ان سب باتوں سے واضح ہوتا ہے کہ شارع کا قصد خواہشات کے پھندے سے نکلنا اور اپنے مالک کی غلامی میں داخل ہونا ہے ۔

تیسری بات : تجربات اور عادات سے معلوم ہوا ہے کہ خواہشات کے پیچھے پڑے رہنے اور اغراض کے ساتھ چلنے سے کبھی دنیوی یا دینی مصالح حاصل نہیں ہو سکتے ۔ کیونکہ ایسا کرنے سے قتل و غارت اور ہلاکت لازم ہوتی ہے جو ان مصالح کی ضد ہیں ۔ اور یہ بات دیرینہ عادات و تجارب سے لوگوں کے ہاں معروف ہے ۔ اسی لیے سب لوگوں نے خواہشات کی پیروی کی مذمت پر اتفاق کیا ہے ۔ حتیٰ کہ جن لوگوں کے ہاں اتباع کے لیے کوئی شریعت نہ تھی اور جن کے پاس شریعت موجود تھی ، ہر دو نے دنیوی مصالح کی خاطر عقلی[1] لحاظ سے بھی

---

[1] یعنی جو شخص اپنی خواہش کا اس حد تک متبع ہو جو اسے لوگوں کے اس نظریہ عقلی تک لے جائے اور ان کی عادات ایسی بن جائیں کہ اس بندش پر ہی وہ مصالح قائم رہ سکتے ہیں ۔ جن کا وہ ارادہ رکھتے تھے ۔

ہر شخص کو خواہش نفس کی پیروی سے روک دیا۔ اور اس نظریہ کی صحت پر متفق ہو گئے۔ اور دنیا کی اصلاح کے قیام کے لیے اسی نظریہ کے مطابق اپنی عادات بنا لیں اور اس کا نام انھوں نے "سیاست مدنیہ"، رکھا۔ گویا یہ ایسی بات ہے جس پر مجموعی طور پر عقل و نقل دونوں اکٹھے ہو جاتے ہیں اور یہ ایسی واضح بات ہے جسے دلیل کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔

جب صورتحال یہ ہو تو کسی کے لیے درست نہیں کہ وہ شریعت کے متعلق یہ دعوے کرے کہ وہ بندوں کی خواہشات و اغراض کے مطابق وضع کی گئی ہے۔ کیونکہ شرعی احکام پانچ صورتوں سے خالی نہیں رہتے۔ وجوب اور تحریم، تو ان دونوں کا ٹکراؤ تو ظاہر ہے جو اختیار کے تحت داخل ہونے والی چیزوں کا عملی تقاضا ہوتا ہے۔ جب کسی کو کہا جائے "یہ کام کر"، تو اس میں تیری کچھ غرض ہو گی یا نہ ہو گی۔ اور جب کہا جائے "یہ کام نہ کر" تو اس میں بھی تیری کچھ غرض ہو گی یا نہ ہو گی۔ پھر اگر امر یا نہی کے کام کی مطابقت پر مکلف کی غرض یا اس کی پیدا ہونے خواہش متفق ہو جائے تو یہ اتفاقی امر ہو گا، اصولاً نہ ہو گا۔ رہیں احکام شرعیہ کی باقی اقسام — اگرچہ بظاہر مکلف اپنے اختیار سے ان میں داخل ہوتا ہے۔ تو وہ صرف شارع کے داخل کرنے کی وجہ سے مکلف کے اختیار کے تحت داخل ہوتی ہیں اور اس کے اختیار سے ہی اسے نکالنے کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مباح میں کبھی مکلف کو اختیار ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ بفرض محال اگر اسے اس میں اختیار نہ ہو بلکہ مثال کے طور پر اس کے رفع میں اختیار ہو تو یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس کے اختیار کے تحت داخل ہے؟ کتنے ہی خواہش کے بندے ایسے ہیں جو چاہتے ہیں کہ کاش فلاں مباح کام ممنوع ہوتا۔ حتیٰ کہ اگر مثال کے طور پر اسلامی قانون سازی کا کام اس کے سپرد کر دیا جائے تو وہ اسے حرام قرار دے۔ جیسا کہ حق میں جھگڑنے والوں نے مبالغہ سے کام لیا۔ اسی طرح اگر اس کا اختیار اور اس کی خواہش اس کے بس میں ہوتے تو وہ یہی چاہتا کہ خواہش کا حصول ہی مطلوب ہونا چاہیئے۔ حتیٰ کہ اگر اسے فرض قرار دینا اس کا کام ہو تو اسے واجب بنا دے۔ پھر کبھی اس مباح میں بعینہٖ اس کے برعکس معاملہ ہو جاتا ہے۔ گویا اب وہ جس بات کو پسند کر رہا ہے، اسے کل وہ ناپسند کرے گا۔ اور معاملہ اس کے برعکس بھی ہو سکتا ہے لہٰذا اس قضیہ میں کوئی حکم علی الاطلاق درست نہ ہو گا ایسے موقع پر ایک ہی چیز پر اعراض بھی آ شامل ہوتی ہیں جو اعراض و خواہش کی اتباع کی

وجہ سے اس نظام کو خراب کر دیتی ہیں۔ گویا اللہ تعالیٰ ہی کی وہ پاک ذات ہے جس نے قرآن میں یہ آیت نازل فرمائی:

وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمٰوٰتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ (۲۳/۷۱)	اور اگر حق ان کی خواہشوں پر چلے تو آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے سب درہم برہم ہو جائیں۔

لہٰذا اس صورت میں مثال کے طور پر مباح کی اباحت مکلف کو علی الاطلاق اپنے اختیار سے داخل ہونے کو واجب نہیں بنائے گی۔ مگر اس حیثیت سے کہ شارع نے اس کا فیصلہ کر دیا ہو اور جب یہ صورت ہے تو مکلف کا اختیار شارع کے حکم کے تابع ہوا اور اس کی غرض کو اذن شرعی کے تحت اخذ کیا جائے گا نہ کہ طبیعی ڈھیل کے تحت اور یہی بات مکلف کو اپنی خواہش اور داعیہ سے کلیتہً نکال دیتی ہے تا آنکہ وہ اللہ کا بندہ بن جائے۔

ایک اعتراض اگر یہ کہا جائے کہ، شرعی احکام کی وجہ یا تو بے کار ہوگی یا کسی حکمت کے لیے ہوگی۔ پہلی بات تو بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنٰكُمْ عَبَثًا (۲۳/۱۵) [۱]	کیا تم سمجھتے ہو کہ ہم نے تمہیں بے فائدہ پیدا کر دیا ہے۔

اور فرمایا

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا۔[۲] (۳۸/۲۷)	ہم نے آسمانوں، زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، کو بے فائدہ پیدا نہیں کیا۔

---

[۱] ۔ بلکہ ایسی حکمت کیلئے پیدا کیا ہے جو تمہارے اعمال اور ان کی جزاء کیلئے مرنے کے بعد اٹھانے کی مقتضی ہے۔ یہ آیت کفار کے لیے ان کے تغافل کی وجہ سے دھمکی ہے اور اس ہدایت کے لیے ہے کہ شریعت حکمت کیلئے وضع کی گئی ہے اور اگر مؤلف اس سے اگلا کلمہ زیادہ کر دیتا تو بہتر تھا۔ کیونکہ مکمل اشارہ تو اللہ تعالیٰ کے اسی قول: وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ تم سمجھتے ہو کہ تم ہماری طرف لوٹائے نہیں جاؤ گے میں ہے۔ [۲] باطل وہ ہے جس میں حکمت نہ ہو جبکہ یہ آیت پہلے والے بیان امر معاد اور حساب کو ثابت کر رہی ہے اور یہ کام شریعت اور اس کی وضاحت کے بعد ہیں اور اس کے بعد کی آیت بھی اسی طرح کی ہے کیونکہ لہو و لعب کی معنی یہ ہے کہ اس میں حکمت نہ ہو۔ اور جو ہم نے ذکر کیا، اس کی ان آیات سے وجہ استدلال ظاہر ہے لہٰذا یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ آیات مخلوق کی اصلیت کے بارے میں ہیں وضع شریعت کے بارے میں نہیں

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ ۝ (۲۱/۱۶)

اور ہم نے آسمانوں، زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے، کھیل تماشے کے لیے پیدا نہیں کیا۔

مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ (۴۴/۳۹)

ہم نے انہیں حق کے ساتھ پیدا کیا ہے۔

اور اگر شرعی احکام کی وضع کسی حکمت اور مصلحت کے لیے ہے تو یہ مصلحت یا تو اللہ تعالےٰ کی طرف راجع ہو گی یا بندوں کی طرف۔ اللہ تعالیٰ کی طرف تو ہو نہیں سکتی کیونکہ وہ غنی ہے اور مصالح کا اس کی طرف لوٹنا مشکل ہے جیسا اور جتنا کہ علم کلام سے واضح ہوتا ہے۔ اب صرف بندوں کی طرف رجوع ہی باقی رہ جاتا ہے اور یہی ان بندوں کی اغراض کا تقاضا ہے۔ کیونکہ ہر عاقل اپنے آپ ہی کے لیے مصلحت چاہتا ہے جو اس کی دنیا اور اس کی آخرت میں اس کی خواہش کے مطابق ہو۔ اور شریعت تکلیف کے ضمن میں ان کے اس مطلب کے لیے بھی کفیل ہے۔ للہذا اس بات کی کیسے نفی کی جا سکتی ہے کہ شریعت بندوں کی خواہشات کے داعیوں اور ان کی اغراض کی موافقت پر وضع کی گئی ہے؟ علاوہ ازیں یہ وضاحت پہلے گزر چکی ہے کہ شریعت بندوں کی اغراض کے موافق آئی ہے اور ان کے حظوظ کو برقرار رکھا گیا ہے۔ محققین کے قول کے مطابق یہ اللہ تعالیٰ کی انتہائی مہربانی ہے کہ جبکہ معتزلہ کے زعم کے مطابق یہ واجب ہے۔ اور جب شارع کے مقاصد سے یہ بات درست ثابت ہو گئی تو اب جو چیز اس کی نفی کرے گی وہ باطل ہو گی۔

اعتراض کا جواب

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب یہ تسلیم ہے کہ شریعت کی وضع بندوں کے مصالح کے لیے ہے تو وہ مصالح بندوں پر شارع کے حکم کے مطابق ہی لوٹیں گے اور اسی حد تک لوٹیں گے جو شارع کے مقرر کر دی ہے ان کا انحصار ان کی خواہشات کے تقاضوں پر نہیں۔ اسی لیے تکالیف شرعیہ نفوس پر بھاری ہوتی ہیں۔ اور حس، عادت اور تجربہ سب کچھ اس بات پر شاہد ہے۔ للہذا اوامر و نواہی اس کی طبیعت کے داعیوں اور اغراض کی طوالت کو نکال دینے والے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ ان سے مشروع حد تک ہی اخذ کر سکتا ہے اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ اور یہ خواہشات و اغراض کی عین مخالفت ہے۔ رہی یہ بات کہ تکالیف شرعیہ کے مصالح جلد یا بدیر مکلف پر لوٹتے ہیں تو یہ درست ہو گا۔ مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو چیز حدود شرع سے باہر ہے

مکلف اسے بھی حاصل کرے۔ نہ ہی وہ از خود ان مصالح تک پہنچ سکتا ہے سوائے اس کے شارع ہی اسے وہ فائدہ پہنچائے۔ اور یہ بات واضح ہے۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اس بحث اور گزشتہ بیان میں کوئی تعارض نہیں، کیونکہ گزشتہ بیان بھی ایسی غرض اور حظ کے ثبوت میں ہے جسے شارع نے برقرار رکھا ہے، نہ اس لحاظ سے وہ مکلف کی خواہش کا تقاضا تھا اور یہی کچھ ہم چاہتے ہیں۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس پر چند قواعد مبنی ہوتے ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو عمل بھی محض خواہش کی اتباع کے طور پر کیا جائے گا اور اس میں امر یا نہی یا تخییر کا لحاظ نہ رکھا جائے گا وہ علی الاطلاق باطل ہے۔ کیونکہ عمل کیلئے ایسا حکم ضروری ہے جس پر وہ محمول ہو اور کسی داعی کا ہونا ضروری ہے جو اسے اس کی دعوت دے۔ تو جس عمل میں شارع کی پکار کے جواب کا کچھ دخل ہی نہیں، وہ خواہشات کے تقاضے کے مطابق ہی ہو سکتا ہے اور جو عمل ایسا ہو گا وہ علی الاطلاق باطل ہے۔ لہٰذا یہ عمل بھی گزشتہ دلائل کی رو سے علی الاطلاق باطل ہو گا۔ آپ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی اس حدیث پر غور فرمائیے جو موطا میں ہے:-

انك فی زمان کثیر فقهاؤه قلیل	آپ ایسے زمانہ میں ہیں جس میں فقیہ
قراؤه، تحفظ فیه حدود القرآن	زیادہ ہیں اور قاری کم ہیں۔ اس زمانہ میں
وتضیع حروفه قلیل من یسأل،	قرآن کی حدود کی حفاظت کی جاتی ہے
کثیر من یعطی، یطیلون فیه الصلوٰة	اور اس کے حروف کا لحاظ نہیں رکھا
ویقصرون فیه الخطبة	جاتا۔ سوال کرنے والے کم اور دینے
یبدرون اعمالهم قبل	والے زیادہ ہیں۔ لوگ جمعہ کی نماز لمبی
اهوائهم[1] وسیاتی علی	اور خطبہ مختصر کرتے ہیں۔ اور اپنے
الناس زمان قلیل فقهاؤه	اعمال اپنی خواہشات پیدا ہونے سے
کثیر قراؤه، تحفظ فیه	پہلے شروع کر دیتے ہیں۔ اور عنقریب

[1] گویا اس زمانہ میں ان کا عمل ان کی خواہش پیدا ہونے سے پہلے شروع ہو چکا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حروف القران، وتضيع حدوده، كثير من يسأل قليل من يعطي، يطيلون فيه الخطبة ويقصرون الصلوٰة يبدءون فيه اهواءهم قبل اعمالهم۔

لوگوں پر ایسا زمانہ آئے گا جس میں فقیہ کم اور قاری زیادہ ہوں گے۔ قرآن کے حروف کی حفاظت کی جائے گی اور حدود کو ضائع کیا جائے گا سائل زیادہ ہوں گے اور دینے والے کم ہوں گے لوگ جمعہ کا خطبہ لمبا کریں گے اور نماز مختصر کریں گے اور اعمال کے شروع کرنے سے پیشتر ان کی خواہشات اس میں شامل ہو جائیں گی۔

ایسی عبادات کا معاملہ تو ظاہر ہے کہ وہ باطل ہے۔ رہیں عادات تو ان پر کوئی ثواب نہیں جو امر و نہی کے اقتضاء پر مرتب ہوتا ہے۔ گویا اس کا وجود اور عدم برابر ہے۔ اسی طرح وہ اجازت ہے جو انعام کرنے والے کی طرف سے ماذون فیہ کام میں ہے اگر اس سے فائدہ نہ اٹھایا جائے جیسا کہ کتاب الاحکام میں گزر چکا ہے اور اس کتاب میں بھی مذکور ہے۔

اور ہر وہ کام جو کسی مطلق امر، نہی یا تخییر کے تابع ہو کر کیا جائے گا۔ وہ صحیح اور حق ہے کیونکہ اس کام کو اس طریقہ سے کیا ہے جو اس کے لیے بنایا گیا ہے اور اس عمل کرنے والے نے شارع کے قصد کی موافقت کی ہے۔ لہٰذا یہ سب کچھ درست ہے اور یہ بات واضح ہے۔

اور اگر اس عمل میں دونوں باتیں مل جائیں تو وہ عمل ان دونوں کا نتیجہ ہو گا۔ لہٰذا اس کا حکم غالب[1] امر کے لیے اور سابق[2] کے لیے ہو گا۔ پھر اگر وہ سابق شارع کا حکم ہو گا اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) ہو گا۔ اس صورت میں ان کا عمل خواہش کے علاوہ کسی دوسری چیز پہ محمول ہو گا اور وہ چیز اللہ تعالیٰ کی شریعت کی اطاعت ہے۔ رہی ان کی خواہش کی بات تو اس کا مرتبہ عمل شروع ہو جانے کے بعد ہے۔ لہٰذا وہ اس کام میں خواہش کے متبع نہ ہوئے۔ بخلاف دوسرے فریق کے جو خواہش ظاہر ہونے کے بعد وہ کام شروع کرتا ہے۔ گویا اس کام میں اس کی خواہش ہی اس پر غالب رہتی ہے۔ ان ہر دو فریق میں کس قدر بعد ہے۔

[1] [2] یعنی جو فعل پر محمول کرنے میں قوی تر ہو۔ اور ان دونوں میں سے جو نفس کی طرف آگے بڑھے۔

لحاظ سے کہ عامل کا قصد مشروع طریقہ سے اپنی غرض حاصل کرنا ہو تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ قسم ثانی (جو درست اور حق ہے) سے جا ملے گا۔ اور وہ عمل ایسا ہو گا جو خصوصاً شرع کے مقتضی کی اتباع میں ہوا کیونکہ اغراض و حظوظ کی طلب اس پہلو سے وضع شریعت کے منافی نہیں۔ اس لیے کہ شریعت بندوں کے مصالح کے لیے بھی بنائی گئی ہے تو جب اس حظ کو شریعت کے تابع رہ کر حاصل کیا جائے تو عامل کو کچھ نقصان نہیں۔ الّا یہ کہ اس مقام پر ایک قابل اعتبار شرط ہے جو یہ ہے کہ وہ وجہ جس کی بنا پر مکلف اپنی غرض حاصل کر رہا ہے یا وہ حاصل ہو رہی ہے ایسی ہونی چاہیئے جسے شارع نے اس غرض کے حصول کے لیے مشروع کیا ہو۔ ورنہ وہ سابق نہ ہو گی جس میں شارع کا حکم ہوا اور اس شرط کی وضاحت اپنے مقام پر مذکور رہے۔ اور اگر غالب اور سابق چیز خواہش نفس ہے اور شارع کا حکم متبع کی طرح ہو تو وہ پہلی قسم سے جا ملے گا۔ (جو بالاتفاق باطل ہے)۔

اور ان دونوں قسموں میں فرق کی علامت شارع کے قصد کو اختیار کرنا یا اسے چھوڑ دینا ہے کیونکہ ہر وہ عمل جس میں عامل اپنی خواہش کو شریک کرتا ہے وہ غور طلب ہوتا ہے اگر وہ شارع سے روکنے کے وقت اپنی شہوت کے تقاضے اور خواہش کو روک رکھتا ہے تو ایسی صورت میں غالب و سابق شارع کا حکم ہو گا اور اس کی خواہش تابع ہو گی اور اگر نہی کے وارد ہونے کے باوجود رک نہ سکے تو غالب و سابق اس کی خواہش اور شہوت ہو گی اور شارع کی اجازت تابع ہو گی جس کے لیے اس کے پاس کوئی حکم نہیں۔ اپنی بیوی سے جماع کرنے والا جب کہ عورت پاک ہو، ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی خواہش کے تابع یہ کام کر رہا ہو، یا شارع کے اذن کی بنا پر کر رہا ہو۔ پھر وہ عورت حائضہ ہو جائے اور اس کا خاوند جماع سے رک جائے تو یہ اس بات پر دلیل ہو گی کہ اس کی خواہش (شریعت کے) تابع ہے۔ ورنہ بصورت دیگر اس بات پر دلیل ہو گی کہ اس کی خواہش سابق ہے۔

فصل

اور ان میں سے ایک قاعدہ یہ ہے کہ خواہش کی اتباع مذموم کی طرف راستہ ہے خواہ یہ محمود کے ضمن میں آ رہا ہو کیونکہ جب یہ بات واضح ہو گئی کہ اس کی وضع شریعت کی وضع سے متصادم ہے تو عمل کے دوران جہاں کہیں اس کے مقتضی سے ٹکراؤ ہو گا، خوفناک ہو گا۔

اولاً: خواہش کی اتباع اوامر کو چھوڑنے اور نواہی کے ارتکاب کا سبب ہوتی ہے کیونکہ وہ ان کے الٹ ہوتی ہے۔

ثانیاً: جب وہ اتباع کرتا اور عادت بنا لیتا ہے تو بسا اوقات اس کے لیے نفس کو شوق اور انس پیدا ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وہ اس کے اعمال میں ساتھ ساتھ چلتا ہے اور بالخصوص وہ اس کے ساتھ پیدا ہو کر اس سے پیوست ہو جاتا ہے پھر کبھی شرعی حکم بجا لانے میں پیچھے رہ جاتا ہے اور اس کا نفس آگے بڑھ جاتا ہے اور جب نفس آگے بڑھنے والا ہو تو تعمیل کردہ حکم شرعی نفس کی اتباع میں اور اسی کے حکم میں ہوگا جو اسے تیزی کے ساتھ مخالفت کی طرف پہنچا دے گا۔ ایسے موقعہ پر تجربہ کی دلیل ہی فیصلہ کن ہے۔

ثالثاً: حکم کی بجا آوری کے نتائج میں سے ایک یہ ہے کہ عامل اپنے عمل کی لذت محسوس کرتا ہے جو اس میں ہوتی ہے۔ اس کے ثمرات کے طور پر اسے سمجھنے کی نعمت حاصل ہوتی ہے اور علوم سربستہ اس پر کھلتے ہیں۔ کبھی وہ کچھ کرامات سے بھی نوازا جاتا ہے یا اسے دنیا میں مقبولیت حاصل ہوتی ہے اور لوگ اس کے پاس آتے اور اس کے گرد جمع ہوتے ہیں۔ اس سے فائدہ حاصل کرتے ہیں اور اپنی دینی یا دنیاوی اغراض کے لیے اسے اپنا پیشوا بناتے ہیں۔ اس کے علاوہ اور بھی کئی ایسی چیزیں ہیں جو اعمال صالح کی راہوں پر چلنے والوں کو پیش آتی ہیں۔ جبکہ وہ نماز، روزہ، طلب علم، عبادت کے لیے تنہائی اور باقی تمام نیکی کے راستوں کے لیے لازم ہوتی ہیں۔ جب یہ باتیں اسے پیش آتی ہیں تو ان سے نفس کو تازگی، انس، غنیٰ، لذت اور ایسی نعمتیں حاصل ہوتی ہیں کہ وہ اسے ایک لحظہ کے بدلے دنیا و مافیہا کو حقیر سمجھنے لگتا ہے۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ "اگر بادشاہوں کو ہماری اس حالت کا علم ہو جائے تو وہ ہم پر تلواروں سے حملہ آور ہو جائیں" یا کچھ ایسا ہی کہا ہے اور جب صورتحال یہ ہو تو اغلباً نفس ایسے نتائج کے مقدمات کی طرف کھینچتا ہے[1]۔ لہٰذا ان اعمال کے لیے وہی سابق ہو جاتا ہے۔ اور یہی چیز اس رتبہ سے گر

---

[1] اور نماز میں کھڑا ہونے، روزوں اور عبادت کے لیے خلوت میں نفس کی رغبت بہت بڑھ جاتی ہے تاکہ اس کی تازگی، انس، لذت، نعمتوں، کرامات سے تکریم اور دنیا میں مقبولیت میں اضافہ ہو، اور یہ سب کچھ خواہش نفس ہے جو اچھے عمل کیساتھ گڈمڈ ہو گئی لیکن جب یہ بہت بڑھ جائے تو ایسا شخص اپنے مرتبہ سے گر جاتا ہے۔

جانے کا باب ہے۔ اللہ اس سے پناہ میں رکھے۔ اس کے باوجود اگر خواہش محمود کاموں میں ہو تو مجموعی طور پر بُری نہیں۔ پھر کبھی وہ علی الاطلاق بُرا کام بن جاتی ہے اور اس مفہوم کی دلیل سالکین کے احوال کے استقراء اور فضلا اور صالحین کے حالات سے ماخوذ ہے۔ لہٰذا اس کے بیان کی یہاں ضرورت نہیں۔

فصل

اور ان قواعد میں سے ایک یہ ہے۔ احکام شرعیہ کی تعمیل کے دوران خواہش کی اتباع میں یہ مظنہ ہے کہ اسے اپنی اغراض کے لیے حیلہ بنایا جاتا ہے۔ گویا یہ انہی اغراض کے حصول کیلئے ایک تیار آلہ کا کام دیتا ہے جیسے کہ ریاکار لوگوں کے سامنے اعمال صالح کو درست طور پر بجا لاتا ہے۔ اور یہ بیان بالکل واضح ہے اور جو شخص بھی شرعی امور بجالانے کے دوران خواہش کی پیروی کے انجام کا پیچھا کرے گا اسے اس کے بہت سے مفاسد معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس مفہوم میں کتاب الاحکام میں بہت کچھ گزر چکا ہے۔ مسببات کے اسباب میں التفات کی بحث کی گئی ہے اور غالباً حدیث کے معاملہ میں مذکور گمراہ فرقوں کے بدعی عقائد و امور کی بنیاد شرعی مقاصد کا قصد کرنے کی بجائے خواہشاتِ نفس کی پیروی ہی ہے۔

دوسرا مسئلہ

مقاصدِ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقاصد اصلی اور تابع مقاصد۔

مقاصدِ اصلیہ وہ ہوتے ہیں جن میں مکلف کے حظ کو کچھ دخل نہ ہو اور وہ ہر ملت میں قابلِ اعتبار ضروریات ہیں۔ ہم نے صرف یہ کہا ہے کہ ان میں بندے کے لیے کوئی حظ نہیں۔ اس لحاظ سے کہ وہ ضروری ہیں کیونکہ انہیں سے علی الاطلاق مصالح عامہ قائم ہوتے ہیں۔ ان میں کسی معین حال یا صورت یا وقت کی کوئی تخصیص نہیں ہوتی۔ تاہم انہیں دو قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ضروریہ عینیہ اور ضروریہ کفائیہ۔ (بالفاظ دیگر فرض عین اور فرض کفایہ)۔

عینیہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ فی نفسہٖ ہر مکلف پر لازم ہیں۔ گویا اسے اعتقاداً

اور عملاً اپنے دین[1] کی حفاظت، اپنی زندگی کی بقاء کے لیے اپنے نفس کی حفاظت، اپنے پروردگار کے احکام و خطاب کے لیے اپنی عقل کی حفاظت، دنیا کی آبادکاری کی بقاء کی طرف التفات کے لیے، نیز اپنی اولاد پر شفقت و رحمت[2] اور اختلاط نسب کے ضیاع سے بچنے کے لیے اپنی نسل کی حفاظت اور چاروں امور کے قیام پر استعانت کے لیے اپنے مال کی حفاظت کا حکم دیا گیا ہے۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ اگر ان امور کے خلاف بندوں کو اختیار دے دیا جائے تو اس پر بندش لگ جائے جو اس کے اور بندے کے اختیار کے درمیان حائل ہو جائے۔ اسی لیے ان امور سے حظ کو سلب کر دیا گیا ہے اور اگر اس میں مکلف کا کوئی حظ ہوتا ہے تو وہ دوسرے پہلو سے ہوتا ہے جو اس اصلی مقصد کے تابع ہوتا ہے۔

اور کفایہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ان میں دوسروں کی احتیاج ہوتی ہے کہ وہ تمام

---

[1] یہاں اس مقدار کی وضاحت ضروری ہے جس میں ان امور خمسہ میں سے نفس کے لیے کوئی حظ نہیں ہوتا۔ اس کے نفس کی حفاظت یہ ہے کہ اسے ہلاکت میں نہ ڈالے جیسے اپنے آپ کو کسی کھڈ میں پھینک دے اور دین کی حفاظت یہ ہے کہ اتنا علم سیکھ لے جو مثال کے طور پر اس پر وارد ہونے والے شبہ کی اپنے آپ مدافعت کر سکے اور عقل کی حفاظت یہ ہے کہ ہر اس چیز کو روک سکے جو اس کی عقل کے لے جانے کا سبب ہو یا کسی بھی وجہ سے اس کی عقل ٹھکانے نہ رہے اور نسل کی حفاظت یہ ہے کہ اپنی شہوت کو صرف وہاں استعمال کرے جو اللہ نے اس کے لیے حلال کی ہے حتیٰ کہ نسل کا تحفظ ہو جائے۔ اور اس کے مال کی حفاظت یہ ہے کہ اسے جلا کر تلف نہ کرے نہ کوئی ایسا کام کرے جو مال سے فائدہ نہ اٹھا سکنے کا موجب ہو۔ اس تشریح سے مصنف کا قول:

انہ لو فرض اختیارہ لغیر هذه الامور لحجر علیہ۔	کیونکہ اگر بندے کا اختیار فرض کر لیا جائے تو وہ ان امور کو بدل ڈالے اور ان پر بندش لگائی جائے گی

واضح ہو جاتا ہے البتہ اس کے نفس کی بالواسطہ حفاظت یہ ہوگی کہ وہ اسے کچھ مل جائے جس سے اس کی زندگی قائم رہ سکے جیسے لباس اور مکان وغیرہ۔ گویا یہ چیزیں نوع ثانی سے ہیں یعنی تابع مقاصد ہیں جن میں اس کا حظ ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ ضروریات بھی ہیں جیسا کہ عنقریب ذکر آرہا ہے۔

[2] یہ انساب کے لیے صفت ہے اور مولف کا قول بالرحمۃ، عاطفت سے متعلق ہے یعنی ایسا انساب جس کی مثال یہ ہے کہ والد اپنے بیٹے پر رحمت اور احسان سے شفقت کرتا ہے۔

مکلفین پر علی العموم قائم کر سکیں تاکہ وہ احوالِ عامہ درست رہ سکیں جن کے بغیر احوالِ خاصہ قائم نہیں ہو سکتے۔ الّا یہ کہ یہ قسم پہلی قسم کو مکمل کرنے والی ہے جو اپنی اس حیثیت سے ضروری سے جاملتی ہے کیونکہ عینیہ بھی کفائیہ کے بغیر قائم نہیں ہو سکتے۔ اور اس وجہ سے کہ کفائی تمام خلقت کے لیے مصالحِ عامہ کے قیام کے لیے ہوتے ہیں لہٰذا اس پہلو سے مامور بہ احکام ایسے ہوتے ہیں جو اپنی جہت تخصیص کی بنا پر مکلف پر نہیں لوٹتے کیونکہ اسے یہ حکم نہیں دیا گیا کہ وہ کام صرف اسی کی ذات کے ساتھ خاص ہے ورنہ وہ عینیہ ہو جائے گا بلکہ اسے وجود میں لانا بھی عینیہ ہوگا اور اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ اللہ کے بندوں میں اس کا خلیفہ ہے جس حد تک کہ اس کے اختیار میں ہے اور جس حد تک یہ چیز اسے میسر آسکے کیونکہ ایک شخص اپنے نفس کی اصلاح اور اپنے تمام اہلِ خانہ کے قیام کی قدرت نہیں رکھتا۔ چہ جائیکہ وہ ایک قبیلہ کو قائم رکھے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ نے ضروریاتِ عامہ کی اقامت کے لیے خلقت کو خلیفے بنا دیا۔ حتیٰ کہ زمین میں بادشاہ بنایا۔

اس سے آپ کو یہ رہنمائی ملتی ہے کہ مطلوب بہ کفایہ شرعی طور سے حظ سے خالی ہے۔ کیونکہ اس کے قائم کرنے والوں کو بظاہر[1] اس کے قائم کرنے کے بدلہ کے طور پر اپنے حظوظ حاصل کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

لہٰذا حاکم کے لیے یہ جائز نہیں کہ ان لوگوں سے اجرت وصول کرے جنہوں نے اسے اپنے اوپر حاکم بنایا ہے اور نہ ہی قاضی کے لیے یہ جائز ہے کہ جن کا وہ فیصلہ کر رہا ہے ان سے یا اپنے فیصلہ پر اجرت وصول کرے۔ نہ حاکم کو اپنے حکم پر اجرت لینا جائز ہے، نہ مفتی کو اپنے فتویٰ پر، نہ محسن کو اپنے احسان پر، نہ قرض دھندہ کو اپنے قرض پر اور نہ اس سے ملتے جلتے ایسے امور عامہ اجرت لینا جائز ہے جس میں عامۃ الناس

---

[1] مؤلف نے "فی ظاہر الامر" کہا ہے کیونکہ اگرچہ اس نے اس کی اجرت ان خاص لوگوں سے نہیں لی جنہوں نے اسے اس مرتبہ پر فائز کیا تاہم وہ اجرت بیت المال سے لے لیتا ہے۔ جس میں ان فائز کرنے والوں کے علاوہ دوسروں کا بھی دخل ہوتا ہے۔ الّا یہ کہ یہ اجرت ایسی نہیں ہوتی۔ جیسے کہ جھگڑے نمٹانے والوں سے وہ ساتھ کے ساتھ اجرت لے لیتا ہے جو اس کی ذمہ داری پر اثر انداز نہیں ہوتا نہ ہی وہ اسے اس بات پر ابھارتا ہے کہ وہ جھگڑنے والوں کے درمیان اس فیصلہ کو بدل دے جو وہ دیکھتا ہے جیسا کہ ظاہر ہے

کی مصلحت ہو۔ اسی لیے رشوتوں اور ایسے تحائف سے منع کر دیا گیا ہے جن سے مقصود ولایت کا حصول ہو۔ کیونکہ ایسے مواقع پر ایسی مصلحت[1] کے حصول کی کوشش ایسے عام مفسدہ کی طرف لے جاتی ہے جو ان مناصب کی تقرری میں شرعی حکمت کے مخالف ہے پہلے طریق پر جو بادشاہ ہوگا وہ تمام مخلوقات میں عدل جاری کرے گا اور نظام درست کرے گا اور جو اس کے مخالف طریق پر بنے گا وہ احکام میں کج روی کرے گا اور اسلام کی بنیادوں کو منہدم کرے گا اور اس میں غور کرنے سے واضح[2] ہو جاتا ہے کہ عبادات عینیہ پر اجرت لینا کیوں درست نہیں۔ نہ ان میں معاوضہ کا قصد درست ہے اور نہ ہی کسی دینوی فائدے کا حصول اور اگر فرض کو چھوڑ دے تو یہ سزا اور سرزنش کا سبب ہے۔ مصالح عامہ کے سلسلہ میں ایسا ہی نقطۂ نظر ہونا چاہیئے کہ ان کا ترک سزا[3] کا موجب ہوتا ہے کیونکہ ان کے چھوڑنے سے جہان میں کوئی بھی مفسدہ رونما ہو سکتا ہے۔

مقاصد تابعہ[4] وہ ہوتے ہیں جن میں مکلف کی دلچسپی کا لحاظ رکھا جائے جو اس کے

---

[1] یعنی وہ جو رشوت یا فیصلے کی اجرت وغیرہ لے گا تو یہ چیز اسے عام مفسدہ کی طرف لے جائے گی اور وہ ظلم، لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کے لحاظ سے ولایت و قضا کی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں عدم استقامت اور جانبداری کی تہمت سے دوری ہے۔

[2] کیونکہ عبادات سے حظ کو سلب کر لیا گیا ہے اور اسے انہیں چھوڑنے کا کوئی اختیار نہیں۔

[3] یہ اس وقت ہوگا جب تعین کی وجوہ میں سے کسی وجہ سے کسی خاص شخص پر نظر ٹکی ہو

[4] اور یہ ایسے مختلف قسم کے وسائل ہیں کہ مکلف کے لیے لازم نہیں کہ وہ ان میں سے کوئی خاص وسیلہ اختیار کرے بلکہ اسے یہ اختیار دیا گیا ہے کہ جدھر اس کا میلان ہو اس سے تعلق رکھے لیکن تقوی کا پورا خیال رکھے گویا اس کو یہ لازم نہیں صناعت کو چھوڑ کر تجارت کرے نہ ہی یہ لازم ہے کہ زراعت کو چھوڑ کر تعلیم حاصل کرے۔ اس طرح وسائل کی اتنی اقسام بن جاتی ہیں جن کی تفصیل کی گنجائش نہیں۔ یہ تمام چیزیں مقاصد اصلیہ کو مکمل کرنے والی اور ان کی خادم ہیں۔ کیونکہ مقاصد اصلیہ کے بغیر خارج میں ان کا وجود قائم نہیں رہ سکتا اور اگر سرے سے تابع مقاصد موجود ہی نہ ہوں تو اصلیہ کی ان پر فوقیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور ایک دوسرا فرق بھی ہے جو یہ ہے کہ مقاصد اصلی واجب ہوتے ہیں اور تابع مباح ہوتے ہیں (یعنی مباح بالجزء جیسا کہ مباح کے دوسرے مسئلہ میں گزر چکا ہے) اور مولف عنقریب بعد میں آنے والے مسئلہ میں اس کا ذکر کر رہا ہے جہاں اس نے تابع مقاصد کو بھی مقاصد اصلیہ کی طرح ضروریات سے شمار کیا ہے۔

جبلی تقاضوں سے متعلق کسی طور سے اسے حاصل ہوں یہ خواہشات کے حصول سے متعلق ہوں یا مباحات سے فائدہ اٹھانے سے متعلق یا حاجات کو پورا کرنے سے متعلق ہوں اور یہ ایسے ہے کہ اللہ تعالیٰ حکیم و خبیر کی حکمت نے یہ فیصلہ کیا کہ دین اور دنیا کا قیام صرف اس صورت میں درست رہ سکتا اور چل سکتا ہے کہ انسان میں کچھ ایسے داعیے پیدا کر دیئے جائیں جن کی بنا پر وہ انہیں حاصل کرنے کا محتاج ہو۔ چنانچہ جب اسے بھوک اور پیاس لگتی ہے تو اس میں کھانے اور پینے کی خواہش پیدا کر دی تاکہ ممکنہ حد تک اس حاجت کو پورا کرنے کے لیے اس کے وسائل تلاش کرنے کی تحریک پیدا کرے اسی طرح اس میں عورتوں کی طرف رغبت کا داعیہ پیدا کر دیا تاکہ اس میں ایسے اسباب تلاش کرنے کی حرکت پیدا ہو جن سے یہ مقصد حاصل ہو۔ اسی طرح اس میں گرمی سردی اور ہنگامی عوارض سے تکلیف پہنچنے کی صفت رکھ دی۔ یہ داعیہ اسے لباس اور مکان کے اکتساب پر ابھارتا ہے۔ پھر جنت اور دوزخ کو پیدا کیا اور رسول بھیجے جنہوں نے یہ وضاحت کی کہ یہ دنیا کوئی مستقل مقام نہیں۔ یہ تو صرف آخرت کے لیے کھیتی ہے اور ابدی سعادت و شقاوت تو آخرت میں ہے تاہم اس کے اسباب اس دنیا میں اپنائے جا سکتے ہیں اور یہ شریعت کے اوامر اور نواہی پر عمل کرنے سے حاصل ہوں گے جس حد تک کہ شارع نے ان کی حد مقرر کر دی ہے۔ لہٰذا مکلف ان اغراض کے حصول کیلئے ان امور کو استعمال میں لاتا ہے۔ لیکن صرف ایک آدمی کو اس کے قیام کی قدرت حاصل نہیں کیونکہ وہ ان امور کے مقابلہ میں کمزور ہے لہٰذا اس نے دوسروں سے تعاون طلب کیا۔ اس طرح اس کے اپنے فائدہ اور حالت کی درستی میں دوسروں کا نفع شامل ہو گیا۔ اس طرح اکٹھے لوگوں سے اکٹھا فائدہ حاصل ہوا۔ اگرچہ ان میں سے ہر کوئی صرف اپنے ہی فائدے کے پیچھے پڑا ہوتا ہے۔

گویا اس لحاظ سے تابع مقاصد اصلی مقاصد کے خادم اور ان کی تکمیل کرنے والے ہوئے۔ اور اللہ تعالیٰ چاہتا تو انسان کو اس کے حظوظ سے اغراض کے باوجود بھی مکلف بنا سکتا تھا۔ یا اگر چاہتا تو ان داعیوں کے بغیر بھی مکلف بنا سکتا تھا جو اس میں فطرتاً رکھ دیئے گئے ہیں۔ لیکن اس نے اپنے بندوں پر احسان فرمایا کہ جو کچھ وہ آخرت کے لیے دنیا کی آبادکاری کا ارادہ رکھتا تھا، اس میں انسان کو وسیلہ بنا دیا۔ اور ان

کے اکتساب کو مباح بنا دیا یا ممنوع نہیں کیا۔ لیکن یہ سب کچھ قوانین شریعت کے مطابق ہی ہوگا کہ مصلحت کے معاملہ میں وہی بلیغ ہیں اور جن باتوں کو بندہ مصلحت سمجھتا ہے ان پر علی الدوام چل سکتے ہیں۔

واللہ یعلم وانتم لا تعلمون۔ اوران امور کو اللہ جانتا ہے تم نہیں جانتے

اور اگر اللہ چاہتا تو ہمیں حظوظ کا قصد رکھتے ہوئے اخروی اکتساب سے منع فرمادیتا کیونکہ وہی مالک ہے اور حجت بالغہ اسی کے لیے ہے، لیکن اس نے ہمیں، ہم پر اس کے واجبہ حقوق کے قیام کی رغبت اس طرح دلائی جس میں ہمارے حظوظ بھی شامل تھے اور جو راہ ہمارے لیے تجویز فرمائی اس میں ہمارے لیے بہت سے قریبی مفادات بھی رکھ دیئے جن سے ہم فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اسی لحاظ سے یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مقاصد توابع ہیں اور اصلی مقاصد وہ اصول ہیں۔ گویا پہلی قسم محض عبودیت کا تقاضا کرتی ہے جبکہ دوسری قسم بندوں پر اللہ تعالیٰ کی مہربانی کا تقاضا کرتی ہے۔

تیسرا مسئلہ

اس وضاحت کا ماحصل یہ ہے کہ ضروریات کی دو قسمیں ہیں

پہلی قسم: جس میں مکلف کے لیے قریبی مفاد مقصود ہو۔ جیسے انسان کا خورد و نوش میں اپنے اور عیال کے مصالح کا قیام، بیوی[1]، مکان اور لباس کا حصول اور ہر وہ چیز جو تتمہ کے طور پر ان سے متعلق ہو جیسے لین دین کے معاملات، اجرتیں اور کرائے، شادی بیاہ اور اس کے علاوہ کمائی کے دوسرے طریقے جن پر انسانی شعبے قائم ہیں۔

دوسری قسم جس میں مکلف کے لیے کوئی قریبی مفاد مقصود[2] نہ ہو۔ یہ فرض عین ہوتے

---

[1] یعنی بیوی۔

[2] مولف نے صرف مقصود کہا ہے۔ کیونکہ فروض کفایہ۔ جیسے ولایت۔ میں قریبی مفاد ہوتا ہے جیسے ریاست کی عزت اور حکم ماننے والوں کا حکم دینے والے کی تعظیم کرنا اور ایسی ہی دوسری چیزیں جو عنقریب مولف بیان کرے گا۔ الا یہ کہ وہ شرعاً غیر مقصود ہیں بلکہ ان سے سختی سے روکا گیا ہے اور رحظ مقصود کی تفسیر مولف عنقریب بعد میں کر رہے ہیں۔

ہیں۔ جیسے مالی اور بدنی عبادات[1]۔ جیسے طہارت، نماز، روزے، زکوٰۃ اور حج اور ایسے ہی دوسرے امور۔ یا وہ فرض کفایہ ہوتے ہیں جیسے خلافت میں ولایت عامہ، وزارت، سرداری، نمبرداری۔ قضا، نمازوں کی امامت، جہاد، تعلیم اور اس کے علاوہ دوسرے امور جو مصالح عامہ کے لیے مشروع کیے گئے ہیں۔ کہ اگر وہ نہ ہوں یا لوگ انہیں چھوڑ دیں تو نظام درہم برہم ہو جائے۔

پہلی قسم میں چونکہ قریبی مفاد ہوتا ہے اور انسان کے نفس میں سے ابھارنے والا داعیہ ضرورت کی چیز طلب کرنے کی استدعا کرتا ہے اور یہ داعیہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ اسے مجبور کر دیتا ہے لہٰذا اپنے لیے[2] بانسبت اس کی طلب پر تاکید نہیں کی گئی۔ بلکہ مجملاً بشیسہ اختیار کرنے، کمائی اور نکاح جیسے مطلوب کاموں کی طلب کو پسندیدہ قرار دیا۔ واجب نہیں بنایا۔ بلکہ ان میں سے اکثر امور تو اباحت کے درجہ پر ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ (۲/۲۷۵)	اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا ہے۔
فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِى الْاَرْضِ وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (۶۲/۱۰)	جب نماز پوری ہو جائے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو۔
لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ۔ (۲/۱۹۸)	تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے پروردگار کا فضل (رزق) تلاش کرو۔
قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ۔ (۷/۳۲)	ان سے پوچھو کہ جو زینت اور کھانے کی پاکیزہ چیزیں اللہ نے اپنے بندوں کے لیے بنائی ہیں انہیں کس نے حرام کیا؟۔
كُلُوْا مِنْ طَيِّبٰتِ مَا رَزَقْنٰكُمْ (۲۰/۸۱)	ہم نے جو تمہیں پاکیزہ چیزیں کھانے پینے کو دی ہیں ان سے کھاؤ

---

[1] اور جیسے باقی تمام ضروریات میں سے غیر عبادات بھی جن میں کوئی قریبی مفاد نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔

[2] اور بانسبت دوسروں کے لیے جیسے اقارب، بیویاں جن کے لیے نفس میں کوئی قومی داعیہ نہیں ہوتا۔ اور عنقریب یہ ذکر آ رہا ہے جبکہ شارع نے اسے واجب کیا ہے۔

اور ایسی ہی اور آیات بھی ہیں۔ لہٰذا اگر ہم فرض کرلیں کہ لوگ اباحت کو مندوب کی طرح سے قبول کرتے ہیں جس میں انہیں سب کچھ ترک کرنے کی گنجائش ہے تو وہ ایسا ہی کرسکتے[1] کیونکہ دنیا تدبر اور اکتساب کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ کمائی کرنے پر جو ابھارنے والا داعیہ انسان میں رکھ دیا گیا ہے۔ اس پر یہ بات شارع سے حوالہ کی طرح ہے۔ حتّٰی کہ اگر اس میں کوئی مفاد یا طبعی کشش نہ ہوتی تو شرع اسے واجب بنا دیتی خواہ یہ عین ہو یا کفایہ جیسا کہ شرع نے بیویوں اور اقارب[2] کے خرچ میں سلسلہ میں اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں ایسا ہی کیا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اس قسم کی پھر دو قسمیں ہیں: ایک وہ جس میں مصالح کا قیام کسی واسطہ کے بغیر ہوتا ہے جیسے براہ راست اپنے ذاتی مصالح اور دوسری وہ جس میں مصالح کا قیام دوسروں کے مفاد کے واسطہ سے ہوتا ہے جیسے بیویوں اور اولاد کی ذمہ داریوں کا قیام اور ایسا کام کرنا جس میں دوسروں کی مصلحت ہو جیسے مزدوریاں، کرائے، تجارت اور باقی تمام صنعتیں اور پیشے۔ ان تمام کاموں سے انسان اپنا مفاد چاہتا ہے جس سے دوسرے کا مفاد قائم ہو جاتا ہے۔ یہ خدمت خلقت کے درمیان گھومتی ہے۔ جیسے انسان کے بعض اعضاء دوسرے اعضاء کی خدمت کرتے ہیں حتّٰی کہ سب کے لئے مصلحت حاصل ہوتی ہے۔

براہ راست اپنے مفاد کی طلب پر شریعت ایسی طلب کی تاکید کرتی ہے جس میں دوسرے کا حصہ ہو اور یہی حکمت بالغہ ہے اور جب نقطہ نظر ایسا ہو اور داعیہ کا پہلو متروک[3] کی طرح ہو جس کا وہ تقاضا کرتا ہے اور جو بات اس داعیہ کی نقیض ہو وہ اس کی خادم[4] نہیں بلکہ اس کے برعکس ہو تو اس مقام پر اس دنیا میں زجر و تادیب سے

---

[1] کبھی کہا جاتا ہے کہ: جب کہ واجب کفایہ ہو، ورنہ احکام خمسہ کی حد میں خلل پڑ جائے گا۔ الّا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے: یہ مندوب بالجزء، واجب کفایہ بالکل ہے جیسا کہ کتاب الاحکام میں گزر چکا ہے کہ کل کے ترک سے جبکہ وہ مندوب بالجز ہو، گناہ گار رہنا درست ہوگا۔

[2] ایسے نفقہ کے لیے کمائی کرنا واجب ہے

[3] ۔ اسے واجب نہ کیا گیا بلکہ مندوب بنایا گیا بلکہ اباحت سے مدرجہ میں اس کا ذکر کیا گیا۔

[4] ۔ یعنی جب داعیہ اکیلا انسان پر چھایا ہوا ہو اور اسے مصلحت کی طلب (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اور آگ سے ڈرانے سے بندش کے پہلو کو موکد کیا گیا ہے۔ جیسا کہ کسی شخص کو قتل کرنے، زنا شراب، سود، یتیموں کا مال اور دوسرے لوگوں کا باطل طریقوں سے مال کھانے، چوری اور ایسی ہی دوسری باتوں سے روکا گیا ہے کیونکہ انسان کی طلب مصلحت اور دفع مفسدہ کی طرف کھینچنے والی طبیعت اسے ایسے امور میں داخل ہو جانے پر اکساتی ہے۔

اسی طریق پر کفایہ کی قسم (ضرب ثانی) اور اس کی دوسری انواع میں یہی رسم شرعی جاری ہو گئی۔ کیونکہ بادشاہت کا دبدبہ، ولایات کا شرف، ریاست کی نخوت اور حکم دینے والے کے لیے حکم ماننے والوں کی تعظیم ایسی چیزیں ہیں جن کی محبت انسان کی فطرت میں داخل ہے، لہٰذا ایسے امور میں حکم استحباب کا ہے وجوب کا نہیں بلکہ یہ استحباب بھی ایسی شرط سے مقید ہے جو انسان کی توقع کے خلاف ہیں اور اس داعیہ کے مخالف نظریہ کی مؤکد ہیں جو باتیں نفس کو اپنی طرف کھینچتی ہیں ان کے بارے میں آیات و احادیث میں بہت کچھ آیا ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يَادَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ۔

اے داؤد ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے تو لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلے کرو۔ اور خواہش کے پیچھے نہ لگنا یہ بات تجھے اللہ کی راہ سے بہکا دے گی۔

اور حدیث میں ہے:

لَا تَطْلُبِ الْإِمَارَةَ فَإِنَّكَ إِنْ طَلَبْتَهَا بِاسْتِشْرَافِ نَفْسٍ وُكِلْتَ إِلَيْهَا۔

امارت کو مت طلب کر کیونکہ اگر تو اسے نفس کے باعث شرف سمجھنے (پھول جانے) کی بنا پر طلب کرے گا تو اسی کے حوالہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) اور مفسدہ کے دور کرنے کے لیے پکارے، خواہ وہ کسی بھی طریقہ سے ہو اور جو بات اس داعیہ کی نقیض ہو۔ اور وہ وہی ہو سکتی ہے جو مصلحت کی طلب اور مفسدہ کے دور کرنے میں داخل نہ ہونے دے — تو طبیعت کے لیے کوئی ایسی وجہ نہیں جو اس کی خدمت کرے اور اس پر اس کی مدد کرے۔ ہر چیز میں داعیہ کے پیچھے چل پڑنے سے شدید زجر و توبیخ کی وجہ سے حکمت یہ ہوئی کہ داعیہ کی گرفت میں تخفیف پیدا کی جائے تاکہ غیر کے حقوق کو نہ چھونے کی حد پر آ کر رک جائے۔

کر دیا جائے گا۔ یا جو الفاظ بھی آپ ﷺ نے ادا فرمائے
نیز امراء کی بددیانتی اور امارت میں خیر خواہ نہ ہونے سے بھی روکا گیا ہے جبکہ یہ سب باتیں نفس کے داعیہ کے خلاف ہیں۔ اور یہ تمام باتیں اس چیز کی دلیل نہیں بن سکتیں کہ یہ کام (امارت، وزارت وغیرہ) اصل میں واجب نہیں بلکہ شریعت تو پوری کی پوری اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ خلقت کے مصالح کیلئے یہ کام واجب ہی نہیں بلکہ اوجب الواجبات سے ہیں۔ رہی فروض عین کی قسم تو جب اس میں کوئی قریبی مفاد نہیں تو اس کے فعل کے قصد کو وجوب سے مؤکد کیا گیا اور اس کی نفی کو تحریم سے اور اس پر دنیوی سزائیں قائم کی گئیں اور حظ مقصود سے مراد یہ ہے کہ وہ سبب کی وضع کے لحاظ سے شارع کا مقصود ہو۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ شارع نے عبادات میں سے نماز وغیرہ کو اس لئے مشروع نہیں کیا کہ اس پر ہماری تعریف کی جائے، نہ اس لئے کیا ہے کہ اس سے ہمیں دنیا میں شرف، عزت یا اس کے ثمرات میں سے کوئی چیز ملے۔ کیونکہ یہ بات اس چیز کے خلاف ہے جس کیلئے عبادات وضع کی گئی ہیں۔ بلکہ وہ تو خالصہ اللہ رب العالمین کیلئے ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ ۔ (۳۹/۳) آگاہ رہو کہ بندگی خالصتاً اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔

اسی طرح اعمال کفایہ اس لیے مشروع نہیں کیے گئے کہ ان سے سلطنت کی عزت، ولایت کی نخوت اور امر ونہی کے اختیار کا شرف حاصل ہو۔ اگرچہ بالتبع بھی یہ چیزیں بھی حاصل ہو جاتی ہیں۔ اگر اللہ تعالیٰ اپنے کسی پرہیزگار بندے کو دنیا میں عزت اور دوسروں پر شرف بخشے تو اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اسی طرح ولایات میں عزت ملنا سب کو معلوم ہے اور شرعاً اس لحاظ سے ثابت ہے کہ وہ مکلف کے عمل کے نتیجہ میں بالتبع حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح افسروں کا اس طرح مصالح کو قائم کرنا کہ اس سے ان کی عدالت مجروح نہ ہو جس حد تک کہ شارع نے اس کی حد مقرر کی ہے، نہ ناپسندیدہ بات ہے اور نہ ممنوع بلکہ وہ مطلوب بھی ہے اور موکد بھی۔ تو جیسے حاکم پر واجب ہے کہ وہ مصالح عامہ کا قیام کرے۔ اسی طرح عامۃ الناس کو یہ بھی لازم ہے کہ اگر اسے اپنی ذمہ داریوں کو پورا کرنے کے لیے مال کی ضرورت ہو تو اسے مہیا کریں۔ بیشک اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

وَاْمُرْ اَهْلَكَ بِالصَّلٰوةِ وَ اپنے اہل خانہ کو نماز کا حکم دے اور

وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْئَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ - (۲۰/۱۳۲)

خود اس پر ڈٹ جا۔ ہم تجھ سے رزق نہیں مانگتے۔ وہ تو ہم خود تجھے دیتے ہیں

نیز فرمایا:

وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ - (۶۵/۳)

اور جو شخص اللہ سے ڈرے اللہ اس کے لیے نکلنے کی راہ بنا دیتا ہے اور اسے وہاں سے رزق دیتا ہے جہاں سے اسے گمان بھی نہیں ہوتا۔

اور حدیث میں ہے

مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ تَكَفَّلَ اللّٰهُ بِرِزْقِهٖ - ؎۱

جو شخص علم حاصل کرتا ہے اللہ اس کے رزق کا ذمہ دار بن جاتا ہے۔

ایسے اور بھی ارشادات ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اگر مکلف اللہ کے حقوق کو قائم کرے تو اللہ کے ہاں جو رزق ہے وہ اس کی گزران کا سبب بن جاتا ہے۔

فصل

سابقہ تفصیل کا ماحصل یہ ہے کہ مکلف کے لیے جس کام میں پہلے قصد کے لحاظ سے کوئی مفاد نہیں۔ اس میں شارع نے دوسرے قصد کے لحاظ سے مفاد رکھا ہے۔ اور جس کام میں قصد اول کے لحاظ سے مکلف کے لیے کوئی مفاد ہو اس میں ؎۲ سے ایسا عمل حاصل ہوتا ہے جو مفاد سے خالی ہو۔

پہلے قصد کی وضاحت

پہلی چیز جو شریعت میں ثابت ہے وہ مکلف کے نفس اور مال کا مفاد ہے اور اس کے علاوہ اہل تقویٰ کا احترام

؎۱ اس حدیث کے آخر میں یہ الفاظ ہیں مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ (جہاں سے اسے گمان بھی نہیں ہوتا) اسے الجامع الصغیر میں خطیب سے روایت کیا اور اس کی اسناد ضعیف ہیں۔

؎۲ یعنی اس سے ایسے مطلوبہ عمل کے سبب سے حاصل ہوتا ہے جس میں اس کا کوئی مفاد نہیں بنایا جیسے زندگی کو اس کے تمام اسباب یعنی کھانے پینے، لباس، مکان وغیرہ کے ساتھ قائم رکھنا گویا جس قسم میں مکلف کے لیے مفاد ہے وہ اس قسم کے سبب سے حاصل ہوتا ہے جس میں اس کیلئے کوئی مفاد نہ ہو۔

فضیلت، عدالت، اور اللہ تعالیٰ نے جو انہیں ولایات، شہادات، دینی شعائر کی اقامت وغیرہ میں شریعت کا ستون بنایا ہے وہ زائد ہے۔ اس کے علاوہ اللہ نے ان کے لیے اپنی محبت اور آسمان والوں کی محبت بنائی اور زمین میں انہیں قبولیت بخشی۔ حتیٰ کہ لوگ ان سے محبت کرتے ہیں، ان کی عزت کرتے اور انہیں اپنی جانوں سے بڑھ کر سمجھتے ہیں اور انشراح صدر، دلوں کے منور ہونے، دعاؤں کی قبولیت اور طرح طرح کی کرامات سے متصف ہیں اور ان سب سے بڑھ کر وہ چیز ہے جو حدیث میں وارد ہے اور اس کی سند اللہ رب العزت تک پہنچتی ہے (یعنی حدیث قدسی ہے):

مَنْ اٰذٰى لِيْ وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِيْ بِالْمُحَارَبَةِ۔ — جس نے میرے کسی دوست کو دکھ پہنچایا وہ جنگ و جدال کے لیے میرے مقابلہ پر نکل آیا۔

علاوہ ازیں جس شخص کی یہ صفت ہو اور وہ عامۃ الناس کے کاموں میں لگا ہو اور اس سبب سے اسے اپنے خاص امور کے لیے فراغت نہ ملے کہ وہ اپنے مصالح قائم اور اپنے مفادات حاصل کر سکے تو عامۃ الناس پر واجب ہے کہ اس کی گزران کا بندوبست کریں اور ایسے شخص کے کفیل بن جائیں جو ان کے مصالح کی فکر میں پریشان حال ہے اور یہ کام انہیں اپنے مصالح وغیرہ کی خاطر اپنے ذاتی اموال سے کرنا چاہیئے تاکہ بالخصوص اسے اس کا اپنا مفاد حاصل ہو کیونکہ تُو اسے دیکھتا ہے کہ اپنے حظوظ سے الگ تھلگ رہتے ہوئے اسے اپنے دنیوی مفاد حاصل نہیں ہو رہے اور آخرت میں اس کے لیے جو نعمتیں ہیں وہ بہت بڑی ہیں۔

دوسرے قصد کی وضاحت

انسان کو اپنی ضروریات کے اکتساب کے دوران مباحات کے قصد کی شمولیت سے جو نعمت ملتی ہے وہ ظاہر ہے۔ لذیذ اشیاء کا کھانا، نرم لباس، فاخرانہ سواریاں اور حسین عورتوں سے نکاح اور زندگی کی ضرورت کے قیام میں حاجات کو پورا کرنا بھی شامل ہو جاتا ہے اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ زندگی کو قائم رکھنے میں کوئی مفاد نہیں اس لیے کہ وہ ضروری ہے۔

علاوہ ازیں تجارت، بیع، اجارہ وغیرہ جو بھی وہ کام کرتا ہے اس میں خدمت کا باہمی معاملہ ہوتا ہے۔ اس سے دوسروں کے مصالح قائم ہوتے ہیں۔ اگرچہ مکلف یہ کام اپنی غرض

کے طور پر کرتا ہے۔ گویا جس کام میں اس کا کوئی مفاد نہیں ہوتا۔ خواہ وہ کیسا کام ہو وہ اس پر اس طرح لوٹتا ہے جس میں اس کی غرض ہوتی ہے مگر اسی جہت سے جو اس کے مفاد کا راستہ ہے۔ اس کا طریقہ یا وسیلہ ہونا فی نفسہٖ اس کا مقصود ہونا نہیں ہوتا۔ یہی صورت حال اپنی اولاد اور بیوی پر اور ان تمام عاقل یا غیر عاقل حیوانوں پر جو شرعی لحاظ سے اس سے متعلق ہیں اور ان سب پر جو مطلوبہ مفاد تک پہنچانے کا ذریعہ بنتے ہیں، خرچ کرنے کی ہے۔

فصل

جب ہم قسم کفایہ میں بالنسبت مکلف کے مفادات کے اعتبار سے عموم و خصوص پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ اعمال کی تین اقسام ہیں:-

پہلی قسم جس میں قصد اول کی بنا پر مکلف کے مفاد کا کسی حال میں اعتبار نہیں ہوتا۔ اور یہ مصالح عامہ کے لیے ولایت عامہ اور مناصب عامہ ہیں۔

دوسری قسم: جس میں مکلف کے مفاد کا اعتبار ہو اور وہ ہر ایسا عمل ہے جس میں انسان کی اپنی مصلحت کی راہ میں دوسروں کی مصلحت بھی پائی جاتی ہو جیسے صنعتیں اور تمام معروف پیشے۔ اور یہ قسم حقیقتاً انسان کی اپنی مصلحت اور اپنے ہی خاص مفاد کے حصول کی طرف لوٹتی ہے اور اس میں مصلحت عامہ کی طلب تو صرف عارضی صورت میں ہوتی ہے۔

تیسری قسم: ان دونوں کے درمیان چلتی ہے۔ گویا وہ مفاد کے قصد کو بھی جذب کرتی ہے اور ایسے امر کو بھی ملحوظ رکھتی ہے جس میں مفاد نہیں ہوتا۔ اور یہ ایسے امور میں ظاہر ہوتی ہے جو نہ تو خاص ہیں اور عموم میں خالص ہیں اور اس قسم میں یتیموں کے اموال، اوقاف و صدقات کی ولایت، اذان اور اس سے ملتی جلتی چیزیں داخل ہیں کیونکہ ان میں عموم کے لحاظ سے مفاد سے الگ تھلگ رہنا درست ہے اور خصوص کے لحاظ سے وہ تمام صنعتیں ہیں جن کا انسان اکتساب کرتا ہے، مفاد اس قسم میں داخل ہو جاتا ہے اور اس میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ عدم مفاد کے حکم والی جہت مفاد والی جہت کے علاوہ ہے لہٰذا استحباباً اسے بغیر مفاد کے قائم کرنے کا حکم دیا جاتا ہے پھر اس کا یہ حظ ضرورت یا غیر ضرورت کے موقعہ پر صرف کیا جاتا ہے حتیٰ کہ وہ استحباب پر قائم نہیں رہتا اور اس کی اصل یتیم کے مال کے والی میں موجود ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ۔ — جو شخص غنی ہو اسے چاہیئے کہ بچا رہے (کچھ نہ لے) اور جو فقیر ہو وہ دستور کے موافق کھالے۔

اس بات کا بھی خیال رکھیے جو علمائے جہات تقسیم کرنے والے کی اجرت، اوقات و صدقات کے ناظر اور مختلف قسم کے علوم کی تعلیم کے بارے میں کہی ہے۔ اسی سے اس قسم کی وضاحت ہو جاتی ہے۔

چوتھا مسئلہ[1]

ایسے ماذون فیہ کام جن میں محض بندے کا مفاد ہوتا ہے اور یہ مفاد اسے خالصتاً آسانی سے مل جاتا ہے۔ پھر یہ عمل خالصتاً اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جاتا ہے جن میں اذن یا حکم دیا گیا ہو اور جب اس کام کو ماذون فیہ ہونے کی وجہ سے عام قبولیت حاصل ہو جاتی ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے کے لیے ہدیہ ہوتا ہے جو مفاد سے پاک ہوتا ہے جیسے کہ جب طلب اسے تعمیل کے لئے پکارتی ہے تو وہ اس عمل کی تعمیل کے علاوہ کسی چیز کا خیال نہیں رکھتا اور حظ سے الگ تھلگ ہو جاتا ہے اور جب وہ مفاد سے الگ تھلگ ہو گیا تو اس کا یہ عمل اس عمل کے[2] برابر ہو گیا جس پر شرعاً کوئی عوض نہیں ہوتا یعنی وہ قسم اول سے ہو جاتا

---

[1] اگر آپ یہ کہیں کہ مولف کے لیے مناسب یہ تھا کہ اس مسئلہ کو موخر کر دیتا اور اسے مکلف کے ا بنے مقاصد کی متعلقہ کتاب کی قسم ثانی کے مسائل میں رکھتا اور اس قسم کے مسائل میں درج نہ کرتا جو نک بف سے متعلق شرع کے مقاصد سے متعلق ہے کیونکہ آپ کا ذہن اسی طرف منتقل ہوتا ہے کہ مکلف کا قصد مباح عبادت بن جاتا ہے پھر یہ دیکھنا ہے کہ کیا اس وقت یہ فعل عبادت کے حکم میں ہو گا اور اس کا کرنے والا ایسا ہی ہو گا جیسے صاحب ولایت جسے اس پر ولی بنایا گیا ہو؟ یا اس صاحب حظ کی طرح اس کا حکم باقی رہے گا جو اپنی مقبوضہ چیزیں جیسے چاہے تصرف کرے؟ ہم یہ کہتے ہیں کہ: بلکہ اس سے مقصود اس مسئلہ کا یہی آخری حصہ ہے اور نظری لحاظ سے اس کی دو وجوہ ہیں لہذا ان دونوں کا زیادہ مناسب مقام چوتھی نوع ہے جو ہمارے زیر بحث ہے اور بہتر یہ ہے کہ انہیں آنے والی قسم ثانی سے شمار کیا جائے۔ رہا مسئلہ کا پہلا حصہ تو وہ صرف مقدمہ ہے۔

[2] یعنی قصد میں۔

ہے جس میں مکلف کا کوئی مفاد نہیں ہوتا۔

اور جب یہ صورتحال ہو تو کیا حکم میں بھی اس کے ساتھ مل جائے گا جبکہ قصد میں اس کے ساتھ مل چکا ہے؟ یہی بات محل نظر ہے غور کرنے سے اسے دو وجوہ پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

پہلی وجہ، یہ کہا جائے کہ اگر وہ قصد میں برابر ہو گیا ہے تو حکم میں بھی اسی کی طرف رجوع کرے گا کیونکہ مفاد کی قسم قصد کے لحاظ سے بالکل پہلی قسم بن گئی ہے اور وہ پہلی قسم یہ ہے کہ خلقت کی خوراک اور معیشت کی اصلاح کے بارے میں جو عبادات مختص ہیں ان میں سے کسی عبادت کو قائم کیا جائے۔ یا ایسے شخص کو خلقت کے منافع سے کچھ مفاد حاصل ہو جیسے بیت المال کا خزانچی اور خلقت کے اموال کے کارندے۔ تو جس طرح قسم اول والے کے لیے یہ مناسب

۱؎ بظاہر یہاں مؤلف کا کلام یہ ہے کہ حظ سے خالص ہونا تسلیم کر لینے کے بعد دو وجوہ چلتی ہیں اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں۔ بحث صرف اس بات میں ہے کہ جس کی حالت یہ ہو کیا اس کا حکم اس قسم کے عمل کی طرح ہے جس میں کوئی حظ نہ ہو، یعنی وہ عوض نہ لے سکے اور عینی اور کفائی دونوں انواع کے لحاظ سے اسی قسم کی طرح ہو جس میں کوئی حظ نہیں ہوتا؟ یہ ہے مؤلف کا ظاہر کلام جسے اس نے بالخصوص مسئلہ الحاق کے حکم کے بارے میں استفہامیہ بنا دیا ہے۔ گویا اس سے قبل جو کچھ تھا وہ اس نے تسلیم کر لیا ہے باوجودیکہ وہ اپنے بیان الوجہ الثانی میں یہ کہنے والے ہیں فالجمیع مبنی علی اثبات الحظوظ (گویا یہ سب کچھ حظوظ کے اثبات پر مبنی ہے) نیز انہوں نے کہا ہے کہ جب یہ ثابت ہو گیا تو واضح ہو گیا کہ امتناع حظوظ کے معاملہ میں یہ قسم پہلی قسم کے قطعاً مساوی نہیں ہے" اور یہ تو مسئلہ کی ابتدا ہی میں تسلیم کیا جا چکا ہے جس میں نہ شک کو کوئی دخل ہے نہ استفہام کو لہٰذا ان کے آنے والے بیان کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ایسا ہی ہے بلکہ مولف کے قول میں سے پہلی بات تجرد عن الحظ (حظ سے علیحدگی) ہے۔ یہ سب کچھ اس لائق ہے کہ اس پر نظر ثانی کی جائے۔

۲؎ شاید قسمیں بنانے سے سابقہ دو قسموں کی طرف اشارہ ہے جن میں حظ نہیں اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ وہ دونوں یا تو عبادت بدنی یا مالی ہوں گی یا مسلمانوں کے مصالح کے لیے ولایت عامہ کا قیام ہو گا اور اس پر مصنف کا یہ قول شاہد ہے علی ما ولی علیہ ولا علی ما تعبد بہ (جس پر کہ وہ والی بنایا گیا ہے اور نہ اس سے جو اس کا غلام ہو)

نہیں کہ جس کا وہ والی بنایا گیا ہے یا وہ اس کا غلام ہے اس سے کوئی ہدیہ یا عوض قبول کرے اسی طرح یہاں بھی یہ مناسب نہیں کہ اپنی حاجت کی اس مقدار میں اضافہ کر کے جو کچھ اس کے پاس ہے اس سے لے جیسے کہ والی اپنی احتیاج کے مطابق آپنے مقبوضہ مال میں سے دستور کے مطابق لیتا ہے اور جو کچھ اس کے علاوہ ہو اسے بغیر عوض کے خرچ کرے خواہ یہ ہدیہ کی صورت میں ہو یا صدقہ یا لفع یا عطیہ یا ایسی ہی کسی دوسری صورت میں ہو۔ یا اپنے آپ[1] کو غیر سمجھ کر وہی کچھ لے جو دوسرا لیتا ہے۔ کیونکہ جب دوسرے کے لیے وکیل کی طرح اور اس کے مصالح کا قیم بن گیا تو اسے اپنے آپ کو اس دوسرے کی طرح ہی سمجھنا چاہیئے کیونکہ وہ ایسا شخص ہے جس کا بہرحال احیاء مطلوب ہے۔

اور بہت سے فضلاء سے اس کا التزام اسی طرح بیان کیا گیا ہے بلکہ یہ صحابہ اور تابعین رضی اللہ عنہم سے منقول ہے۔ کیونکہ وہ لوگ اکتساب میں ماہر، چلنے پھرنے والے اور ہر طرح کے کام کاج کے پیچھے لگنے والے تھے لیکن اس لیے نہیں کہ وہ اپنے لیے ذخیرہ کریں نہ اس لیے کہ اپنے اموال سمیٹ رکھیں بلکہ اس لیے کہ اسے بھلائی کے کاموں میں، مکارم اخلاق کے لیے اور شرعی لحاظ سے پسندیدہ عادات و اطوار پر خرچ کریں گویا وہ اپنے اموال کے حق میں یوں تھے جیسے بیت المال پر اس کے والی ہوتے ہیں۔ اموال کے خرچ کرنے کے سلسلے میں ان کے مختلف درجات تھے جس حد تک کہ انہیں شرعی احکام سے معلوم ہوتا تھا اسی چیز کا تقاضا تھا کہ جب وہ اپنے مفاد کا لالچ کیے بغیر عامل بنے تو انہوں نے ان اعمال کو اس طرح چلایا جیسے ان میں ان کا ہرگز کچھ حصہ نہ ہو۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مجموعی[2] طور پر یہ رعائتیں ــــ خواہ ہم انہیں

---

[1] ۔ شاید یقتطعہ پر واؤ عاطفہ ہے جبکہ وہ دونوں ایک ہی قسم ہیں جیسا کہ مولف کا بیان ابھی آرہا ہے۔ ہاں! کبھی اپنی کمائی سے بھی غیر کی طرح لیا جا سکتا ہے کہ اسے اپنی حاجت سے زیادہ لینا درست ہے لیکن سابقہ اور لاحقہ دلیل سے یہ مراد نہیں۔

[2] یعنی جس کام میں کوئی حظ ہو اس کا معاملہ ایسا نہیں کیا جا سکتا جس میں مجملاً یا مفصلاً کوئی حظ موجود نہ ہو۔ کیونکہ اس میں حظ کو بہت اور سخت قیود سے مقید کیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ اس کے بعد اس کا باقی حظ اس کی جانب جا کر ختم ہو جاتا ہے اور اپنے سامنے کے رخ سے چھپ جاتا ہے۔

مفاد کا ثبوت کہیں ۔ یہ ہیں کہ جن امور میں انسان کو اپنا مفاد طلب کرنے کی اجازت ہے اس کے لیے ضروری ہے کہ اللہ اور مخلوق کے حقوق کا خیال رکھے ۔کیونکہ مفاد کی طلب جب شرعی شرائط سے مقید ہو ۔ اور شرعی موانع بھی نہ ہوں اور شرعی اسباب علی الاطلاق والعموم موجود ہوں اور یہ سب باتیں واضح کرتی ہیں کہ مطلوب بہ ہونے کی حیثیت سے مکلف کے لیے کوئی مفاد نہیں تو وہ خود ہی اپنے مفاد کے تقاضا سے خارج ہو جاتا ہے ۔

پھر حظ نفس کی راہ میں کسی دوسرے کا معاملہ اس سے اس احسان کا مطالبہ کرتا ہے جس کا اسے حکم دیا گیا ہے نیز ماپ تول میں نرمی، علی الاطلاق خیر خواہی، دھوکہ کا مکمل طور پر ترک، لینے دینے میں مشروع حد سے تجاوز کا ترک اور یہ کہ اس کا معاملہ کسی ایسی بات میں ممد نہ ہو جو شرعاً ممنوع ہے کیونکہ یہ گناہ اور سرکشی کی راہ ہے، علاوہ ازیں اور بھی ایسے امور ہیں جن میں مفاد کے طالب کو حقیقی مفاد نہیں پہنچتا اس طرح طلب حظ کا انجام عدم حظ کی صورت میں ہوتا ہے[1] ۔

معاملہ تو یہ تھا اور انسان اپنے حظ کی طلب میں قصد کے لحاظ سے دور ہو گیا ۔ پھر اس کا کیا حال ہو گا جب وہ اپنے اعمال کے حظ سے علیحدہ ہو جائے؟ پھر جیسے اسے یہ جائز نہیں کہ اعمال میں مشروع اختیار[2] سے کوئی عوض لے، نہ بالنسبت عبادات کی طرف اور نہ عادات کی طرف، اور اس پر اجماع ہو چکا ہے، اسی طرح اس کے لیے وہ بھی جائز نہیں جو قصد سے لینے لگے ۔

علاوہ ازیں اس قصد کے لزوم کا طلب حظ کے لزوم کے ساتھ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا اور جب یہ صورتحال ہے تو وہ[3] اس حکم میں داخل ہو گیا کہ جس چیز کے بغیر واجب پورا نہ ہو سکے وہ بھی واجب ہوتی ہے ۔ پھر اگر یہ ثابت ہو گیا کہ سلب[4] حظ کے تقاضا کے

---

[1] ۔ یعنی مجملاً ۔

[2] یعنی ایسے فعل پر جس میں اس کی دونوں قسموں کے مطابق کوئی حظ نہیں ۔

[3] یعنی یہ مسئلہ اس مثال میں شامل ہے ما لا یتم الخ (جو چیز پوری نہ ہو سکے ...) یعنی اس کا مسلوب الحظ ہونا پورا نہیں ہوتا جب تک ما لا حظ فیہ کا حکم نہ لیا جائے

[4] یعنی وہ مطلوب جس میں عمل خالصتاً اللہ تعالیٰ کے لیے ہو اور یہ بات پوری (بقیہ اگلے صفحہ پر)

مطابق وہی مطلوب ہے تو جس چیز کے بغیر مطلوب پورا نہیں ہوتا وہ بھی مطلوب ہوگا۔ اب ہمارے لیے یہ کہنا برابر ہے کہ طلب کے لحاظ سے وہ مطلوب یہ چیز شرعی ہے یا نہیں مختصر اس کا حکم یہی ہو سکتا ہے کہ اس میں قطعاً حظ نہ ہو اور یہی بات راجح ہے۔ شارع نے مثال کے طور پر ایسی خیر خواہی کا مطالبہ کیا ہے جو اس لحاظ سے قطعی ہے کہ شارع نے اسے دین کا ستون قرار دیا ہے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) نہیں ہوتی جب تک کہ ابتداءً ہی ما لا حظ فیہ قید کا حکم نہ لیا جائے اور وہ قسم عبادی اور ولایت عامہ کی قسم ہے۔ کیونکہ جب وہ مالی تصرفات وغیرہ میں آزاد ہو تو مسلوب الحظ نہ ہوگا اور مولف کے اس قول میں بحث باقی رہ جاتی ہے

سواء اقلنا انه مطلوب شرعًا ام لا۔ — ہمارے لیے یہ کہنا برابر ہے کہ شرعاً مطلوب ہے یا نہیں۔

کیونکہ جب یہ طلب شرعی نہ ہوگی خواہ وہ عادات و خصائل کے محاسن سے متعلق ہو تو اس بحث کے طول دینے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ غرض تو یہ ہے کہ جب انسان حظ والے اعمال میں اپنے قصد کو خالص بنالے اور اسے حکم کی بجا آوری اور اللہ کی طرف سے ہدیے کے طور پر قبول کرے تو کیا اس سے یہ مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اس شخص جیسا ہو جو قسم ثانی میں عمل کرتا ہے جس میں کوئی حظ نہیں ہوتا اور وہ اپنے مال سے بقدر کفایت ہی لیتا ہے اور کیا وہ پھر بھی مال وغیرہ میں آزاد ہی ہوگا کہ وہ اس سے ذخیرہ کرے اور اپنی دانست کے مطابق خرچ کرے تو جب شرعی طلب میں کلام نہ ہو تو بحث ضائع ہو گئی جس کا ماحصل کچھ بھی نہیں اور اس مسئلہ کے آخر میں مؤلف کا بیان آ رہا ہے کہ یہ انہوں نے خود اپنے لیے لازم قرار دی ہے یہ لزوم شرعی سے نہیں جو ابتداءً واجب ہو یعنی وہ شرعی حالت ہے اور شرعاً مقبول ہے اگرچہ یہ شارع کا کوئی قابل تعمیل حکم نہیں۔

لے مقیس علیہ کی طرف رجوع فرمائیے اور وہ یہ ہے جس میں ابتداءً کوئی حظ نہ ہو جس سے مولف کی مراد اسکی وضاحت اور مثال بیان کرنا ہے اسکی غرض مقیس کے مدعی کی وضاحت نہیں جس کیلئے مثالیں بیان کرے اور اگرچہ وہی ہو جسکا انتظار تھا تاکہ سوچ بچار کی پہلی شکل کا اہتمام کیا جا سکے۔ اس سے آپ یہ جان سکتے ہیں کہ یہ وجہ کمزور ہے جو ان مثالوں میں سے اکثر کے موافق نہیں بیٹھتی جو بعض صحابہ کے اعمال کے متعلق بیان کی گئی ہیں اور عنقریب یہ بیان آئے گا کہ یہ صحابہ کے ان افعال سے بھی معارضہ ہے جو اموال اور ذخیرہ کرنے کے باب سے تعلق رکھتے ہیں

الدین نصیحة [1] دین خیر خواہی کا نام ہے

اور کئی مواقع پر آپ نے خیر خواہی ترک کرنے پر وعید بیان فرمائی۔ پھر اگر ہم اسے بدلہ یا قریبی مفاد پر موقوف قرار دیں تو یہ بات خیر خواہی کرنے والے اور کیے جانے والے کے اختیار پر موقوف ہوگی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اس کی طلب حقیقی نہ ہوگی۔ علاوہ ازیں ایثار کو پسند کیا گیا ہے اور ایثار کرنے والے کی تعریف کی گئی ہے۔ اب اگر یہ عوض کے ساتھ معمول بہ ہو تو اس کے ایثار ہونے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ایثار کے معنی اپنے مفاد پر دوسرے کے مفاد کو مقدم رکھنا ہے۔ لہٰذا یہ کسی قریبی بدلے کی طلب کے ساتھ ممکن نہیں تا باقی تمام عادی اور عبادی مطلوب اشیاء کا بھی یہی حال ہے۔ یہ اس مسئلہ کا نظریاتی پہلو ہے جس کے مطابق کلام ممکن ہے۔

دوسری وجہ: یہ کہا جائے کہ حکم کے بارے میں وہ حظ کی اصل کی طرف رجوع کرے گا کیونکہ شارع نے ایسے عامل کے لیے اس کے عمل میں اس کا حظ برقرار رکھا ہے اور اسے دوسروں پر مقدم رکھا ہے۔ حتیٰ کہ آپؐ اگر چاہتے تو آپ کو باقی تمام لوگوں پر اپنی ذات کو ترجیح دینا جائز تھا۔ آپ اپنے لیے بہت کچھ ذخیرہ بھی کر سکتے تھے یا اپنی دینی یا دنیوی مصلحتوں پر خرچ کر سکتے تھے اور آپؐ پر یہ اللہ کی طرف سے ہدیہ تھا۔ پھر آپؐ نے اسے کیوں قبول نہیں فرمایا؟ وجہ یہ تھی کہ اگر آپؐ شرع کی حدود کے مطابق اجازت کے حساب

---

[1] اسے بخاری نے ثوبان سے تاریخ میں اور بزار نے ابن عمرؓ سے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا۔ (جامع صغیر)

[2] سابقہ وجہ میں مؤلف کے اس قول کا رد ہے: "اگر وہ اس چیز سے حظ طلب کرے جس میں حظ کو قیود شرعیہ سے مقید کیا گیا ہے تو اس کا کوئی حظ نہ ہوگا۔" گویا اس میں حظ ہونے کی نفی ہو گئی اور اس کی تردید یہاں یہ کہہ کر دی کہ: "یہ حدود تو اسکے حظ کے حصول کا وسیلہ ہی ہوتی ہیں اور یہ ضروری نہیں کہ مقصد وسیلہ کے حکم پر ہو۔" کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جس کام میں قصد اول کے لحاظ سے کسی شخص کا حظ ہو جیسے مختلف پیشے، تجارت اور معاوضات تو ایسے کاموں سے دوسروں کے نفع کے راستہ کے علاوہ کوئی شخص اپنی غرض حاصل نہیں کر سکتا۔ اسکے باوجود مقصد کا وہ حکم نہیں ہوتا جو حکم دوسروں کی مصلحت کے طریق سے ہوتا ہے اور مؤلف نے ایسے کاموں کو یوں شمار کیا ہے کہ ان میں شخصی حظ تو اصالتاً ہوتا ہے اور دوسروں کا بطور وساطت۔

سے لیتے تو اتنا ہی لیتے جتنا آپ کا حظ مقرر کیا گیا تھا اور اس قصد کے لحاظ سے جو آپ کے لیے مباح کیا گیا تھا۔ علاوہ ازیں حدود شرعیہ کے تقاضا کے مطابق اگرچہ عمل میں حظ نہ ہوتا ہم وہ حظ کے لیے وسیلہ اور راہ ضرور ہیں۔ تو جیسے وسیلہ کے حکم سے مقصد کا حکم نہیں لگایا جا سکتا جیسا کہ اس مسئلہ سے پہلے گزر چکا ہے کہ جس کام میں انسان کے لیے حظ نہیں اس کام میں وسیلے[1] کے ذریعہ ہی وہ اپنا حظ لے سکتا ہے جیسے معاوضات۔ اسی طرح یہاں بھی ماذون فیہ چیز میں حظ کے لیے وسیلہ والی چیز کا حکم نہیں لگایا جا سکتا۔

بہت سے سلف صالحین رحمہم اللہ کے متعلق ہمیں معلوم ہے کہ وہ اپنے مصالح کے لیے اموال ذخیرہ کرتے تھے وہ تجارت وغیرہ سے اتنا ہی لیتے جتنی انہیں بالخصوص اپنے لیے ضرورت ہوتی تھی۔ پھر وہ اپنے پروردگار کی عبادت میں لگ جاتے یہاں تک کہ پچھلی کمائی ختم ہو جاتی تو پھر کمانے لگ جاتے۔ اسی[2] لیے انہوں نے تجارت یا صناعت کو عبادت کا درجہ نہیں دے رکھا تھا۔ بلکہ انہوں نے تو اپنے حظوظ میں بھی بہت کمی کر دی تھی وہ یہ کام صرف اس لیے کرتے تھے کہ سوال کرنے سے بچے رہیں اور عبادت میں لگے رہیں۔ گویا یہ بات انہیں حظوظ کے طالبین کے زمرہ سے خارج نہیں کر دیتی۔

اور جو سلف صالحین سے اولاً مذکور ہوا وہ گزشتہ بیان میں متعین نہیں کہ اسے اس بات کی صحت پر محمول کیا جا سکے کہ اس تصرف سے مقصود ان کے اپنے حظوظ میں جو شارع نے ان کے لیے برقرار رکھے ہیں گویا وہ دنیا میں اتنا کام کرتے تھے جس قدر ان کے حظوظ ہوتے تھے وہ اپنی آخرت کے لیے بھی اسی حساب سے عمل کرتے تھے گویا یہ تمام باتیں حظوظ کے اثبات پر مبنی ہیں اور یہی مطلوب ہے۔ اس سے غرض صرف یہ ہے کہ حظوظ صرف اسی حد تک لینے چاہئیں جتنی کہ شارع نے حد مقرر کی ہے۔ اس راہ میں کوئی زیادتی واقع نہ ہونا چاہیئے

علاوہ ازیں حظ کی راہ میں حدود اس لیے پیدا کی گئیں کہ انسان دوسروں کی مصلحت

---

[1] اور اگر وہ ایسا کام ہو جس میں دوسرے کی بھلائی ہو اور عارضی طور پر یہ مصلحت حاصل ہو رہی ہو تو مقصد اس وسیلہ کا حکم قبول نہیں کرے گا۔

[2] یعنی جس کی مولف پہلے شرح کر چکے ہیں اور صحابہ کے عمل سے اس پر دلیل دی ہے۔

میں خلل انداز نہ ہو اور ان کی مصلحت[1] اپنی طرف کھینچ لے۔ شارع نے یہ حدود صرف اس لیے وضع کی ہیں کہ مصالح نہایت درست طریق پہ جاری رہیں اور بالنسبت ہر ایک کو اس کا فائدہ پہنچے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا :۔

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَآءَ فَعَلَيْهَا۔ (۴۱/۴۶)	جس نے کوئی اچھا کام کیا تو اس کا فائدہ اسی کو ہوگا اور جس نے بُرا کام کیا تو اس کا وبال اسی پہ ہوگا۔

اور یہ چیز دنیا و آخرت کے تمام اعمال میں عام ہے۔

نیز فرمایا :

فَمَنْ نَّكَثَ فَاِنَّمَا يَنْكُثُ عَلٰى نَفْسِهٖ۔ (۴۸/۱۰)	پھر جو عہد توڑے گا تو اس کا نقصان اسی کو ہے۔

اور احادیث میں ہے کہ ظلم کا ذکر اور اس کی تحریم تبلانے کے بعد آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

یا عبادی انما ھی اعمالکم احصیھا لکم ثم اوفیکم ایاھا۔[2]	اے میرے بندو! یہ تمہارے ہی اعمال ہیں جو میں نے تمہارے لیے سنبھال رکھے ہیں۔ پس تمہیں ان کا پورا پورا بدلہ دوں گا۔

اور یہ چیز دنیا کو چھوڑ کر صرف آخرت سے مختص نہیں۔ اسی لیے تو انسان پر اس کے گناہوں

---

[1] کیونکہ دوسرے کی مصلحت میں خلل انداز ہونے سے اپنی مصلحت میں خلل واقع ہو جاتا ہے جس کا سبب سزائیں، امتناعی احکامات اور تلف ہو لے والی چیزوں کی تہمیں اس کے علاوہ مصائب و حوادث ہیں جو گناہوں کے ارتکاب اور شریعت کی مخالفت کے سبب نازل ہوتے ہیں اور جس شخص پر زیادتی ہوئی ہو اس کے لیے اللہ تعالیٰ نے یہ بات مباح کی ہے کہ وہ زیادتی کرنے والے سے اتنا بدلہ لے لے جتنی اس پر زیادتی ہوئی ہے۔ گویا دوسرے کی مصلحت میں خلل انداز ہونے سے اپنی مصلحت میں ہی خلل واقع ہو جاتا ہے۔

[2] اسے مسلم نے روایت کیا۔

کے سبب اس پر مصائب نازل ہوتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَآ اَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ اَيْدِيْكُمْ۔ (۴۲/۳۰)

اور جو بھی مصیبت تم پر نازل ہوتی ہے تو وہ تمہارے اپنے ہی اعمال کی وجہ سے ہے۔

نیز فرمایا:

فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ۔ (۲/۱۹۴)

جو شخص تم پر زیادتی کرے تو تم اس پر اتنی ہی زیادتی کرو جتنی اس نے تم پر کی تھی۔

اور اس پر اتنے دلائل ہیں کہ گنے بھی نہیں جا سکتے۔ گویا جن امور میں انسان کو اپنا حظ حاصل کرنے کی راہ موجود ہے وہ اپنے حظ کے حصول کے لیے ان سے جدا نہیں ہو سکتا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو واضح ہو گیا کہ یہ قسم قریبی منادات کے قطعی امتناع کے مسئلہ میں قسم اول کے مساوی نہیں ہے۔

ان دو طریقوں میں بعض دفعہ تطبیق بھی ممکن ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ لوگوں نے کئی مراتب پر اپنے حظوظ حاصل کیے ہیں:

ان مراتب میں سے ایک وہ لوگ ہیں جو اسباب[1] تلاش کیے بغیر حظوظ قبول نہیں کرتے وہ کوئی کام کاج کرتے یا کچھ کماتے ہیں تو اپنی حیثیت کے مطابق اللہ تعالیٰ کی خلقت میں طرح طرح کے وکیل بن جاتے ہیں وہ اس میں سے اپنے لیے کچھ نہیں رکھتے بلکہ اس سے اپنا کچھ بھی مفاد حاصل نہیں کرتے یا توانہیں اپنی ذات یاد ہی نہیں رہتی اور وہ اپنا مفاد نظر انداز کر دیتے ہیں یا پھر ان کا اللہ پر یقین بہت مضبوط ہوتا ہے کیونکہ وہ اس بات

---

[1] یعنی جو چیز اس کے اپنے سبب اختیار کرنے سے ملے وہ نہیں لیتا بلکہ دوسروں کو دے دیتا ہے۔ گویا جو چیز سبب اختیار کرنے سے ملتی ہے خلقت کی بنا دیتا ہے حالانکہ وہ خود اسباب اختیار کرتا اور کام کاج کرتا ہے وہ سمجھتا ہے کہ اسے اسطرح جو کچھ مل رہا ہے محض اللہ کا فضل ہے اور وہ اس ہیر پھیر میں صرف ایک وکیل کی طرح ہے اس کا اپنا کچھ بھی نہیں اور یہ سب سے بلند مرتبہ ہے اسکے بعد کا درجہ یہ ہے کہ وہ اپنے نفس کو وکیل سمجھتا ہے اور اگر ضرورت مند ہے تو لے لیتا ہے اور یہ اس سے قلیل حصہ ہوتا ہے۔

کو جاننے والا ہے اور آسمانوں اور زمین کی بادشاہی اسی کے ہاتھ میں ہے اور اس سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں ہوتی یا پھر اپنے مفاد سے ان کی عدم التفات اس یقین کی بنا پر ہوتی ہے کہ ان کے رزق کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ پر ہے جو اسے اس کے اپنے آپ کو دیکھنے سے بھی بہتر طور پر اسے دیکھ رہا ہے یا اللہ تعالیٰ کے حق کے ساتھ ساتھ اپنے مفاد کے طرف التفات اسے ناپسند ہوتی ہے یا کئی اور ایسے ہی مقاصد ہیں جو صاحب حال لوگوں پر وارد ہوتے ہیں۔ ایسے ہی مواقع کے لیے قرآن کریم میں آیا ہے کہ:

وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ - (۵۹/۹)

اور وہ دوسروں کو اپنے آپ پر ترجیح دیتے ہیں اگرچہ خود انہیں بھوک ہو۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے متعلق منقول ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے انہیں مال کے دو توڑے بھیجے ـــ راوی کہتا ہے میں نے وہ دیکھے ایک لاکھ اسی ہزار درہم تھے ـ انہوں نے ایک طبق منگوایا۔ خود وہ اس دن روزے سے تھیں۔ آپؓ یہ مال لوگوں میں بانٹتی رہیں اور جب شام ہوئی تو ایک درہم بھی باقی نہ بچا۔ شام کو آپ نے اپنی لونڈی سے کہا: ”لڑکی کوئی چیز لاؤ کہ میں روزہ افطار کر دں“ وہ روٹی اور زیتون کا تیل لے آئی اور کہنے لگی: ”کیا آپ یہ نہ کر سکتی تھیں کہ جو درہم آپؓ نے تقسیم کئے ان میں سے ایک درہم کا گوشت افطار کے لیے خرید لیتیں“ حضرت عائشہؓ نے کہا ”مجھے سناؤ نہیں: اگر تو مجھے یاد دلا دیتی تو میں ایسا کر لیتی“۔

اور امام مالکؒ نے تخریج کی کہ ایک سائل نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا جبکہ وہ روزہ دار تھیں اور گھر میں صرف ایک چپاتی تھی۔ انہوں نے لونڈی سے کہا: ”وہ اسے دے دو“۔ وہ کہنے لگی ”پھر آپ کے روزہ افطار کرنے کے لیے کچھ نہ رہے گا“۔ حضرت عائشہؓ پھر کہنے لگیں۔ ”چپاتی سائل کو دے دو“۔ لونڈی کہتی ہے کہ میں نے چپاتی دے دی شام ہوئی تو کسی نے ہم اہل بیت کے لیے بکری کی ایک دستی ہدیہ کے طور پر ہمیں بھیجی[1]۔ حضرت عائشہؓ نے مجھے بلایا اور فرمایا:

”اس سے کھاؤ۔ یہ تمہاری ٹکیہ سے بہتر ہے“

---

[1] ۔ شاید اصل میں ما لا یهدی لنا تھا۔ یعنی ہمیں کسی چیز کا ہدیہ بھیجا جو عام حالات میں اتنا بڑا ہدیہ بھیجنے کی عادت نہ تھی۔ اور مؤلف کا قول شاة، ما کا بدل ہے۔

اور انہی کے متعلق روایت ہے کہ انہوں نے ستر ہزار درہم تقسیم کر دیئے جبکہ آپ کے کپڑے پھٹے ہوئے تھے اور اپنا مال ایک لاکھ درہم میں بیچا اور اسے تقسیم کر دیا۔ پھر جو کی روٹی سے روزہ افطار کیا۔

کسی مملکت کے والی کا حال بھی اس سے ملتا جلتا ہے۔ وہ بادشاہ کے علاوہ کسی سے کچھ نہ لیتے۔ کیونکہ اسے اپنے متعلق اپنی تدبیر سے اللہ کی تدبیر و تقسیم پر زیادہ یقین تھا، اور جیسا پہلے گزر چکا، اس مقام پر کچھ اعتراض نہ ہونا چاہیئے۔ کیونکہ ایسا شخص اپنے حق میں اللہ کی تدبیر کو اپنی تدبیر سے بہتر سمجھتا ہے۔ پھر جب وہ خود اپنے لیے تدبیر کرتا ہے تو اس مرتبہ سے نیچے گر جاتا ہے اور صاحب حال لوگ ایسے ہی ہوتے ہیں

اور ان میں سے ایک وہ ہے جو اپنے آپ کو یتیم کے مال پر وکیل کی طرح سمجھتا ہے کہ اگر غنی ہے تو کچھ نہیں لیتا اور اگر محتاج ہے تو دستور کے مطابق کھاتا ہے اور جو اس کے علاوہ مال ہوتا ہے اسے اس طرح خرچ کرتا ہے جیسے خود یتیم اپنے مال کو اپنے منافع میں خرچ کرے۔ اس حال میں وہ یتیم کے مال سے بے نیاز ہوتا ہے اور صرف وہاں خرچ کرتا ہے جہاں خرچ کرنا واجب ہو اور جہاں خرچ نہ کرنا چاہیے وہاں نہیں کرتا اور اگر خود محتاج ہے تو اپنی کفایت کے بقدر یتیم کے اذن سے لے لیتا ہے نہ وہ اس مال میں اسراف کرتا ہے اور نہ بخل۔ اس کام میں یہ بات بھی حظوظ سے دست برداری ہے کیونکہ اگر وہ اپنا حظ لے لے تو اس نے گویا دوسروں کو چھوڑ کر اپنے آپ کو پسند کیا اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ اس نے اپنے آپ کو خلقت کا ایک آدمی شمار کیا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جو خلقت میں تقسیم کرنے والا ہو اور اس خلقت میں ایک وہ خود بھی ہو۔

اور صحیح میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

ان الاشعريين اذا ارملوا بالغزو او قل طعام عيالهم بالمدينة جمعوا ما كان عندهم في ثوب واحد ثم اقتسموه في اناء واحد فهم	کسی جنگ میں جب اشعریوں کا توشہ ختم ہو جاتا یا مدینہ میں ان کے گھر والوں کا کھانا کم ہو جاتا تو جو کچھ ان کے پاس ہوتا اسے ایک کپڑے میں اکٹھا کر دیتے پھر ایک برتن میں تقسیم کر لیتے۔

مِنّی وانا منھم۔" [1] — وہ مجھ سے ہیں اور میں ان سے ہوں۔

اور مہاجرین و انصار کے درمیان مواخات والی حدیث[2] میں بھی یہی بات[3] ہے اور غزوات میں جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل تھا وہ تو مشہور ہے ہی۔ گویا اپنے مفادات کا ایثار محمود چیز[4] ہے اور یہ چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے مخالف نہیں:۔

ابدأ بنفسك ثم بمن — خرچ کرنے کا آغاز اپنے نفس سے کر

تعول۔[5] — پھر ان پر خرچ کر جو تیرے عیال ہیں۔

---

[1] اسے شیخین نے روایت کیا۔

[2] عاصم بن احول کہتے ہیں کہ میں نے حضرت انسؓ سے پوچھا: کیا آپ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان پہنچا ہے

لاحلف فی الاسلام۔ — اسلام میں حلف نہیں

تو حضرت انسؓ کہنے لگے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو خود میرے گھر میں قریش اور انصار کو حلیف بنایا تھا" اسے شیخین نے نکالا اور یہ الفاظ انہیں کے ہیں اور ابو داؤد کے نزدیک:

فِیْ دَارِنَا مَرَّتَیْنِ اَوْثَلَاثًا۔ — ہمارے گھر میں دو بار یا تین بار حلیف بنایا

کے الفاظ ہیں (تیسیر)

[3] انصار نے مہاجرین کو یہ پیش کش کی کہ وہ ان کے مال تقسیم کر لیں، بلکہ عورتیں بھی لیکن مہاجرین نے اس سے انکار کر دیا اور کھیتی باڑی اور تجارت میں لگ گئے۔

[4] یہ دونوں مذکورہ اہل مرتبہ کا ماحصل ہے اور مؤلف عنقریب اس کی وضاحت کریں گے اور مؤلف کا قول:

ما اخذوا لانفسھم۔ — انہوں نے اپنے لیے کچھ نہ لیا

یہ دوسرے مرتبہ والوں کی بات ہے۔

[5] یہ حدیث لوگوں کی زبانوں پر مشہور ہے۔ ہم ان الفاظ کے ساتھ اس سے واقف نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ہمیں یہ معلوم ہو سکا ہے کہ امام شافعی نے اسے اپنی مسند میں ان الفاظ سے روایت کیا ہے:۔

بلکہ یہ دونوں حالتیں استقامت پر محمول ہیں

سو یہ لوگ اور جو ان سے پہلے تھے، انہوں نے اپنے آپ کو قریبی مفادات سے مقید نہیں کیا۔ اور ایسے کام سے کچھ نہ لیا جس سے مفاد میں ان کی کوئی کوشش نہ تھی۔ کیونکہ کسی کام کی طرف قصد کے لیے علامت ظاہر ہوتی ہے جو یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو دوسروں پر ترجیح دے، اور انہوں نے ایسا نہ کیا بلکہ دوسروں کو اپنی ذات پر ترجیح دی یا اپنے آپ کو دوسروں کے برابر سمجھا جب یہ بات ثابت ہوگئی تو وہ لوگ حظوظ سے مبرا ہو گئے۔ انہوں نے اپنے آپ کو اسی مقام پر رکھا جس کے لیے کوئی حظ نہ ہو اور آپ دیکھتے ہیں کہ مزدوریوں یا تجارت میں نفع یا اجرت کی قلیل سی مقدار لیتے ہیں حتّٰی کہ ان میں سے کسی نے حیلہ سازی نہیں کی۔ انہوں نے دوسروں کے لیے کمایا۔ اپنے لیے نہیں۔ اسی وجہ سے وہ خیر خواہی کے معاملہ میں حد لزوم سے اوپر نکل گئے۔ کیونکہ وہ لوگوں کے وکیل تھے اپنے نہ تھے تو یہاں مفاد کہاں رہ جاتا ہے، بلکہ وہ اپنے مفادات اور پسندیدہ چیزوں کو خواہ وہ جائز ہوں۔ یوں سمجھتے جیسے دوسروں سے دھوکا کر رہے ہیں۔ لہٰذا بلاشبہ یہ لوگ حکم کے لحاظ سے پہلی قسم سے ملتے

اذا کان احدکم فقیراً فلیبدا بنفسہ فان کان لہ فضل فلیبدا مع نفسہ من یعول۔

(تم سے اگر کوئی فقیر ہو تو خرچ کا آغاز اپنی ذات سے کرے۔ کچھ بچ جائے تو اپنے نفس کے ساتھ اپنے عیال کو شامل کرے۔)

اور جو رموز الحدیث میں احمد مسلم اور طبرانی سے جابر بن سمرہ کی روایت ہے اس کے الفاظ یہ ہیں۔

اذا اعطی احدکم خیرا فلیبدا بنفسہ داھل بیتہ۔

(تم میں سے جب کوئی مال دے تو اپنے آپ اور گھر والوں سے شروع کرے)۔

اور احمد مسلم، ابوداؤد اور نسائی میں حضرت جابر سے جو روایت ہے وہ یوں ہے "جب تم میں سے کوئی فقیر اپنی ذات پر خرچ کا آغاز کرے۔ اگر بچ جائے تو اپنے عیال پر اگر پھر بچ جائے اپنے قرابتداروں پر اگر پھر بھی بچ جائے تو ادھر ادھر خرچ کرے" اور اکثر فقہاء نے مسلم کی اس حدیث کو دلیل بنایا ہے "اپنی ذات سے شروع کر اور اس پر صدقہ کر۔ اگر کچھ بچ جائے تو اہل پر اور اگر اہل سے بچ جائے تو قرابتداروں پر، پھر اگر ان سے بھی بچ جائے تو پھر ادھر ادھر خرچ کر گویا اپنے پرکھا کر اپنے سامنے والوں اور دائیں والوں پر خرچ کر۔ اس سلسلے میں ایک اور حدیث بھی ہے جسے شیخین نے روایت کیا ہے: الید العلیا خیر من ید السفلی دابدا بمن تعول (اوپر والا ہاتھ (یعنی دینے والا) نیچے ہاتھ (لینے والے) سے بہتر ہے اور خرچ کا آغاز اپنے عیال سے کر

ہیں، کیونکہ انہوں نے اپنے آپ کو ایسا پابند کیا کہ ایسی پابندی شرعی طور پر ابتداءً واجب نہ تھی۔
اور ان میں سے وہ لوگ بھی ہیں جو ان مذکورہ لوگوں کے درجہ کو نہیں پہنچے بلکہ جس حد تک انہیں اجازت ملی انہوں نے حظوظ حاصل کیے اور جہاں امتناع تھا وہاں رک گئے۔ اور ان کے اموال میں سے جس چیز کی حاجت تھی اس سے تھوڑا بہت خرچ کیا۔ پہلے لوگوں کے مقابلہ میں ان کی مثال اہل حظوظ کی سی ہے۔ لیکن اس حد تک ہی جہاں تک حظ کا حصول درست ہے۔ ایسے لوگوں کے بارے میں اگر یہ کہا جائے کہ یہ حظ سے علیحدگی ہے تو یہ صرف اس لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ انہوں نے محض اپنی خواہشات کے ساتھ یہ حظوظ حاصل نہیں کیے اور امر و نہی کے احکام ملحوظ رکھ کر بچتے رہے۔ اور حظ مذموم وہ ہے کہ جو حد اس کے مقرر ہے وہاں یہ نہ رکے بلکہ چارپایوں جیسی جسارت کرے جو اپنی خواہشات کے مقابلہ میں دوسرے کی چیز کو کچھ نہیں سمجھتا۔
بحث اہل ہذا میں بحث صرف پہلی قسم میں ہے اسکا مفاد تو اپنی ذات ہی کی طرف لوٹتا ہے لہٰذا اسے مسلمانوں کے مصالح عامہ پر والی کے حکم پر محمول نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ تو اپنے ذاتی مفاد کا والی ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے والی عام نہ ہوگا۔ کیونکہ ولایت عامہ مفادات سے مبرّا ہوتی ہے۔ لہٰذا بہتر یہ ہے واللہ اعلم۔
کہ اس قسم والوں سے حکمی معاملہ کیا جائے گا۔ اس لیے کہ انہوں نے اپنے ہی مفادات پورا کرنے کا قصد کیا۔ لہٰذا ان کے لیے یہ جائز ہے۔ بخلاف[1] پہلی دو قسموں کے، جو یہ ہیں کہ یا تو سبب اختیار کرنے کی بنا پر کچھ مفاد حاصل نہ کرے یا اگر کرے تو اتنا ہی کرے، جتنا اس کا حصہ ہے۔

پانچواں مسئلہ

جب عمل شرعی مقاصد کی موافقت پر چل رہا ہو تو وہ یا تو اصلی مقاصد پر ہوگا یا تبعی پر۔ ان دونوں میں سے ہر قسم میں غور و فکر اور تفریع (ذیلی تقسیم) کی ضرورت ہے۔ لہٰذا ہم ہر قسم کا مسئلہ بنا رہے ہیں۔
عمل اپنی شرائط کے لحاظ سے جب مقاصد اصلی کے مطابق ہو تو اس کی درستی اور سلامتی

---

[1] احوال میں کمال اور زہد کی بنا پر انہوں نے جو کچھ اپنے لیے فرض کر لیا ہے اس کے تقاضا کے مطابق ان دونوں کے لیے یہ جائز نہ ہوگا۔ شرعی تکلیف کی رو سے ایسا نہیں۔

میں مطلقاً کوئی اشکال نہیں، ایسے عمل میں بھی جو مفاد[1] سے مبرا ہو اور ایسے میں بھی جس میں مفاد کا لحاظ رکھا جائے۔ کیونکہ اصل شریعت میں وہ شارع کے قصد کے مطابق ہیں۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ شریعت میں شرعی مقصود مکلف کو اس کی خواہشات کے داعیہ سے نکالنا ہے تا آنکہ وہ اللہ کا بندہ بن جائے۔ اور یہاں اتنی بات ہی کافی ہے۔

اس بات پر بہت سے قواعد مبنی ہیں جن سے اکثر نے موافقت کی ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے: مقاصد اصلیہ میں عمل کا اخلاص قریب ہونا نظر آرہا ہو اور وہ عبادت بن جائے اور خالص عبودیت کے پہلو سے وہ مفادات کی آمیزش سے دور ہو جائے۔

اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ انسان کا مفاد واجب نہیں کہ مفاد ہونے کی حیثیت سے اسے ملحوظ رکھا جائے۔ جیسا کہ ہم شرع میں اس کے اثبات اور اس کی طرف توجہ کرنے کے مباح ہونے کی بات کر چکے ہیں کہ وہ محض تفضل ہے جو اللہ تعالیٰ نے بندے پر احسان کر رکھا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ پر یہ واجب نہیں کہ وہ بندوں کے مصالح کو ملحوظ رکھے اور عقلی لحاظ سے بھی یہی بات درست ہے۔ گویا شارع کے محض حکم کی طرف توجہ میں تمام اغراض کے حصول کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ وہ صرف امر، نہی اور اذن[2] کا ہی قصد کرے

---

[1] یعنی مکمل طور پر جیسے معمول بہ عبادات۔ یا ان امور سے جن میں مفاد بالعرض ہوتا ہے (اصلی نہیں ہوتا) اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ وہ اصلی مقاصد کو پورے طور پر سمجھتا ہے جن میں مکلف کے لیے کچھ مفاد نہیں ہوتا اور مؤلف کا بعد کا قول ثم يندرج حظه في الجملة (پھر اس کا مفاد بالکل ختم ہو جاتا ہے) اسی طرف اشارہ کرتا ہے۔ الایہ کہ یہ کہا جائے کہ جس کام میں مفاد ہو اگر اس کا عامل اس کام کو مفاد سے پاک کر لے تو یہ مقاصد اصلیہ کی طرح ہو جائے گا۔ اور تتمہ کے طور پر مؤلف کا کلام آگے آئے گا۔

[2] مؤلف نے امر اور نہی کے بعد اذن کا ذکر کیا جو اباحت کے معنی کا متقتضی ہے اور یہ مقاصد اصلیہ سے نہیں۔ کیونکہ جیسا پہلے گزر چکا۔ اگر مؤلف یہاں واجبات عین اور کفایہ کو حذف کر دیتا تو زیادہ بہتر تھا اور اس پر مؤلف کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے دخله واقع على الضروريات وما حولها (اور اس کا فعل ضروریات اور اس کے متعلقات پر واقع ہوتا ہے) الایہ کہ کہہ دیا جائے کہ چوتھے مسئلہ میں اس کا بیان گزر چکا ہے کہ جس کام میں مفاد ہو یعنی وہ تابع مقاصد سے ہو، اس مفاد سے وہ خالص ہو جاتا ہے اور اس کام کے برابر ہو جاتا (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۴ پر)

گویا اس کے موافق عمل کرنے والا اس پر لبیک کہنے والا اور مفاد سے مبرا ہوتا ہے۔ اور اس کا فعل ضروریات اور اس کے متعلقات پر واقع ہوتا ہے اور اپنا مفاد ختم ہو جاتا ہے۔ بلکہ شرعاً یہی چیز دوسری باتوں پر مقدم ہے۔

گویا جب انسان کسی حکم کی بجا آوری کے لیے یا حکم کی علت کا اعتبار کرتے ہوئے عمل کرتا ہے اور یہ مجملاً لوگوں کو زندہ رکھنے اور برائیوں کو مٹانے کا قصد ہے تو یہی[1] بات شرعاً مقدم ہے۔

اِبْدَأْ بِنَفْسِكَ ثُمَّ بِمَنْ تَعُوْلُ۔ خرچ کرنے کا آغاز اپنے آپ سے کر، پھر اپنے عیال سے۔

یا اس کا قصد ایسی بات کا قیام ہو جس کو قائم کرنا واجب ہو۔ پھر اس واجب میں اس کی فکر کبھی بعض لوگوں تک ہی محدود ہوتی ہے جیسے اس کی اپنی زندگی کے قیام کا قصد کہ وہ اس کا بھی مکلف ہے یا ان لوگوں کی زندگی کا جو اس کے زیر نظر ہیں۔ اور کبھی اس کی نظر میں وسعت آجاتی ہے تو ان لوگوں کو زندہ رکھنے کے لئے کام کرتا ہے جنہیں اللہ چاہتا ہے۔ اور یہ صورت تمام صورتوں سے عام محمود اور اجر کے لحاظ سے زیادہ مفید ہے۔ کیونکہ پہلی میں بہت سی باتیں فوت ہو جاتی ہیں اور اس میں کام صرف اس جگہ ہوتا ہے جہاں اس کا قصد نہیں ہوتا اور ایسی چیز کا قصد کرتا ہے جسے اس نے کیا نہیں۔ اگرچہ یہ بات اسے نقصان نہیں پہنچاتی[2]۔ کہ اس نے اپنی تدبیر کو اپنے پروردگار کے حوالہ نہیں کیا۔ رہی دوسری صورت تو اس میں اس نے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ہے جو امور بہ ہو جیسا کہ مذکورہ مسئلہ کی تفصیل میں گزر چکا ہے۔ اور اس میں غور کرنے کی دو صورتیں ہیں جیسا کہ پہلی فصل میں مؤلف کا بیان آئے گا جہاں وہ کہتا ہے کہ "اصلی مقاصد پر بنا کرتے ہوئے مکلف کے تمام تصرفات عبادات بن جاتے ہیں خواہ وہ عبادات کی قسم کے ہوں یا عادات کی قسم کے"۔ اور دوسری فصل میں کہتا ہے "مقاصد کو اصلیہ پر بنا کرتے ہوئے اعمال وجوب کے احکام کی طرف منتقل ہو جاتے ہیں"۔

[1] مؤلف کے اس قول: ثم يندرج حظه في الجملة (پھر اجمالاً اس کا حظ اس میں شامل ہو جاتا ہے) کی طرف اشارہ ہے: وفعله واقع على الضروريات وما حولها (اور اس کا فعل ضروریات اور اس کے ماحول پر واقع ہوتا ہے)۔

[2] اس بات میں کہ اس نے واجب شرعی کو قائم کیا اور یہ بات بھی محمود ہے۔

اپنے قصد اور تصرف کو ایسی ذات کے ہاتھ میں دیدیا۔ جو ہر چیز پر قادر ہے اور اس بات کا قصد کیا کہ اس کے تھوڑے سے حصہ سے فائدہ اٹھالے جسے ایک بہت بڑا عالم گن بھی نہیں سکتا عبودیت کے اخلاص کے ثبوت میں یہی مقصد ہے اور کوئی چیز اسے اس کے مفاد سے محروم نہیں کرسکتی۔

بخلاف تبعی مقاصد کی مراعات کے کہ ان میں اخلاص عبودیت پورے کا پورا یا اس کا بڑا حصہ فوت ہوجاتا ہے۔ کیونکہ وہ مثال کے طور پر صرف اپنی بھوک، پیاس اور ٹھنڈک کے ازالہ کا خیال رکھنا، شہوت کو پورا کرنا اور محض مباح ہونے کی بنا پر لذت حاصل کرتا ہے، اس کے علاوہ اس کا دوسرا کوئی قصد نہیں ہوتا۔ یہ چیزیں اگرچہ جائز ضرور ہیں تاہم عبادت نہیں اور نہ ہی ان میں شارع کے اصلی قصد کا لحاظ رکھا گیا ہے وہ تو خود ان کے ساتھ کھنچا چلا آتا ہے۔ اور اگر شارع کے قصد کا لحاظ رکھا جاتا تو یہ عمل بجا آوری کے طور پر ہوتا اور اس تعلق کی طرف لوٹ جاتا جو حکم کا مقتضی تھا تو جب اس بات کا خیال نہیں رکھا گیا تو اپنے حظ کی مراعات [illegible] ارادہ کے باقی نہ رہا[1]

یہ ایک وجہ ہوئی اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مقاصد اصلیہ یا تو کسی دوسری چیز میں دیکھے بغیر محض امر و نہی کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ اور یہ بلاشبہ حکم کی اطاعت اور مامور [illegible] کی بلا مخالفت غیر سے بجا آوری ہے۔ یا پھر اس مفہوم کی طرف جو اس حکم سے سمجھا جا سکتا ہو یعنی و[illegible] کا غلام ہے۔

---

[1] یعنی اس نے مخالفت نہیں کی اور اس کا عمل شارع کے قصد کے موافق ہوگیا ہے۔ الا یہ کہ اس نے اپنے عمل [illegible] سے محفوظ نہیں رکھا حتی کہ وہ خواہش کے داعیہ سے خارج ہوگیا۔ یعنی اس نے شارع کے حکم [illegible] نہی یا اذن کے تقاضوں کی [illegible] توجہ نہیں کی بلکہ شارع کے خطاب سے قطع نظر اس نے محض اپنی حاجت اور خواہش کے داعیہ کا خیال رکھا ہے۔

[2] مؤلف نے یہاں مباح کے متعلقات کا ذکر نہیں کیا کہتے ہیں "یا اس کی توجہ اس کے حکم کی طرف ہو" جب کہ وہ اذن کو پہلی وجہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ مؤلف کے اسے مقاصد اصلیہ میں داخل کرنے سے کلام کے درست ہونے میں تکلف کرنے پر احتجاج کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ مولف کے اس قول: فاذا اکتسب الانسان امتثالاً للامر الخ (تو جب انسان کسی حکم کی بجا آوری کرتا ہے) کے مطابق بھی پہلے مقاصد میں سے جن میں اذن کا ذکر نہیں کیا۔ اس وجہ اور اس سے پہلی وجہ کے درمیان فرق کا ماحصل یہ ہے کہ مولف نے اس مقام پر تو امر کی حکمت نفوس کو زندہ کرنا اور برائیوں کو مٹانا قرار دیا اور یہاں یہ حکمت بیان کی کہ ایک آقا نے اپنے غلام کو اپنے بندوں کی مصلحت کے کام میں لگا دیا ہے اور ان کی حاجات براری کے لیے وسیلہ بنایا ہے یہاں یہ نہیں کہا: انه يكون مقدمها (وہ مقدم ہوجاتا ہے) بلکہ یوں کہا: فكان السيد هو القائم له بحظه (گویا آقا خود اپنے غلام کے حظ کو قائم رکھنے والا ہے) (بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۵۶ پر)

آقا نے اپنے غلام کو اپنی فرمانبرداری پر لگایا ہے اور لوگوں کی جو حاجات اس کے ذریعہ پوری ہوتی ہیں، ان کے لئے آقا نے اس غلام کو وسیلہ اور سبب بنا دیا ہے۔ مجرد حکم کے اعتبار سے یہ بات بھی اسے اس سے خارج نہیں کرتی کہ وہ اس کام میں اپنے حظ کو ساقط کرتے ہوئے محض عبودیت پر عمل پیرا ہے۔ گویا اس لحاظ سے اس کا آقا اس غلام کے مفاد کو قائم رکھنے والا ہوا۔ بخلاف اس اپنے مفاد کے لیے عمل کرنے والے کے جو نہ تو مجرد حکم کی تعمیل کی حیثیت سے کھڑا ہوا اور نہ امر کے مقصود کے فہم کی حیثیت سے کھڑا ہوا بلکہ وہ تو اپنے مفاد کے لئے یا اس شخص کے لئے کھڑا ہوا جس کا اس سے مفاد وابستہ ہے۔ گویا ایسا شخص اگر اپنی ذات کے لیے حکم بجا لاتا ہے[1]، تو اس کے لئے اخلاص نام کی کوئی چیز نہ ہوگی اور اس عمل میں بندگی کا پہلو نمادر د ہوگا۔ اور وہ حکم بجا نہیں لایا تو یہ بندگی کا قصد نہ ہونے کی واضح دلیل ہے چہ جائیکہ اسے اس عمل میں مخلص قرار دیا جائے۔ اور کبھی وہ امر و نہی کو عبادت گذاروں کی طرح بلکہ عادی لوگوں کی طرح قبول کرتا ہے جبکہ اپنے مفاد کی طلب اس پر غالب ہوتی ہے۔ اور یہ نقص ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ وہ پہلے مقاصد پر کھڑا ہونے والا بجا آوری احکام میں ایسے بوجھ کے ساتھ کھڑا ہوتا ہے جو بہت بھاری ہے جس کے نیچے مفاد کا طالب اکثر کھڑا نہیں رہ سکتا بلکہ وہ اپنا مفاد اتنا سا چاہتا ہے جو انتہائی کم ہو۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مکلف[2] کی داخلی کیفیت ہوتی ہے، خواہ اسے چاہے یا نہ چاہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے اس شخص کی اس حالت کی طرف رہنمائی فرماتا ہے جسے وہ اپنے تقرب کے لیے خاص کرے۔ اسی وجہ سے نبوت تکالیف کا سب سے بھاری بوجھ ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) یہاں اور وہاں ان دونوں وجوہ میں جو مغایرت پائی جاتی ہے کیا اس کا اعتبار کیا جا سکتا ہے غور فرمایئے

[1] یہ اس معنی میں ہے کہ اس کا فعل کوئی مباح کام ہو جس میں اپنے مفاد کے علاوہ کسی دوسری چیز کی نیت نہ ہو۔ ایسی باتوں کو حکم کی بجا آوری نہیں کیا جا سکتا بلکہ وہ موافق ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ بجا آوری کے لیے قصد اور نیت ضروری ہے اور اس پر مؤلف کا یہ قول بھی دلالت کر رہا ہے: والتعبد بذلك منتف (اور اس کام میں بندگی نمادر ہوتی ہے)

[2] یہ پہلے مقاصد پر قائم ہوتا ہے اور مؤلف کا قول ہے الاول محمول (پہلا بوجھ اٹھوایا گیا ہے) یعنی کوئی اس پر بوجھ لادنے والا ہے اور یہ اس کے آقا کے پہلو سے قوی محرک ہے جو اسے مشقت والے اعمال کے قیام پر ابھارتا ہے پھر وہ اس کے لیے باعث راحت بن جاتا ہے۔

انا سنلقی علیک قولا ثقیلا — ہم عنقریب آپ پر ایک بھاری فرمان نازل کریں گے۔
(۷۳/۵)

گویا ایسی بات بہت زیادہ اختصاص کے بغیر ناممکن ہے۔ بخلاف مفاد پرست کے کہ وہ اپنی ذات کے لیے عمل کرنے والا ہے اپنے پروردگار کے لیے کام کرنے والا اور اپنے نفس کے لیے کام کرنے والا دونوں برابر نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ پہلے سے بوجھ اٹھوایا گیا ہے اور دوسرا از خود عمل کر رہا ہے۔ اسی لیے آپ کسی مفاد پرست کو کم ہی دیکھیں گے کہ وہ کسی مشقت والی تکلیف پر قائم رہ سکے۔ اگر آپ کسی کو دیکھیں کہ وہ اس حالت کا دعویدار ہے تو اس سے ایسے مرتبہ والوں کے مطالب طلب کیجیے اگر وہ اس پر پورا اترے تو فی الواقعہ انہیں سے ہے۔ ورنہ آپ جان لیں گے کہ وہ کچی ہے جو اپنی دعویٰ کردہ بات پر برقرار نہ رہ سکا۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ پہلے مقاصد پر عمل پیدا ہونے والا محمول ہوتا ہے۔ تو یہ بات اخلاص کی علامات میں سے ایک علامت ہے اور مفاد پرست[1] اس بوجھ کا اتنا ہی اٹھانے والا ہوتا ہے جتنا کہ اس کا مفاد اس سے کم ہوتا جاتا ہے۔ پھر جب اس کا مفاد ساقط ہو جاتا ہے تو پہلے مقاصد میں اس کا قصد ثابت ہو جاتا ہے اور اس کا اخلاص بھی ثابت ہو جاتا ہے اور اس کے اعمال، عبادات بن جاتے ہیں۔

ایک شبہ اگر یہ کہا جائے کہ ہم تو بہت سے دیندار لوگوں کو دیکھتے ہیں کہ وہ اپنے مفاد میں لگے ہونے کے باوجود بلند مرتبہ تک پہنچ گئے ہیں۔ بلکہ سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق آیا ہے کہ آپ خوشبو، عورتوں، میٹھی چیزوں اور شہد کو پسند فرماتے تھے۔ آپ کو دستی (کا گوشت) مرغوب تھا اور آپ کے لیے پانی کو میٹھا اور خوشگوار بنایا جاتا تھا۔ اور ایسی ہی بعض دوسری باتیں بھی ہیں جو نفس کے حظ کی اتباع سے تعلق رکھتی ہیں۔ جب کہ مرغوب حلال چیزوں کا کوئی مانع نہیں ہوتا تھا۔ بلکہ آپ جب ایسی چیزیں پاتے تو استعمال فرماتے تھے۔ آپ بلا شبہ دیندار لوگوں میں سب سے بلند مرتبہ پر فائز، تمام خلقت میں سب سے زیادہ پرہیزگار اور پاکیزہ

---

[1] یعنی جس نے اپنے عمل میں مفاد کو اور سچا اور ہی کی طرف التفات کو گڈمڈ کر دیا۔ اسے یہ مقام حاصل نہیں ہوتا مگر اتنا ہی جتنا کہ اس نے مفاد میں کمی کو ملحوظ رکھا ہو۔ اور اس فصل کے آخر میں عنقریب مؤلف کہہ رہے ہیں کہ وان المقاصد التابعة اقرب الی عدم الاخلاص ولا تنفیه (تابع مقاصد، عدم اخلاص کے قریب ہوتے ہیں اور اس کی نفی نہیں کرتے)۔

تھے اور آپ کا خلق قرآن (کا بیان کردہ خلق) تھا۔ یہ تو اس مسئلہ کا ایک پہلو ہوا۔ پھر ہم بہت سے ایسے لوگ بھی دیکھتے ہیں جنہوں نے اپنے ذاتی مفاد کو ساقط کر دیا اور وہ اپنے عمل میں خلوص کے تقاضوں کو برقرار رکھتے ہوئے دوسروں کے لیے پابندوں کے مصالح میں لگے ہوتے ہیں۔ اس کے باوجود آخرت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ بہت سے عیسائی رہبان وغیرہ ہیں جنہوں نے زہد اختیار کیا۔ دنیا اور اپنے اہل وعیال سے کٹ گئے۔ نہ کبھی ان کی طرف توجہ کی اور نہ ہی کبھی ایسا خیال بھی ان کے دل میں آیا۔ انہوں نے مسلسل اور ہمیشہ اپنی عبادت اور بھاگ دوڑ کو خلقت کی حاجات کو دور کرنے میں لگا دیا۔ یہاں تک وہ لوگوں میں ایک علامت بن گئے۔ اور ہر وہ کام جسے وہ سرانجام دیتے رہے محض باطل پر تھا۔ اور ان دونوں پہلو کے درمیان لاتعداد واسطے ہیں جو ہر دو فریقوں سے قریب ہوتے جاتے ہیں۔

جواب شبہ اس شبہ کے جواب کے دو رُخ ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ جو آپ نے گمان کیا وہ محض ظاہری چیزیں ہیں۔ ان امور کی باطنی کیفیت نامعلوم ہوتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے متعلق اسکافی نے فوائد الاخبار" میں جو کچھ کہا ہے اسے نگاہ میں رکھیے۔

حُبِّبَ اِلَیَّ مِنْ دُنْیَاکُمْ ثَلَاثٌ — تمہاری دنیا سے تین چیزیں میرے لیے محبوب بنا دی گئی ہیں۔

تو آپ پر روشن ہو جائے گا کہ یہ مطلع آپ کے زعم کے خلاف خالص مفاد کی طلب سے خالص حق کی طلب کی طرف جا رہا ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے ان تین چیزوں میں سے ایک نماز کو بنایا اور وہ ایمان کے بعد بلند تر درجہ کی عبادت ہے اسی طرح باقی باتوں میں بھی ایسا کہا جا سکتا ہے۔ علاوہ ازیں کسی چیز کی محبت سے یہ کب لازم آتا ہے کہ اس میں مفاد مطلوب ہوتا ہے۔ کیونکہ حب باطنی امر ہے جس پر اختیار نہیں ہوتا۔ دیکھنے میں تو صرف وہ کچھ آتا ہے جو ان اعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا آپ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم اذن کی حیثیت سے نہیں بلکہ محض مفاد کی بناء پر ان چیزوں کو اختیار فرماتے تھے؟

حالانکہ یہ تو مفاد سے عین برأت ہے۔ اور جب یہ بات پیشوائے اعظم صلی اللہ علیہ وسلم میں واضح ہو گئی تو اسی طرح ہر اس پیشوا میں بھی واضح ہو گئی جس کی ولایت شہرت پا چکی ہے۔

رہی رہبان کی بات تو ہم یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ وہ مفاد سے خالی ہوتے ہیں۔ بلکہ یہ تو عین حظ اور خواہش نفس میں ہلاک ہو جانا ہے۔ کیونکہ بعض دفعہ انسان اپنے مفاد کو کسی ایسے کام کے لئے چھوڑ دیتا ہے جس میں اس کا مفاد پہلے مفاد سے بہت بلند ہوتا ہے جیسا کہ آپ لوگوں کو جاہ کی طلب میں مال خرچ کرتے دیکھتے ہیں۔ کیونکہ جاہ میں نفس کا حظ مال کی نسبت بلند تر ہوتا ہے۔ اور کچھ لوگ سرداری کی طلب میں اپنی جانوں کو داؤ پر لگا دیتے ہیں حتی کہ اس راہ میں جان دے دیتے ہیں۔ اسی طرح رہبان کبھی لذاتِ دنیا کو سرداری اور بزرگی کی لذت کی خاطر ترک کر دیتے ہیں کہ یہ چیزیں اس سے اعلیٰ ہیں۔ اور ذکر، تعظیم، ریاست، احترام اور جاہ کے حظوظ لوگوں کی نظروں میں اتنے بڑے حظوظ ہیں جن کے مقابلہ میں متاعِ دنیا ہی کو حقیر سمجھا جاتا ہے۔ اور ہمارے مسئلہ میں یہی پہلی بات ہے۔ جس سے[1] رد کا گیا ہے۔ لہٰذا جس شخص کی یہ حالت ہو اس میں بحث ہی نہیں۔ اسی لیے لوگوں نے کہا ہے کہ سرداری کی ہوس وہ آخری چیز ہے جو صدیقین کے دماغوں سے نکلتی ہے۔ اور ان لوگوں نے بجا فرمایا۔

دوسرا رُخ۔ حظوظ کی طلب کبھی حظوظ سے مبرا ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ اور ان میں میں فرق یہ ہے کہ حظ کی طلب پر پہلی چیز جو ابھارتی ہے وہ یا تو شارع کا حکم ہو گا یا نہ ہو گا۔ پھر اگر وہ شارع کا حکم ہو گا تو وہ حظ سے مبرا و منزہ ہو گا۔ کیونکہ شارع کے نزدیک عامل کا نفس کسی دوسرے کے قائم مقام ہوتا ہے۔ تو جیسے وہ کسی دوسرے کے مصالح میں حظ سے مبرا ہوتا ہے اسی طرح اپنے معاملہ میں بھی مبرا ہوتا ہے اور یہی قصد اول کا مقتضیٰ ہے۔ اور یہ اس شخص کی حالت ہے جس کا سوال میں ذکر ہوا ہے۔ ایسی بات کو غلط شمار نہیں کیا جاتا اور نہ اس میں اسے قصد کے مطابق کوشش کہا جا سکتا ہے۔ کیونکہ جب قصد تابع کی انگیخت کرنے والا قصد اصلی ہو تو وہ اس کی فروع میں سے ایک فرع ہو گا اور اس کا حکم اصلی مقصد کا سا ہو گا۔ ہاں اگر وہ قصد اول سے مربوط نہ ہوا تو اس نے مفاد کے لیے تگ و دو کی لیکن ہمارے زیر بحث ایسی بات نہیں۔

رہی راہبوں اور ایسے ہی دوسرے لوگوں کی حالت جو کبھی کبھار متقین کی حالت کے مطابق ہو جاتی ہے اگرچہ وضع کے لحاظ سے فاسد ہوتی ہے۔ ایسے لوگ دنیا سے کٹ کر گرجوں اور کٹیا نوں

[1] کیونکہ یہ خواہش کے محرکات میں سے سب سے قوی ہے۔ شریعت بندے کو اسی کے پھندے سے نکالنے کیلئے وضع ہوتی ہے۔

ہیں رچلے جاتے ہیں۔شہوات ولذات کو چھوڑ دیتے ہیں اور اپنے معبود کی طرف توجہ میں اپنے حظوظ کو ساقط کر دیتے ہیں اور معبود کے تقرب کے لئے اپنی انتہائی کوشش سے ہر ممکن طریقہ پر عمل پیرا ہوتے اور اپنے گمان کے مطابق ہر سبب کو اختیار کرتے ہیں۔وہ اپنی ذات اور غلفت سے ایسا معاملہ کرتے ہیں جیسے کوئی دین میں تحقیق کرنے والا حرف بحرف معاملہ کرتا ہے۔یہیں یہ نہیں کہنا کہ وہ مخلص نہیں ہوتے بلکہ وہ اپنے معبود کے حق میں مخلص اور معاملات میں راست بازی سے متوجہ ہوتے ہیں۔تاہم جو کچھ بھی وہ کرتے ہیں اسے انہیں پر لوٹا دیا جاتا ہے۔آخرت میں اللہ کے ہاں انہیں کوئی چیز بھی فائدہ نہ دے گی کیونکہ انہوں نے اپنے اعمال کو کسی بنیاد پر تعمیر نہیں کیا: ارشاد باری ہے۔

وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ عَامِلَةٌ نَّاصِبَةٌ تَصْلٰى نَارًا حَامِيَةً۔ (۲ تا ۴/۸۸)

اس دن بہت سے منہ ذلیل ہونگے جو سخت محنت کرنیوالے تھکے ماندے ہونگے وہ دھکتی آگ میں داخل ہونگے۔

اللہ ہمیں اس سے پناہ میں رکھے۔

ان کے علاوہ مسلمانوں میں سے بدعتی اور گمراہ فرقوں کا بھی یہی حال ہے۔خارجیوں کے متعلق حدیث میں آیا ہے۔ذوالخویصرہ کے متعلق آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو جانتے ہیں۔

دَعْهُ فَاِنَّ لَهٗ اَصْحَابًا يَحْقِرُ اَحَدُكُمْ صَلَاتَهٗ مَعَ صَلَاتِهِمْ وَصِيَامَهٗ مَعَ صِيَامِهِمْ الحدیث [1]

اسے چھوڑ دیجیے۔اسکے کچھ ساتھی تھے جنکی نماز کے مقابلہ میں تم اپنی نماز کو، اور ان کے روزوں کے مقابلہ میں تم اپنی نماز کو، اور ان کے روزوں کے مقابلہ میں تم اپنے روزوں کو حقیر سمجھو گے۔

گویا آپ نے ان کی عبادت کی عظمت اور حالت کی ظاہری عمدگی کی خبر دی۔لیکن وہ کسی بنیاد پر مبنی نہیں۔اسی لیے آپ نے ان کے بارے میں فرمایا:

يَمْرُقُوْنَ مِنَ الدِّيْنِ كَمَا يَمْرُقُ السَّهْمُ مِنَ الرَّمِيَّةِ۔

وہ دین سے اس طرح نکل جائیں گے جیسے تیر کمان سے نکل جاتا ہے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قتل کرنے کا حکم دیا [2] اور اہل ہوا میں بہت سے ایسے لوگ پائے جاتے ہیں۔

---

[1] بخاری نے اسے کتاب استتابۃ المرتدین میں روایت کیا۔

[2] یہ اس بات پر دلیل ہے کہ دین سے ان کے (مروق) نکلنے کے معنی اسلام کی اصل سے ان کا خروج ہے صرف معصیت نہیں۔لہٰذا اس بارے میں بعض لوگوں کے تردد کی کوئی وجہ نہیں۔

مختصراً اعمال میں اخلاص صرف اپنے حظوظ سے کنارہ کش ہونے کے بعد ہی درست ہوسکتا ہے[1]۔ تاہم اگر وہ کسی صحیح اصل پر مبنی ہوگا تو اللہ کے ہاں نجات پانے والا ہوگا اور اگر اصل فاسد ہو تو معاملہ برعکس ہوگا۔ اہل محبت میں سے بہت سے لوگ اس کے قریب ہوتے ہیں جو شخص اہل محبت کے احوال کا مطالعہ کرے گا وہ دیکھے گا کہ جس کے لئے وہ محبت کرتے ہیں قرآن کے اعمال میں خلوص اور حظوظ سے دستبرداری اس حد تک پائی جاتی ہے جس حد تک کہ انسان کے لئے میسر آسکتی ہے۔

ان تصریحات سے یہ واضح ہوگیا کہ مقاصد اصلیہ پر بنائے اعمال، اخلاص سے قریب تر ہوتی ہے اور تابع مقاصد پر ہو تو عدم سے قریب تر، تاہم اس کی نفی نہیں کرتی۔

فصل

ان تصریحات سے یہ واضح ہوگیا کہ مقاصد اصلیہ پر بنائے اعمال سے مکلف کے تمام تصرفات عبادات میں تبدیل ہو جاتے ہیں، خواہ اعمال عبادات کے قبیل سے ہوں یا عادات کی قسم کے کیونکہ مکلف جب احوال دنیا کے قیام سے شارع کی مراد کو سمجھ لیتا ہے تو اپنی سمجھ کے مطابق اسے بروئے کار لاتا ہے لہٰذا وہ عمل صرف اس لیے کرتا ہے کہ اس سے عمل مطلوب ہے۔ اور ترک بھی اس وقت کرتا ہے جب کہ اس سے ترک مطلوب ہوتا ہے۔ پھر وہ خلقت کی اعانت میں اسی طور پر لگ جاتا ہے جیسا کہ وہ لوگ اس کی خاطر مصالح کے قیام کے لیے ہاتھ زبان اور دل سے لگے ہوئے ہیں۔

ہاتھ سے مصالح کا قیام اعانت کی مختلف صورتوں سے ظاہر ہے۔

اور زبان سے یہ قیام وعظ اور تذکیر باللہ سے ہوتا ہے کہ لوگ جو کام بھی کرتے ہیں ان میں اللہ کے مطیع ہوں نافرمان نہ ہوں، اور ایسی تعلیم سے جس کی انہیں اصلاح مقاصد و اعمال۔ امر بالمعروف نہی عن المنکر، نیکوکار کو احسان کرنے اور خطاکار سے درگزر کرنے کی دعوت کے سلسلہ میں پیش آتی ہے۔

اور دل سے یہ قیام یوں ہوگا کہ لوگوں کے لیے دل میں کوئی برائی نہ ہو بلکہ ان کے لیے بھلائی کا تہیہ کرے اور ان بہترین اوصاف سے پہچانے جن سے وہ متصف ہیں اگرچہ یہ محض اسلام ہی ہو، ان کو بڑا

---

[1] یعنی اخلاص کی درستی اور تکمیل صرف حظوظ سے دستبردار ہونے سے ہی ہوسکتی ہے۔ اور اگر حظ کی بو باقی رہی تو جو بھی عمل آپ سرانجام دیں اس میں اخلاص کامل نہ ہوگا۔

سمجھے اوران کے مقابلہ میں اپنے آپ کو بالنسبت حقیر سمجھے ۔علاوہ ازیں اور بھی کئی قلبی امور ہیں جو بندوں سے متعلق ہیں۔

یہ بات صرف جنس انسان تک ہی محدود نہیں شفقت کے لحاظ سے تمام حیوانات بھی اس میں شامل ہیں ان سے اچھے طریقہ سے معاملہ کرنا چاہیے۔ جیسے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس پر دلالت کرتا ہے۔

فِی کُلِّ ذِیْ کَبِدٍ رَطْبَۃٍ اَجْرٌ [1] — ہر ذی روح چیز میں اجر ہے۔

اور ایک حدیث میں اس عورت کا ذکر ہے جس نے بلی کو باندھ کر رکھ دیا تھا۔ [2]

نیز حدیث میں آیا ہے کہ؛

اِنَّ اللّٰہَ کَتَبَ الْاِحْسَانَ عَلٰی کُلِّ مُسْلِمٍ — اللہ تعالیٰ نے ہر مسلم پر احسان کو فرض کر دیا ہے

فَاِذَا قَتَلْتُمْ فَاَحْسِنُوا الْقِتْلَۃَ — توجب تم کسی جانور کو مارو تو اچھے طریقے سے

الحدیث ۔ [3] — مارو (جس سے اسے کم سے کم تکلیف ہو)

اسی سے ملتے جلتے اور بھی ارشادات ہیں۔

گویا ان امور میں مقاصد اصلیہ پر عمل کرنے والا حقیقتاً اپنے پروردگار کے حکم کو بجا لانے والا اور اپنے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا پیروکار رہتا ہے۔ لہٰذا ایسی راہ میں اس کے تمام تر اشغال کیوں نہ عبادت بن جائیں؟ بخلاف اس شخص کے جو اپنے مفاد کی خاطر عمل کرتا ہے وہ تو صرف اپنے مفاد کی طرف التفات کر رہا ہے یا پھر اس راہ کی طرف جو اس کے مفاد کی طرف جاتا ہو۔ اور یہ مطلق عبادت نہیں۔ بلکہ وہ تو مباح کا عامل ہے اگر اس سے اللہ یا بندوں کے حق میں خلل نہ پڑتا ہو۔ اور مباح کام سے اللہ تعالیٰ کی بندگی نہیں ہوتی۔ اگرچہ ہم اسے یہ قرار دے لیتے ہیں کہ وہ شارع کے حکم سے یہ مفاد حاصل کر رہا ہے۔ تو یہ بالنسبت اسکی عبادت خاصہ ہوگی اور اگر آپ اسے ایسا ہی فرض کرلیں۔ تو وہ اسی نسبت سے اپنے مفاد کے داعیہ سے خارج ہو جاتا ہے۔

فصل

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مقاصد اصلیہ پر اعمال کو بنا کرنا انہیں اکثر وجوب کے احکام کی طرف منتقل

---

[1] بخاری نے اسے ذات کبد کے لفظ سے روایت کیا۔ اور رموز الحدیث میں احمد، ابویعلیٰ، طبرانی، بیہقی المختارہ میں ضیاء مقدسی نے بخاری کے لفظ سے روایت کیا۔ اور بغوی نے سراقہ بن مالک سے، احمد نے ابن عمر سے اور حاکم نے کعب کے بھائی سراقہ سے روایت کیا۔

[2] اسے احمد، بخاری، مسلم اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور بخاری نے ابن عمر سے روایت کیا۔

[3] اسے جامع صغیر میں احمد، مسلم اور چاروں اصحاب سنن سے ان الفاظ سے روایت کیا: ان اللہ کتب الاحسان علی کل شئی ... الخ

کر دیتا ہے کیونکہ مقاصد اصلیہ وجوب کے حکم پر گھومتے ہیں، اس لحاظ سے کہ وہ دین میں امورِ ضروریہ کی حفاظت کرتے ہیں جو بالاتفاق مراعات کا دین ہے اور جب یہ صورت ہو تو اعمال مفاد سے نکل کر امورِ عامہ پر گھومنے لگتے ہیں۔ اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ غیر واجب بالجزء، واجب بالکل ہو جاتا ہے اور یہ شخص ایسے کام میں کل کا عامل ہے[1] جو مندوب بالجزء تھا یا ایسا مباح تھا جس کے خلل انداز ہونے سے نظام درہم برہم ہوتا تھا۔ گویا ایسا شخص وجوب کا عامل بن گیا۔

رہی تابع مقاصد پر بنائے اعمال کی بات، تو وہ جزئی مفاد پر مبنی ہوتی ہے اور جزئی وجوب کو مستلزم نہیں۔ لہٰذا تابع مقاصد پر بناء وجوب کو مستلزم نہ ہوئی کبھی وہ عمل مباح ہوتا ہے خواہ بالجزء ہو یا ایک ساتھ بالکل اور جزء ہو یا وہ بجز، تو مباح ہوتا ہے مگر بالکل مکروہ یا ممنوع ہوتا ہے۔ اور اس اجمال کی تفصیل کتاب الاحکام میں ہے۔

فصل

اور اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جب مکلف مقصد اول کو اختیار کرتا ہے تو یہ مقصد ہر اس قصد کو شامل کر لیتا ہے جس کا اس عمل میں شارع نے قصد کیا ہے جو مصلحت کے حصول اور مفسدہ کے دفعیہ سے متعلق ہیں۔ کیونکہ عامل کا قصد تو صرف شارع کے حکم پر لبیک کہنا ہے۔ خواہ یہ شارع کا قصد سمجھنے کے بعد ہو یا محض حکم کی بجا آوری کے طور پر ہو، بہر حال وہ اسی بات کا قصد کرنے والا ہے جس کا شارع نے قصد کیا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ شارع کا قصد ہی تمام مقاصد سے اعم اور اولیٰ ہے اور وہ ایسا خالص نور ہے جس میں غرض یا مفاد کی ملاوٹ نہیں ہوتی جیسے اس طور پر ملنے والا اس کو پاکیزہ، پورا اور مکمل ہونے کی حیثیت سے قبول کرتا ہے جس میں نہ آمیزش ہے نہ ہی وہ شارع کی مراد سے کمتر ہے پس وہ اس لائق ہے کہ اس نسبت سے مکلف کے لیے اس میں ثواب مرتب ہو۔

رہا مقصد تابع، تو اس پر یہ سب کچھ ترتیب نہیں پاتا۔ کیونکہ امر و نہی کو یا عمل کو مفاد کے ساتھ قبول کرنے سے کبھی مفاد کا قصد اپنے اطلاق سے کمتر رہ جاتا ہے اور اپنے عموم کو خاص بنا دیتا ہے۔ لہٰذا وہ پہلی اٹھان کی طرح کھرا نہیں ہوتا۔

---

[1] یعنی ایسا عامل جو امر کلی کا قصد کرتا ہے اور وہ امر کلی لوگوں کے لیے مصالح عامہ کو قائم کرنا ہے۔ نہ کہ محض اپنی ذات کے لیے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ فعل مندوب بالجزء ہو یا ایسا مباح کام ہو جس کے خلل انداز ہونے سے نظام درہم برہم ہو جاتا ہو۔

اس پر دلیل الاعمال بالنیات کا قاعدہ ہے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:

"گھوڑا کسی آدمی کے لیے اجر ہے، کسی کے لیے ستر (پردہ) اور کسی کے لیے بارِ گناہ ہے جس کے لیے گھوڑا اجر ہے وہ ایسا شخص ہے جس نے اللہ کی راہ میں اسے باندھا پھر چراگاہ یا باغ میں اسے کھلا چھوڑ دیا تو جتنا عرصہ وہ اس چراگاہ، یا باغ میں رہے گا اس کے لیے نیکیاں ہوں گی۔ اور اگر عرصہ دراز تک سفر کرتا اور بلندیاں طے کرتا رہا تو اسکے قدم اور اس کی لید سب کچھ اسکی نیکیاں ہوں گی۔ اور اگر وہ کسی نہر پر گذرا اور اس سے پانی طے کرتا رہا تو اس کے قدم اور اس کی لید سب کچھ اس کی نیکیاں ہوں گی۔ اور اگر وہ کسی نہر پر گزرا اور اس سے پانی پیا جسے پلانے کا وہ ارادہ نہ رکھتا تھا تو یہ بھی اس کی نیکیاں ہیں"۔ [1]

اس حدیث کی رو سے پہلے قصد والے کے لیے یہ اجر ہے، کیونکہ اس نے گھوڑے کو اللہ کی راہ میں باندھنے کا قصد کیا، اور یہ عام ہے خاص نہیں لہٰذا اس کے تصرفات میں اس کا اجر بھی عام ہوا۔ خاص نہیں پھر آپ نے فرمایا کہ:

"جس نے گھوڑے کو بے نیاز ہو جانے اور سوال سے بچنے کی غرض سے باندھا اور اس پر سواری کے بارے میں اللہ کے حق کو نہیں بھولا، ایسا گھوڑا اس شخص کے لیے پردہ ہے۔

یہ بات اس شخص کے لیے ہے جو حظ کا قصد تو کرتا ہے لیکن یہ حظ محمود ہے تو جب اس نے ایک خاص پہلو کا قصد کیا جو کہ اس کا مفاد ہے تو اس کا حکم اس کے قصد تک محدود رہا۔ اور وہ ستر یہ پردہ ہے۔ ایسا شخص تابع قصد والا ہے۔ پھر آپ نے فرمایا:

"جس شخص نے گھوڑا فخر اور نمود و نمائش اور مسلمانوں سے دشمنی کی خاطر باندھا تو ایسا گھوڑا اس شخص کے لیے بار گناہ ہے"۔

اور یہ بات حظ مذموم سے متعلق ہے جو خواہش کی پیروی کی اصل تک جا پہنچتی ہے۔ اور یہاں یہ بات زیر بحث نہیں۔

قصد اول والے عمل کی گزرگاہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یا صحابہ یا تابعین کے افعال کی پیروی سے چلتی ہے کیونکہ جو کچھ انہوں نے قصد کیا۔ اقتدار کے دوران مقتدی کا قصد بھی اسی چیز کو شامل ہوتا ہے۔ اور اس کی دلیل پیشوا کی نیت کی بنا پر مقتدی کی نیت میں تبدیلی ہے۔ جیسا کہ احرام کے متعلق بعض صحابہ کا قول ہے کہ "جس چیز کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سرام میں داخل کیا وہ حکم میں ایسے ہی حجت ہے۔ جیسے دوسرے اعمال میں ہوتی ہے۔

فصل

اس سے یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ اگر مقاصد اصلیہ کے مطابق عمل کیا جائے تو وہ عمل کمال اطاعت

---

[1] اسے جامع صغیر میں مالک، شیخین، احمد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ سے بروایت ابوہریرہ رض روایت کیا۔

میں تبدیل ہو جاتا ہے اور اگر ان کی مخالفت کی جائے تو وہ عمل بڑا گناہ بن جاتا ہے۔

پہلی صورت میں عامل مقاصد اصلیہ کے موافق علی الاطلاق تمام خلقت کی اصلاح اور مفسدہ کے دفعیہ کے لئے عمل پیرا ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ یا تو بالفعل ان تمام باتوں کا قصد کرنے والا ہوگا یا پھر ایسے حکم کی جس کی بجا آوری میں اپنے شارع نے جو کچھ بھی قصد کئے ہیں ان میں سے کسی اپنے قصد کے تحت داخل ہوگا تو وہ قصور وار ہوگا! اور جب وہ ایسا کرے گا تو اسے ہر نفس پر جسے اس نے زندہ کیا اور ہر مصلحت عامہ پر جس کا اس نے قصد کیا، بدلہ دیا جائے گا۔ لہٰذا اس عمل کی بڑائی میں کوئی شک نہیں۔ اس لئے کہ معاملہ یوں ہے کہ جس شخص نے ایک آدمی کو زندہ کیا تو گویا اس نے تمام لوگوں کو زندہ کیا۔ اور عالم کے لئے تو ہر چیز حتی کہ پانی میں مچھلیاں بھی استغفار کرتی ہیں۔ بخلاف اس کے جب وہ مقاصد اصلیہ کے موافق عمل نہ کرے گا تو اس کا ثواب اس کے قصد کے موافق ہی ہوگا کیونکہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے۔ تو جب کسی شخص کا قصد عام ہوگا، اس کا اجر بھی عظیم ہوگا اور جب قصد عام نہ ہوگا تو اس کا اجر بھی اسی کے مطابق ہوگا۔ اور یہی بات راجح ہے۔

دوسری صورت: یہ ہے کہ عامل مقاصد اصلیہ کے خلاف عام مفسدہ پر عمل پیرا ہو اور یہ چیز اصلاح عام کے لیے کام کرنے والے کے بالکل برعکس ہے۔ اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اصلاح عام کے قصد سے اجر بڑا ہو جاتا ہے لہٰذا اس کے الٹ عمل کرنے والے کا گناہ بھی بڑا ہوگا۔ اسی لیے قتل ناحق میں سے گناہ کا حصہ آدم اول کے بیٹے (قابیل) کو بھی پہنچتا ہے کیونکہ اسی نے قتل کی ریت ڈالی تھی۔ اور اصول یہ ہے کہ جس نے ایک جان کو قتل کیا تو گویا اس نے تمام لوگوں کو قتل کر ڈالا۔ اور جو شخص کسی بڑے کام کی ریت ڈالے گا اس کا وبال اس پر ہوگا اور اس شخص کے وبال سے اسے بھی حصہ پہنچے گا جس نے اس پر عمل کیا۔

فصل

یہیں سے ایک دوسرا قاعدہ سامنے آتا ہے جو یہ ہے کہ جب آپ طاعات کے اصول و جوامع کا تتبع کریں گے تو آپ کو معلوم ہوگا کہ وہ مقاصد اصلیہ کے اعتبار کی طرف لوٹتے ہیں اور اور جب آپ کبیرہ گناہوں کا اعتبار کریں گے تو انہیں مقاصد اصلیہ کی مخالفت میں پائیں گے۔ اور یہ بات آپ پر منصوص علیہ کبائر میں، اور ایسے گناہوں میں جو از روئے قیاس ان سے آملتے ہیں غور کرنے سے واضح ہو جائیگی۔ ان شاء اللہ آپ اس قاعدہ کو اسی صورت میں لاگو پائیں گے۔

چھٹا مسئلہ

عمل جب تبعی مقاصد کی موافقت پر واقع ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس میں مقاصد اصلیہ شامل ہوں اور دوسرے یہ کہ اس میں یہ مقاصد شامل نہ ہوں۔

پہلی صورت میں تو عامل بلاشبہ[1] حکم کی تعمیل کر رہا ہے اگرچہ اس میں حظ نفس کی کوشش موجود ہے دوسری صورت میں اس کا عمل محض خواہش اور مفاد کی پیروی ہوگی۔

اور مقاصد اصلیہ کی مصاحبت (شمولیت) یا تو بالفعل ہوگی: مثال کے طور پر جیسے وہ یوں کہے کہ: اس کھانے یا پینے یا پہننے کی چیز سے فائدہ اٹھانا شریعت نے میرے لئے مباح قرار دیا ہے، لہٰذا میں اس کے مباح ہونے سے فائدہ اٹھانا[2] اور اس کے حصول کے لئے کام کرتا ہوں کیونکہ یہ کام ماذون فیہ ہے اور نفس اذن اسے یاد ہی نہ رہا۔ اسے صرف یہی خیال آیا کہ وہ فلاں طریق سے اس کام تک پہنچ سکتا ہے[3]۔ اور جب وہ اس کام تک پہنچ گیا تو اس کا حکم پہلی صورت والا ہی ہوگا جبکہ وہ طریق بھی مباح ہو جس کے ذریعہ وہ اس مباح کام تک پہنچا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ مصاحبت بالفعل ہی اعلیٰ ہے۔ اور درج ذیل دو صورتوں میں غیر مباح (مندوب[4]) کے قائم مقام ہوتی ہے، اب جب یہ بات ثابت ہوگئی تو عامل[5] باحبت وامتثال (بجا آوری حکم) ہونے کی وضاحت دو امور سے ہوتی ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اگر اس عمل میں مصاحبت نہ ہو تو کسی کے لئے یہ جائز[6] نہیں کہ

---

[1] اس کا مشکوک ہونا عنقریب مذکور ہوگا۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس سے اس بات پر تنبیہ ہے کہ مؤلف کی نظر میں اس جواب کے بعد اشکال کی کوئی علامت باقی نہیں رہی۔

[2] یعنی اپنی نفسانی خواہش پوری کرے کیونکہ وہ ماذون فیہ ہے۔ گویا اس نے دو امور کو اکٹھا کر دیا۔ جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔

[3] یعنی اس کام کی مختلف راہوں میں سے مباح کی اس راہ کو پسند اور اسے اختیار کرنا جو شارع کے اذن پر التفات کی راہ سے آ رہا ہو۔ لہٰذا وہ مذکورہ قول کی تائید میں ہوگا۔

[4] اور وہ مندوب ہے۔

[5] یعنی دونوں صورتوں میں۔ اور اس سے غرض مقاصد اصلیہ کے لئے حظ اور تبعی مقاصد کی مصاحبت کی صحت کی وضاحت ہے۔ اور یہ بات خواہش کی اتباع نہیں ہوتی۔

[6] کیونکہ یہ منہی عنہ خواہش کی اتباع میں داخل ہوتا ہے۔ کیونکہ جب حظ کی مصاحبت عامل کو تعمیل کے قصد سے گرا دینے والی ہو تو لازماً اس کا وہی حشر ہوگا جو مؤلف نے ذکر کیا۔

وہ کسی عادی امر پر عمل پیرا ہو یہاں تک کہ عمل کے دوران اس کا قصد محض حکم کی تعمیل کا قصد بن جائے، وہ نہ اپنے مفاد کی کوشش کرے اور نہ ہی اس کا قصد کرے۔ بلکہ لاچار آدمی کو بھی جائز نہیں[1] کہ وہ مردار کھائے یہاں تک کہ اس میں امتثال امر کی نیت پائی جائے اور وہ حظ سے الگ رہتے ہوئے اسی قصد پر عمل کرے۔ اور یہ بات بالاتفاق غلط ہے۔ اس طرح کا حکم اسے نہ اللہ تعالیٰ نے دیا ہے اور نہ اس کے رسول نے، نہ ہی ایسی صورت میں عادی اعمال میں حظوظ کے قصد سے منع فرمایا ہے باوجودیکہ شارع کا قصد یہ ہے کہ اعمال میں اخلاص ہو اور اس اخلاص میں کسی کو شریک نہ کیا جائے اور اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو ملحوظ نہ رکھا جائے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عادی اعمال میں مفاد کا قصد اعمال کی اصل کے منافی نہیں۔

ایک سوال اگر یہ کہا جائے کہ، عادی اعمال میں شارع کے قصد یعنی عمل میں اخلاص اور عدم شرکت کو کیونکر اپنایا جا سکتا ہے؟

جواب تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ اس عمل کو مشروع طور پر سرانجام دیا جائے۔ اس میں نہ جاہلی عمل کا قصد کیا جائے، نہ کسی شیطانی اختراع کا اور غیر مسلموں سے مشابہت کا جیسے پانی یا شہد کو اس طرح پینا جیسے شراب پی جاتی ہے اور ایسی چیزوں کا کھانا جو یہود و نصاریٰ کی عیدوں کی تعظیم کے لئے بنائی گئی ہوں خواہ وہ کسی مسلم نے بنائی ہوں یا ذبح کرتے وقت جاہلی طریق کی ریس کرنا اور ایسے ہی دوسرے امور جو شرک کی تعظیم کی نوع سے ہوتے ہیں۔

جیسا کہ ابن حبیب نے ابن شہاب سے روایت کی ہے کہ انہیں بتلایا گیا کہ ابراہیم بن ہشام بن اسمٰعیل نے ایک چشمہ جاری کیا تو پانی ظاہر ہونے کے وقت اس سے انجنیروں نے کہا کہ، اگر آپ اس پر خون بہا دیں (کسی جانور کی قربانی دیدیں)، تو مناسب ہو گا اور چشمہ خشک نہ ہو گا، نہ منہدم ہو گا پس جو شخص اس میں کام کر رہا ہے ہم اسے قتل کئے دیتے ہیں پس اس نے جانور ذبح کئے تو جب اس کے ٹکڑے پانی تک پہنچے تو پانی خون آلود نکلا اور اس نے اپنے اور اپنے ساتھیوں کے لئے کھانا تیار کرنے کا حکم دیا جسے اس نے بھی کھایا اور اس کے ساتھیوں نے بھی اور اسے تمام عمال میں تقسیم کر دیا۔ یہ سن کر ابن شہاب کہنے لگے:۔ خدا کی قسم! اس نے بہت برا کیا۔ اللہ نے اسے حلال نہیں کیا اور نہ ہی اس سے کھانا حلال ہے۔ کیا اسے یہ بات نہیں پہنچی تھی کہ رسول اللہ صلی

---

[1] یعنی لاچار کا مردار کھانا واجب کے باب سے ہے جو عادی امر سے متعلق ہے اور وہ اقامت حیات ہے۔

اللہ علیہ وسلم نے جنوں کے لئے ذبح کرنے سے منع فرمایا[1] ۔ کیونکہ اس طرح ذبح کرنا ۔ اگرچہ اس پر اللہ کا نام لیا جائے ۔ تھانوں پر ذبح کرنے سے مشابہ ہے اور ان صورتوں سے بھی جن میں اللہ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے ذبح کیا جاتا ہے ۔

اسی طرح گنواروں کے معاقرۃ[2] (باہمی مقابلہ میں فخر کے طور پر اونٹ ذبح کرتے جانا) سے نہی آئی ہے اور معاقرۃ یہ ہے کہ دو آدمی مسابقت کی غرض سے مقابلہ پر اتر آتے ہیں ۔ ان میں سے ہر کوئی اونٹ ذبح کرتا جاتا ہے تاکہ سخاوت میں اپنے ساتھی سے سبقت لے جائے پھر جس شخص نے زیادہ اونٹ ذبح کئے وہی زیادہ سخی شمار ہوگا ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا گوشت کھانے سے منع فرما دیا ۔ کیونکہ وہ اھل لغیر اللہ بہ میں شامل ہے ۔ خطابی کہتے

---

[1] مناوی نے اسے کنوز الحقائق میں ان لفظوں سے روایت کیا نھی عن ذبائح الجن مقدسی اپنی کتاب تذکرۃ الموضوعات میں کہتے ہیں کہ نھی عن ذبائح الجن والی روایت میں ایک راوی عبداللہ بن اذینہ ہے جو ثور سے منکر روائتیں پیش کرتا ہے ۔

[2] اس مقام پر بعض ناظرین کہتے ہیں کہ جنوں کی رویت کا دعویٰ ، یا ان سے ملاقات کا ، یا ان سے شادی کا یا ان کے اس استحقاق کا کہ ذبائح سے ان کا تقرب حاصل ہوتا ہے ، ایسے سب دعوے خرافات اور گمان باطل میں جو صدر اسلام کے بعد پیدا ہوئے ۔ اھ ۔ میں کہتا ہوں کہ جنوں کی رویت کے متعلق یہ گفتگو جبکہ وہ اس بات کے مخالف ہے جو صحیح حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے وارد ہے کہ " کل رات ایک دیو ہیکل جن مجھ پر پوجھل ہو گیا کہ مجھے میری نماز سے الگ کر دے " اور حضرت ابوہریرہؓ سے جو حدیث بخاری میں مذکور ہے ۔ کہ وہ مسجد نبوی میں زکوٰۃ کے مال کی نگرانی کر رہے تھے اور جن نے آکر انہیں سکھلایا کہ اگر وہ آیۃ الکرسی پڑھ لیا کریں تو کوئی شیطان ان کے قریب نہ آئے گا یہاں تک صبح ہو جائے ۔ اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں ۔

[3] ابن اثیر نہایۃ میں کہتے ہیں نیز ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے ۔

لا تاکلوا من تعاقر الاعراب فانی لا آمن ان یکون مما اھل بہ لغیر اللہ ۔ — گنواروں کے معاقرۃ والا گوشت نہ کھاؤ ۔ مجھے ہرگز یہ اطمینان نہیں کہ کہیں وہ ما اھل بہ لغیر اللہ میں سے ہی نہ ہو ۔

پھر صاحب نہایۃ (ابن الاثیر) کہتے ہیں : معاقرۃ اونٹ کا کاٹنا ہے ۔ دو آدمی جود و سخا میں مقابلہ بازی کرتے تھے ۔ ایک بھی اونٹ کاٹتا اور دوسرا بھی ۔ حتیٰ کہ ان میں سے ایک عاجز آجاتا ۔ یہ سب کچھ وہ ریا ، شمعہ اور تفاخر کے طور پر کرتے جس میں اللہ کی رضا کا قصد نہیں کرتے تھے ۔ لہٰذا یہ سب کچھ ما ذبح لغیر اللہ کے مشابہ ہے ۔ اھ ۔

ہیں کہ لوگوں میں جو یہ عادت بن چکی ہے کہ وہ بادشاہوں کے حضور، رؤسا کے کسی شہر میں آنے پر یا کسی نئے واقعہ کے وقت[1] یا ایسے ہی دوسرے امور میں جانور ذبح کرتے ہیں وہ سب اسی ضمن میں آتے ہیں۔ اور ابو داؤد[2] نے تخریج کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مقابلہ بازوں کی چیز کھانے سے منع فرما دیا۔ یہ دونوں مقابلہ باز دیکھتے ہیں کہ ان میں کون اپنے ساتھی کو مغلوب کرتا ہے ؟ گویا یہ اور اس سے ملتی جلتی ذبح کی صورتیں صرف اس شکل میں جائز ہیں جبکہ انہیں مشروع طریقہ پر محض کھانے کے قصد سے ذبح کیا جائے۔ جب اس قصد میں کچھ زیادتی کی جائے گی تو یہ مشروع طریقہ میں شرکت اور اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی دوسرے کو ملحوظ رکھنا ہوگا۔ اسی وجہ سے ابن عقاب نے اپنے دونوں غلاموں کو نیروز کے دن گوشت کھانے سے منع کر دیا۔ اس بارے میں ان کا قول یہ ہے کہ یہ ما اهل لغير الله به میں شامل ہے۔ اور یہ باب بڑا وسیع ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اگر وہ ایسے حظ کا قصد کرے جس سے عادی اعمال کی نفی ہوتی ہو۔ تو یہ طاعات اور باقی عبادات کا عمل جنت میں داخل ہونے کی امید یا دوزخ میں داخل ہونے کے خوف سے کر رہا ہو، ایسا عمل ہوگا جو بغیر حق کے ہے۔ اور قطعاً باطل ہے۔ لہٰذا وہ اپنے لوازم کو بھی باطل بنا دے گا۔

رہی لزوم کی وضاحت تو چونکہ جنت کی طلب یا دوزخ سے گریز حظ میں ہی کوشش ہے، اس میں اور شرعاً مباح یا ماذون فیہ چیزوں سے فائدہ اٹھانے کی طلب میں کوئی فرق نہیں۔ کیونکہ وہ بھی حظ ہے۔ ہاں اتنا فرق ضرور ہے کہ ان میں سے ایک مفاد فوراً مل جاتا ہے اور دوسرا بدیر۔ اور اس مسئلہ میں تعجیل اور تاجیل عام حکم میں ہیں جیسے وہ دنیا میں ہوتے ہیں کہ ان میں کوئی مناسبت نہیں۔ تو جب دیر والے مفاد کی طلب جائز ہے[3] تو فوری مفاد کی طلب تو بدرجہ اولیٰ جائز ہونی

---

[1] جیسے چالیسویں یا برسیوں میں حوادث موت کی یادیں منائی جاتی ہیں اور جو کچھ ان سے ملتا جلتا ہو۔ [2] اور حاکم نے بھی۔

[3] بہتر تھا کہ مؤلف یوں کہتا کہ : اور جب طاعات کے بارے میں دیر سے ملنے والے مفاد کی طلب جائز ہے تو عادات کے سلسلے میں فوری مفاد کی طلب تو بالاولیٰ جائز ہونی چاہیئے جیسا کہ مؤلف عنقریب اس طرف اپنے اس قول سے اشارہ کر رہے ہیں۔ فاذا لم یکن مثله قادحا فی العبادات الخ (تو جب ایسی باتیں عبادات کو مجروح نہیں بناتیں ...) اور یہ ہمارے قول کی تائید میں ہے لیکن بعد والا قول باطل ہے جو مقدم کے نقیض کو ثابت کرتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ مفاد کا قصد عادی اعمال کی صحت کی نفی نہیں کرتا بشرطیکہ اس میں تعمیل کا قصد بھی شامل ہو جائے اگرچہ یہ قصد حکماً ہی ہو۔

چاہیئے۔

اور بعد میں آنے والے بطلان کی بات یہ ہے کہ قرآن سے یہ بات واضح ہے کہ جو عمل کرے گا جزا دیا جائے گا عمل کرو، اللہ تمہیں جنت میں داخل کرے گا، اور فلاں فلاں باتیں چھوڑ دو، جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔ فلاں فلاں کام نہ کرو ورنہ آگ میں داخل ہو گے۔ اور جو شخص ایسا کام کرے گا اور اسے ایسا بدلہ ملے گا۔ بلاشبہ یہ بات لوگوں کے مفادات سمیت عمل پر حرص دلانا ہے لہٰذا اگر مفاد کی طلب عمل کو مجروح بنانے والی ہوتی تو قرآن ایسی بات کا ضرور تذکرہ فرماتا۔ چنانچہ یہ بات بالاتفاق باطل ہے، اسی طرح اس کے لوازم بھی باطل ہوں گے۔ علاوہ ازیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ وہ کونسا عمل ہے جو جنت میں داخل کرتا اور دوزخ سے دور کرتا ہے، تو اس کے جواب میں آپ مفاد کی طلب سے ڈرنے یا بچنے کی کوئی بات نہیں بتلاتے اور بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے متعلق خبر دی ہے جس نے یوں کہا کہ:

اِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّٰهِ لَا نُرِيْدُ	ہم تو تمہیں محض اللہ کی رضا کی خاطر کھلاتے
مِنْكُمْ جَزَآءً وَّلَا شُكُوْرًا ۝ (۷۶/۹)	ہیں، ہم تم سے نہ بدلہ چاہتے ہیں اور نہ شکریہ۔

ان کے اس قول کے ساتھ یہ قول بھی ہے۔

اِنَّا نَخَافُ مِنْ رَّبِّنَا يَوْمًا عَبُوْسًا	ہمیں اپنے رب سے اس دن کا ڈر لگتا ہے
قَمْطَرِيْرًا۔ (۷۶/۱۰)	جو کہ مہیب المنظر اور سخت مضطر کرنے والا ہے

اور حدیث میں ہے کہ "تمہاری اور یہود و نصاریٰ کی مثال اس شخص کی سی ہے جس نے کچھ لوگوں کو مزدوری پر لگایا" تا آخر حدیث[1] اور یہ حدیث عمل میں حظ کے جواز پر قطعی دلیل ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ انصار نے جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیعت کی (بیعت عقبہ ثانیہ) تو اس وقت انہوں نے آپ سے کہا: "اپنے پروردگار کے لئے اور اپنی ذات کے لیئے شرط لگائیے۔" پھر جب آپ نے شرط لگا دی تو کہنے لگے: "پھر ہمارے لئے کیا ہوگا؟" آپ نے فرمایا "جنت" الحدیث[2]

---

[1] اسے بخاری نے روایت کیا اور یہ لمبی حدیث ہے۔ (تیسیر)۔

[2] زرقانی نے مواہب پر اپنی شرح میں کہا اور بیہقی نے شعبی سے قوی اسناد کے ساتھ روایت کیا اور اسے وصل کیا اور طبری نے ابو مسعود انصاری سے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے چچا عباس کے ہمراہ عقبہ میں ستر انصار کے پاس گئے۔ ابو امامہ یعنی اسعد بن زرارہ نے آپ سے کہا: "اے محمدؐ! اپنے پروردگار کے لئے اور اپنی ذات کے لیئے آپ جو کچھ چاہتے ہیں سوال کیجئے۔ پھر ہمیں بتلایئے کہ ہمیں کیا ثواب ملے گا؟" آپ نے فرمایا: "میں اپنے پروردگار کے لئے تم

مختصر یہ کہ ایسے امور نا قابلِ شمار ہیں جو سب کے سب عمل میں مفاد کے قصد پر ابھارتے ہیں۔ اگر یہ آپ نے یوں نہیں فرمایا کہ : فلاں چیز کے لئے عمل کرو"۔ بلکہ یوں فرمایا : عمل کرو تمہیں فلاں چیز ملے گی"۔ تو جب عبادات میں یہ طلب عمل کو مجروح نہیں بناتی تو عادات میں مجروح نہ بنانا تو بطریق اولیٰ ہوگا۔

ایک شبہ | اگر یہ کہا جائے : ایسی باتیں تو عقلی اور نقلی دونوں طرح عمل کو مجروح بنانے والی ہیں۔ عقلی صورت تو یہ ہے کہ مفاد کا قصد رکھنے والے عامل نے اپنے مفاد کو مقصد بنایا ہے اور عمل کو وسیلہ کیونکہ اگر اس کا مقصد ہی موجود نہ ہوتا تو اسے یہ عمل مطلوب ہی نہ تھا۔ حالانکہ ہم ایسا فرض کر چکے ہیں۔ تو یہ معاملہ برعکس ہوگیا۔ اسی طرح اگر یہ عمل وسیلہ نہ ہوتا تو اس راہ سے مفاد طلب نہیں کر سکتا تھا۔ اور ہم یہ فرض کر چکے ہیں کہ وہ اس لئے عمل کر رہا ہے تاکہ کوئی دوسری چیز حاصل ہو اور وہ اس کا مفاد ہے۔ گویا یہ عمل بالنسبت اس حظ کی طرف وسیلہ ہوا۔ اور یہ تو ثابت ہو چکا ہے کہ وسائل اس لحاظ سے کہ وہ وسائل ہیں فی نفسہٖ مقصود نہیں ہیں۔ وہ تو مقاصد کے تابع ہوتے ہیں۔ اگر مقاصد ساقط ہو جائیں تو وسائل از خود ساقط ہو جائیں گے۔ وہ اس طرح کہ اگر ان وسائل کے بغیر مقاصد تک پہنچنا ممکن ہوتا تو کوئی انہیں وسائل نہ بناتا۔ اور اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ تمام مقاصد ختم ہوگئے تو پھر وسائل کی ضرورت ہی کیا رہی، وہ تو بے کار ہوگئے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو مشروعہ[۱] اعمال تک جب آپ ذاتی مفادات کی راہ سے پہنچیں گے گو آپ مفاد کو چھوڑ کر عبادت

(بقیہ سابقہ) سے یہ سوال کر رہا ہوں کہ اسی کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بناؤ اور اپنے ساتھیوں کے لئے یہ سوال ہوں کہ تم ہمیں پناہ دوگے، ہماری مدد کروگے اور جس کسی سے تم اپنی مدافعت کروگے تو ہماری بھی کروگے"۔ انہوں نے کہا: پھر ہمارے لئے کیا ہوگا"؟ آپ نے فرمایا "جنت"۔ وہ کہنے لگے "ہمیں منظور ہے"۔ احمد نے اسے دو طریق سے اس سارے واقعہ کو نکالا۔

[۱] یہ دوسرا طریق ہے جو اسی بات تک جا پہنچتا ہے کہ عمل مفاد کے لئے وسیلہ ہے اور اقرب یہ ہے کہ یہ دوسرا طریق محض خیالی اور بیان کی حد تک ہو مخفی نہ رہے کہ اس میں اول سے آخر تک اشکال ہے جسے مؤلف نے اخذ نہیں کیا سوائے عمل اور مفاد کے۔ اور مقصد اصلی کا ذکر نہیں کیا جو اس حظ میں شریک ہوگیا جس کے متعلق مؤلف نے کہا ہے۔ فاما الاول فعمل بالا متثال بلا اشکال رہی پہلی صورت میں تو عامل نے بلا شبہ تعمیل کے طور پر عمل کیا کیونکہ ہمارے موضوع میں اکیلا مفاد ہی مقصود نہیں بلکہ اس کے ساتھ مصلحت کا قیام اور مفسدہ کا دفعیہ بھی مقصود ہے جو کہ اس عمل میں شارع کے اذن کی غایت ہے۔ اور مکلف اسے اسی جہت سے اخذ کرتا ہے۔

[۱] اور وہ مطلقاً مصالح کے پھیلاؤ کے اقرار اور علقاء خاسد کے پھیلاؤ کی مخالفت ہے [illegible] نہیں کیونکہ اس مقام پر مسئلہ کا یہی موضوع ہے۔

گزار بھی نہ بن سکیں گے۔ لہٰذا عمل کا مقصود مفاد ہوا، عبادت گزاری نہ ہوا۔ گویا وہ عمل ریا سے مشابہ[1] ہو گیا کیونکہ اس میں دنیوی مفادات مثلاً سرداری، جاہ اور مال وغیرہ شامل ہو گئے ہیں۔ اور تمام ماذون فیہ[2] اعمال کا یہ حال ہے کہ جب آپ اذن کی حیثیت سے اسے اختیار کرتے ہیں تو ان سے عبادت گزاری درست ہوتی ہے اور جب آپ مفادات کے پہلو سے اختیار کرتے ہیں تو ان سے عبادت گزار نہیں بن سکتے۔ یہی صورت حال مامور بہ اعمال اور تعبدی امور جیسے نماز اور روزہ وغیرہ کی ہے انہیں عبادت گزاری کر جانا چاہیئے۔ اور ہر وہ عمل جس کا حکم دیا گیا ہے خواہ وہ عادی ہو یا عبادی، ذاتی مفاد اس کے ساتھ ہی[3] لگا ہوتا ہے۔ لہٰذا جب کوئی شخص کسی عمل میں عبادت گزار ہونے کے بجائے مفاد کا پہلو اختیار کرے گا، تو اس عمل کا عبادت ہونا ساقط ہو جائے گا۔ لہٰذا عبادت میں اعتبار مہمل ہی رہ جائے گا اور عبادت گزاری باطل ہو جائے گی۔ اور یہی کسی عمل کے نادرست ہونے کا مفہوم ہے۔

علاوہ ازیں ایسے مامور بہ یا منہی عنہ کام جن میں عامل کا مفاد بھی ہوتا ہے، کاش میں یہ جان سکتا کہ کونسی چیز انہیں مفادات سے عاری بناتی ہے، اگر ثابت ہو جائے کہ وہ مفادات سے عاری ہے؟ کیا اس کے لئے اوامر و نواہی میں اللہ تعالیٰ کی عبادت گزاری لازم ہے یا نہیں؟ پھر جب معلوم ہو جائے کہ وہ ضروری ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ فی نفسہ مامور بہ اور منہی عنہ کام مقصود ہوں نہ کہ وسیلہ۔ کسی شاعر نے اپنے شعروں میں اسی بات پر تنبیہ کی ہے:-

هَبِ البعث لَمْ تَاْتِنَا رُسْلُهُ ، وَجَاحِمَةُ النَّارِ لَمْ تُضْرَمِ

اَلَيْسَ مِنَ الْوَاجِبِ الْمُسْتَحَقِّ ، ثناء العباد عَلَى الْمُنْعِمِ؟

اس بات کو چھوڑو کہ اللہ کے رسول ہمارے پاس نہیں آئے، نہ ہی موت کے بعد اٹھنا ہے نہ ہی جہنم کے انگارے بھڑکے ہیں یہ سب کچھ نہ بھی ہو تو کیا بندوں پر یہ واجب اور مستحق نہیں کہ وہ اپنے منعم کی ثنا بیان کریں؟

وجوب سے شاعر کی مراد شرعی وجوب ہے۔ پھر جب وسیلہ بنایا تو مشروع کے مقتضی نے نکل

---

[1] یہ محض ریا تو نہیں ہوتا کیونکہ اس کے مفاد کی طلب اور کوشش کے ساتھ ساتھ مصلحت کے قائم کرنے اور مفسدہ کو دفع کرنے کی غرض بھی شامل ہوتی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس نے اذن کی بنا پر اسے اختیار کیا۔

[2] مؤلف کے کلام میں یہ فی نفسہ مشروع اعمال ہیں۔

[3] یعنی نفس کے لئے حظ سے خالی نہیں ہوتا۔ ممکن ہے وہ اس سے متعلق ہو۔

گیا اور امر و نہی ہر عمل شارع کے قصد کے علاوہ کسی اور چیز پر ہو گیا۔ اور شارع کے قصد کے مخالف قصد باطل ہوتا ہے اور جو عمل اس قصد مخالف قصد پر مبنی ہو وہ بھی ایسا ہی ہو گا۔ لہٰذا مفاد پر مبنی عمل بھی ایسا ہی ہوا۔

یہاں تک یہ بات ثابت ہو گئی کہ بندے کا اپنے رب پر فی نفسہٖ کوئی حق نہیں، نہ ہی اس پر کوئی حجت ہے، اللہ تعالیٰ پر یہ واجب نہیں کہ وہ بندے کو کھلائے، پلائے اور اسے نعمتیں عطا کرے بلکہ اگر وہ اہل زمین و آسمان کو عذاب دے تو یہ اس بادشاہ کا حق ہے۔

قُلْ فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ (۶/۱۴۹) آپ کہہ دیجئے کہ اللہ ہی کی حجت غالب ہے۔

اور جب بندے کا محض بندگی کے بغیر چارہ نہیں تو اسے چاہیئے کہ مفاد طلب کئے بغیر اس پر قائم رہے۔ اگر وہ عمل سے مفاد چاہے گا تو وہ اپنے آقا کے حقوق کو قائم رکھنے والا نہ ہوا بلکہ اپنے ذاتی مفاد قائم رکھنے والا بن گیا۔

رہے اس نظریہ کی صحت پر دلالت کرنے والے نصوص تو اعمال میں اللہ کے لئے خلوص پر بہت سی آیات و احادیث دلالت کرتی ہیں اور اس پر بھی کہ جو خالصتہً اللہ کے لئے نہ ہو گا اللہ اسے قبول نہیں کرے گا جیسے ارشاد باری ہے :۔

وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ۔ (۹۸/۵) ان کو حکم تو یہی دیا گیا تھا کہ وہ خلوص عمل کے ساتھ اللہ تعالیٰ ہی کی عبادت کریں۔

نیز فرمایا۔

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا ۝ (۱۸/۱۱۰) تو جو شخص اپنے پروردگار سے ملنے کی امید رکھے اسے چاہیئے کہ نیک عمل کرے اور اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی کو شریک نہ بنائے۔

اور حدیث میں ہے : "میں شرک والے معاملہ میں شریکوں سے بے نیاز ہوں"[1] نیز حدیث

---

[1] اسے تیسیر میں مسلم سے روایت کیا اور اس کا آخری حصہ یوں ہے :

(جس کسی نے کوئی کام کیا اور اس میں میرے علاوہ کسی کو شریک کیا تو میں اس کام کو بھی چھوڑ دیتا ہوں اور شریک کو بھی)

ہیں ہے: جس شخص کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہوئی تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کے لئے ہے اور جس نے ہجرت اس لئے کی کہ اسے دنیا ملے یا عورت جس سے نکاح کر لے تو اس کی ہجرت اسی طرف ہو گی جدھر اس نے ہجرت کی" یعنی ہجرت کے حکم میں اس نے اللہ کی کچھ بھی فرمانبرداری نہیں کی۔ گویا ہر امر و نہی میں، خواہ اس کا معنی سمجھ میں آئے یا نہ آئے عبادت گزاری کا پہلو بنتے جسے اگر اللہ چاہے تو وہ بجالاتا ہے۔ گویا اپنے مفاد کے لئے عامل عبادت گزاری کے پہلو کو گرانے والا ہے۔ اسی لئے سلف متقدمین کی ایک جماعت نے اجر کے لئے کام کرنے والے کو برائی کا غلام اور برائی کا بندہ شمار کیا ہے۔ اور آثار میں بھی ایسی چیزیں ہیں۔ جو اللہ تعالیٰ کے اس قول میں اکٹھی ہو گئی ہیں۔

اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ۔ (۳۹/۳) عبادت خالصتہً صرف اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔

علاوہ ازیں دوسرے لوگوں نے بھی ایسی چیزوں کو اخلاص کو مجروح بنانے والی اور اعمال میں ملاوٹ پیدا کرنے والی شمار کیا ہے۔ امام غزالی کہتے ہیں: دنیوی حظوظ میں سے ہر حظ سے، جس سے نفس کو راحت پہنچے اور دل ادھر مائل ہو، خواہ یہ تھوڑا ہو یا زیادہ جب وہ عمل کی طرف گامزن ہوتا ہے تو اس کی صفائی مکدر اور اس کا اخلاص کم ہو جاتا ہے[1]۔ وہ کہتے ہیں۔ انسان اپنے حظوظ میں منہمک اور اپنی خواہشات میں غرق ہے کم ہی ایسا ہوتا ہے کہ اس کے کوئی کام یا کوئی عبادت وقتی اور فوری اغراض و حظوظ اس سے جدا ہو جائیں، وہ جیسے بھی ہوں۔ اسی لئے اگر کسی شخص کی تمام عمر میں ایک لحظہ بھی سلامت رہ گیا جو خالصتہً اللہ کی رضا کے ہو، وہ نجات پا گیا۔ اور یہ اخلاص کا بلند تر درجہ ہے۔ اور ان آمیزشوں سے دل کو صاف رکھنا بہت دشوار ہے۔ بلکہ خالص عمل وہ ہے جس کا اللہ تعالیٰ کے تقرب کی طلب کے علاوہ کوئی محرک نہ ہو۔

پھر کہتے ہیں کہ: اخلاص صرف اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ عمل کو ہر طرح کی آمیزشوں سے، خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ، پاک کر دیا جائے۔ حتیٰ کہ صرف تقرب کا قصد رہ جائے۔ جس کے

---

[1] جب تعمیل کے قصد میں مفاد کی طلب کا اشتراک ہو جائے تو اخلاص کے کمزور ہونے میں کوئی کلام نہیں لیکن اس سے مطلوب (عدم خلوص) لازم نہیں آتا جو کہ سرے سے خلوص کا باطل ہو جانا ہے۔

سوا کوئی محرک نہ ہو۔ وہ کہتے ہیں کہ اور یہ بات صرف اس شخص کے متعلق ہی تصور کی جا سکتی ہے جو اللہ کے لئے ہی محبت کرنے والا اور اسی کی مرضی پر چلنے والا ہو، قیامت کے غم میں ڈوبا ہوا اس لحاظ سے کہ اس کے دل میں دنیا کے لئے قرار باقی نہ رہا ہو۔ حتی کہ کھانے پینے میں بھی اسے کوئی دلچسپی نہ ہو اس کام میں اس کی رغبت اتنی ہی ہو جتنی قضائے حاجت کے لئے ہوتی ہے جو ضروریاتِ زندگی سے ہے اسے کھانے کی خواہش کھانے کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ اس لئے کہ اس قوت حاصل کرے اور عبادت کرے۔ وہ چاہتا ہے کہ اس حد تک اسے بھوک کے شر سے نجات مل جائے کہ کھانے کی حاجت نہ رہے۔ لہٰذا اس کے دل میں ضروریات سے زائد چیزوں کے لئے کوئی دلچسپی باقی نہیں رہتی۔ اور وہ بھی بقدر ضرورت اسے مطلوب ہوتی ہیں کہ وہ دینی ضرورت ہے۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کے علاوہ اسے کوئی فکر نہیں ہوتی ایسا شخص اگر کھائے پیئے یا کوئی اپنی حاجت پوری کرے تو وہ اپنی حرکات و سکنات میں درست نیت کے ساتھ ہوگا اور عمل میں مخلص ہوگا۔ اگر وہ سوئے گا تو اس لئے کہ اس کا نفس راحت حاصل کرے اور اس کے بعد عبادت کے لئے مستعد ہو سکے۔ اس کی نیند عبادت ہوگی اور وہ خود مخلصین کے درجہ پر فائز ہوگا۔ اور جس شخص کی حالت ایسی نہ ہو تو اس پر اخلاص کا دروازہ بند ہی سمجھئے الا یہ کہ کوئی خاص معاملہ ہو۔ پھر غزالی نے باقی مسئلہ کے متعلق بحث کی ہے اور جو شخص غزالی کی تصنیف احیاء کا بغور مطالعہ کرے گا اسے کئی جگہ پر یہ بحث مل جائے گی۔ تو جب عامل کی صورت یہ ہو کہ وہ اپنے مفاد کی طرف متوجہ ہو تو یہ چیز اس کے خلاف ہے[1] جس پر بحث ہوئی۔

جواب شبہ | جو باتیں عبادات میں شامل ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ایسی عبادات جن

---

[1] مؤلف نے یہ نہیں کہا سَقَطَ کونہ مُتَعَبِّدًا بِہَا (وہ اس عمل پر اطاعت گزار نہ رہے گا) حالانکہ اصل مسئلہ یہی چیز محلِ اشکال ہے، بلکہ اس نے مجمل اور عام سی بات کہہ دی جسے اس کے مکمل اخلاص نہ ہونے پر محمول کیا جا سکتا ہے۔ اور یہی بات اس کے قول وَاَیضًا۔ اِلیٰ ھذا کے نتیجہ کو درست قرار دیتی ہے۔ اور اس کا اس استدلال پر محمول ہونا بھی درست ہے جو مؤلف نے اس اشکال کے بارے میں کیا ہے ، جو یہ ہے کہ اس کے لئے حظ کی مشارکت کی وجہ سے عبادت گذاری کی جانب ساقط ہو جاتی اور لغو قرار پاتی ہے۔ اور یہی بات ہے جس پر مؤلف کا پہلا قول وَاَیضًا دلالت کرتا ہے۔ اور اس سے اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ فالعامل حظہ لجانب التعبد (اپنے مفاد کے لئے عمل کرنے والا عبادت گزاری کے پہلو کو ساقط کرنے والا ہے) اور اگر وہ یہاں تک ہی رک جاتا تو بہتر تھا کیونکہ جو کچھ اس کے بعد ہے وہ زائد از ضرورت ہے۔

سے جو اصالتاً اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے اور یہ ایمان اور اس کے توابع یعنی پانچوں ارکان اور باقی تمام عبادات ہیں۔

اور دوسری بندوں میں وہ باہمی جاری عادات ہیں جن کے التزام سے علی الاطلاق مصالح پھیلتے ہیں اور اگر ان کی مخالفت کی جائے تو علی الاطلاق مفاسد پھیلتے ہیں یہی وہ امور ہیں جو بندوں کے مصالح اور ان کے مفاسد کے دفعیہ کے لئے مشروع کئے گئے ہیں۔ اور یہ قسم دنیوی ہے جو مفہوم کے لحاظ سے معقول ہے۔ اور پہلی چیز اس دنیا میں بندوں پر اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور وہ مشروع چیزیں ہیں جنہیں ان کے اخروی مصالح اور ان سے اخروی مفاسد کے دفعیہ کے لئے مشروع کیا گیا ہے

پہلی قسم۔ اس قسم (یعنی عبادات) میں مطلوبہ مفاد یا دنیوی ہوگا یا اخروی۔

اگر یہ مفاد اخروی ہے تو یہ شرع سے ثابت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور جب یہ شرعاً ثابت ہے تو اس لحاظ سے اس کی طلب بھی درست ہے۔ جب تک کہ وہ شارع کی مقرر کردہ حد سے آگے نہ بڑھے اور نہ ہی وہ اس عمل میں اللہ کے سوا کسی دوسرے کو شریک کرے۔ اور نہ اس کی مخالفت کا قصد کرے۔ شارع سے یہ بات سمجھنے کے بعد کہ جزاء اعمال پر مرتب ہوتی ہے وہ اعمال پر جزاء کے واقع ہونے کا قصد رکھتا ہے تو ایسا عامل شرعی علم کے مطابق عمل اکیلے اللہ کے لئے کرتا ہے تاکہ اس پر جزاء واقع ہو۔ اور یہ چیز اس کے اخلاص میں قادح نہیں۔ کیونکہ اس نے جان لیا ہے کہ عبادت ہی نجات دلانے والی ہے اور عمل تو اللہ کی رضا تک پہنچنے کا ذریعہ ہے جس کا اس نے قصد کیا۔ نہ کہ وہ چیز جس کا اس نے اللہ کے علاوہ قصد کیا۔ کیونکہ اللہ عزوجل فرماتے ہیں۔

إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ أُولَٰئِكَ لَهُمْ رِزْقٌ مَعْلُومٌ۔ الی قولہ۔ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ (۳۷/۴۰)	مگر جو اللہ کے خاص بندے ہیں یہی لوگ ہیں جن کا رزق مقرر ہے۔ تا۔ نعمت کے باغوں میں۔

تو جب جزاء عمل مخلص پر مرتب ہوتی ہے۔ اور مخلص کا معنی یہ ہے کہ عبادت میں اللہ کے سوا کسی دوسرے کو شریک نہ بنایا جائے[1]۔ تو اس لئے اسی کے موافق عمل کیا۔ اور مفاد کی طلب سے شرک نہیں کیا۔ کیونکہ اس نے اپنے مفاد کی بندگی نہیں کی۔ اس نے تو اس کی بندگی

---

[1] نہ یہ کہ وہ عبادت کے ساتھ کسی دوسری چیز کا مطلقاً قصد ہی نہ کرے یہاں تک کہ اس چیز کا بھی جو شرع سے ثابت ہے۔

کی جس کے ہاتھ میں بطور بدلہ یہ مطلوبہ مفاد ہے اور وہ اللہ تعالیٰ ہے۔ لیکن اگر وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ بندوں میں سے کسی ایسے شخص کو شریک کرتا ہے جس کے متعلق اس کا گمان ہے کہ وہ بطور بدلہ کسی طرح کا فائدہ دے سکتا ہے۔ تو یہی وہ چیز ہے جسے اس نے شریک بنایا۔ جبکہ اس نے اس عمل میں مفاد کی طلب میں دوسرے کو اللہ کا ساتھی بنا دیا۔ اور اللہ ایسے عمل کو قبول ہی نہیں کرتا جس میں شراکت ہو، نہ ہی وہ شرک کو پسند کرتا ہے۔ اور ہمارا مسئلہ اس قبیل سے نہیں۔

گویا واضح ہوگیا کہ عبادت میں اُخروی مفاد کا مقصد عمل میں اخلاص کے منافی نہیں بلکہ جب بندہ یہ جانتا ہو کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی اسے اُخروی مفاد تک نہیں پہنچا سکتا تو یہی بات اسے قوی اخلاص پر اُبھارنے والی ہوتی ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ کسی بھی دوسرے کو یہ قدرت حاصل نہیں۔

علاوہ ازیں بندہ اپنے مفاد کی طلب کو نہ دنیا میں چھوڑتا ہے نہ آخرت میں۔ جیسا کہ ابوحامد (غزالی) رحمہ اللہ نے اس کی صراحت کر دی ہے۔ کیونکہ محبین کے حظوظ کی انتہا یہ ہے کہ انہیں آخرت میں اپنے محبوب (اللہ تعالیٰ) کے دیدار کی نعمت میسر ہو، اس سے تقرب ہو اور اس سے مناجات سے لذت حاصل کریں۔ اور یہ بہت بڑا حظ ہے۔ بلکہ دونوں جہانوں میں یہی سب سے بڑا حظ ہے۔ اور وہ بندے کے حظ کی طرف لوٹتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تو تمام جہان والوں سے بے نیاز ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ۔ (۲۹/۶)	اور جو شخص کوشش کرتا ہے تو وہ اپنے ہی لئے کرتا ہے اللہ تعالیٰ تو جہان والوں سے بے نیاز ہے۔

اس لحاظ سے انسان کا محض امتثال امر کے طور پر عمل کرنا نادر الوقوع ہے۔ اللہ نے سب کو اخلاص کا حکم دیا ہے اور اخلاص کا فوری یا تاخیری مفادات سے مُبرّا ہونا بہت مشکل ہے، جس تک خواص الخواص ہی پہنچ سکتے ہیں جو کہ بہت کم ہوتے ہیں گویا ایسا مطالبہ تکلیف مالا یطاق کے قریب ہے۔ اور یہ مطالبہ بڑا شدید ہے۔

اسی بناء پر بعض آئمہ نے کہا ہے کہ حظ کے بغیر انسان میں حرکت پیدا نہیں ہوتی اور حظوظ سے کنارہ کشی تو الٰہی صفت ہے اور جو شخص ایسا دعویٰ کرے وہ کافر ہے۔ ابوحامد (غزالی) کہتے ہیں: جو کچھ انہوں نے کہا وہ درست ہے۔ لیکن ایک قوم یعنی

صوفیہ نے جو ارادہ کیا وہ یہ تھا کہ جس چیز کا نام لوگوں نے حظوظ رکھا ہے، اس سے کنارہ کشی کی جائے۔ اور وہ صرف جہت میں موصوف خواہشات ہیں۔ رہا محض معرفت، مناجات اور اللہ تعالیٰ کے چہرہ کے دیدار سے لذت حاصل کرنا تو یہ انہیں لوگوں کا حظ ہے جسے عام لوگ حظ شمار ہی نہیں کرتے بلکہ اس سے تعجب کرتے ہیں۔ امام غزالی کہتے ہیں کہ: یہی وہ لوگ ہیں جن کو طاعت و مناجات، اللہ تعالیٰ کے دربار میں ہمیشہ کی حاضری خواہ سری ہو یا جہری، کی لذت حاصل ہے کہ اگر ان کے مقابلہ میں ان پر جنت کی نعمتیں پیش کی جائیں تو انہیں حقیر سمجھیں اور نظر اٹھا کر بھی نہ دیکھیں۔ ان کی حرکت بھی حظ کے لئے اور ان کی طاعت بھی حظ کے لئے، لیکن ان کا حظ صرف اور صرف ان کا معبود ہے۔ یہ ہے امام غزالی کا قول جو سب سے بڑے حظ کو ثابت کر رہا ہے۔ لیکن یہ لوگ بھی دو قسموں کے ہیں۔

ایک وہ ہیں جن میں اللہ کے حکم کی تعمیل کا پہلو حظ پر سبقت لے جاتا ہے۔ جب انہیں کسی کام سے منع کیا جانا چاہیئے حظ کی بات سوچنے سے پہلے ہی لبیک کہتے ہیں۔ ایسے لوگ امتثال امر کے عامل ہوتے ہیں حظ کے نہیں۔ اس قسم کے لوگوں کے کئی درجے ہیں۔ لیکن حظ کے خیال کا گزر ان کے دلوں میں شاذ و نادر ہی پیدا ہوتا ہے۔ ان لوگوں کے اخلاص کی صحت میں کوئی کلام نہیں۔

دوسرے وہ عاقل ہیں جن کے حظ کا قصد امتثال سے سبقت کر جاتا ہے یعنی جب وہ امر و نہی کا حکم سنتے رہیں تو جزاء کا خیال آجاتا ہے اور اس کا خوف یا امید سبقت کرتا ہے تو وہ اللہ کی پکار پر لبیک کہتے ہیں۔ یہ لوگ پہلی قسم کے لوگوں سے نچلے درجہ پر ہیں تاہم یہ بھی مخلص ہیں۔ کیونکہ انہوں نے اپنی طلب میں وہی کچھ مطالبہ کیا جس کا انہیں اذن تھا اور جہاں گریز کرنا درکار تھا وہاں گریز کیا۔ اس لحاظ سے ان کا اخلاص بھی مجروح نہیں تھا۔

لہ یعنی ان کے قول کے مطابق کہ: فوری اور تاخیری ہر طرح کے مفادات سے کنارہ کشی بہت مشکل کام ہے جس پر صرف خواص الخواص ہی عمل پیرا ہو سکتے ہیں؛ گویا یہ چیز ممکن ہے تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ جو اس کا دعویٰ کرے وہ کافر ہے۔ ابو حامد نے ان دونوں میں تطبیق یوں کی کہ خواص الخواص کی کنارہ کشی صرف اہل جنت کے لیے مذکورہ نعمتوں کے لیے قصد سے ہی ہو سکتی ہے۔ جیسے کھانا پینا، لباس اور حوروں سے فائدہ اٹھانے وغیرہ سے، ہر طرح کے مفادسے نہیں ہو سکتی۔ ورنہ معرفت، مناجات اور دیدار الٰہی وغیرہ تو یہ ہی خواص الخواص کے مفادات تو پھر وہ بھی مفادات سے یکسر کنارہ کش تو نہ ہوئے۔ وہ مفادات میں شریک ہیں مگر ان کے وصف اپنے ہیں۔

فصل

اور اگر عبادات سے مطلوبہ مفاد دنیوی ہو تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم شکل وصورت کی اصلاح لوگوں کے ہاں حسن ظن اور عامل کے لیے عمل کرنے کی فضیلت کی طرف لوٹتی ہے اور دوسری قسم اس کے دنیوی مفاد کے حصول کی طرف۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جس میں انسان دوسرے لوگوں کا خیال کیے بغیر عمل سے صرف اپنی ذات کو خاص کرتا ہے اور دوسری وہ جو نمود و نمائش کی طرف لوٹتی ہے تاکہ اس عمل سے مال یا جاہ وغیرہ حاصل ہو، تو یہ کل تین قسمیں ہوئیں۔

پہلی قسم: لوگوں میں حسن ظن اور فضیلت کے اعتقاد کی طرف لوٹتی ہے۔

اگر یہی اصلی مقصد ہو تو اس عمل کے ریاء ہونے میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ اسے عبادت پر ابھارنے والی چیز صرف حمد کا قصد ہے کہ لوگ اسے اچھا سمجھیں۔ معہذا اس کے فرض ونفل کی نماز بھی ادا ہو جاتی ہے۔ اور یہ واضح بات ہے۔

اور اگر یہ مقصد تابع ہو تو پھر یہ محل نظر واجتہاد ہے اور اس اصل میں علماء کا اختلاف ہے اور عتبیہ میں اس شخص کے بارے میں ہے جو اللہ کے لیے نماز ادا کرتا ہے پھر اس کے دل میں یہ خیال آتا ہے کہ اگر لوگوں کو اس کا علم ہو تو یہ بات اسے محبوب ہوتی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ مسجد کے راستہ میں کسی سے ملاقات ہو جائے دوسری کسی راہ پر ہو تو اسے ناپسند کرتا ہے۔ ربیعہ نے اسے ناپسند کیا اور مالک نے اسے انسان کے لیے پیش آنے والے وسوسہ سے شمار کیا ہے یعنی انسان کے پاس اس وقت شیطان آتا ہے جب وہ یہ پسند کرتا ہے کہ لوگ اسے دیکھیں کہ وہ کوئی اچھا کام کر رہا ہے۔ شیطان اسے کہتا ہے بس تو ہی ایک مرد ہے تیرے جیسا اور کوئی نہیں۔ حالانکہ دل میں آنے والی یہ بات ایسی ہوتی ہے جس پر اس کا اپنا کچھ اختیار نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَاَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّيْ۔ (۲۰/۳۹) اور میں نے اپنے ہاں سے تجھ پر محبت ڈال دی۔

اور ابراہیم علیہ السلام نے جو کہا اس کے متعلق اللہ نے فرمایا:

وَاجْعَلْ لِّيْ لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْاٰخِرِيْنَ (۲۶/۸۴) اور پچھلے لوگوں میں میرا ذکر نیک (جاری کر)۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر والی حدیث میں ہے؛ میرے دل میں خیال آیا کہ وہ کھجور کا درخت ہے۔ اور میں نے ارادہ کیا کہ یہ بات کہہ دوں۔ حضرت عمر نے اپنے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمر سے کہا۔ اگر تم نے

یہ کہہ دیا ہوتا تو مجھے فلاں فلاں چیز سے زیادہ محبوب تھا۔"[1]

اور علم طلب[2] بھی عبادت ہے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ میں نے اپنے استاد ابومنصور شیرازی صوفی سے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل ارشاد کے متعلق سوال کیا۔

اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا وَاَصْلَحُوْا وَبَيَّنُوْا (۳/۱۶۰) مگر جن لوگوں نے توبہ کی اور اچھے اعمال کیے اور احکام الٰہی کو صاف صاف بیان کیا۔

کہ بَيَّنُوْا کا کیا مطلب ہے؟ کہنے لگے: یعنی انہوں نے اپنے افعال کو اصلاح اور طاعت کی غرض سے لوگوں کے سامنے ظاہر کیا۔ میں نے پوچھا: کیا یہ ضروری ہے؟ کہنے لگے "ہاں! تاکہ اس کی امانت برقرار اور امامت درست رہ سکے اور اس کی شہادت قبول ہو[3] ابن عربی کہتے ہیں۔ کہ دوسرے امور میں بھی اسی کی اقتداء کرے۔ کیونکہ یہ اور ایسے ہی دوسرے امور اسی طریق پر چلتے ہیں۔ اور غزالی نے ایسے امور کو ان میں شمار کیا ہے جن میں عبادت خالص نہیں رہتی۔

دوسری قسم: جو فی نفسہٖ انسان کے ساتھ خاص ہونے کی خاص راجع ہے جس میں دوسروں کے دیکھنے کا کچھ تعلق نہیں ہوتا اور اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ پہلی مثال جیسے مسجد میں نماز کی ادائیگی تاکہ ہمسایوں سے انس پیدا ہو۔ یا مراقبہ اور احوال کے مطالعہ وغیرہ کے لیے رات کو نماز ادا کرنا۔ دوسری مثال جیسے مال بڑھانے، کھانا پکانے کی کوفت سے بچنے یا کسی درد سے پرہیز یا متوقع مرض یا بچشن کی وجہ سے روزہ رکھنا۔

تیسری مثال۔ صدقہ جو سخاوت کی لذت یا لوگوں پر فضیلت حاصل کرنے کے لیے کیا جائے۔ چوتھی مثال حج جو شہروں کی سیر، تکالیف کے بعد تفریح کے لیے یا اہل وعیال سے زچ ہو کر یا فقراء سے تنگ آ کر کیا جائے پانچویں مثال ہجرت جو جان یا اہل وعیال کے نقصان کے خطرہ کی وجہ سے کی جائے چھٹی مثال۔ جیسے

---

[1] بخاری نے اسے کتاب العلم میں اور مسلم نے کتاب صفۃ القیامۃ والجنۃ والنار میں روایت کیا۔

[2] جو کہ ابن عمرو والی حدیث کا موضوع ہے۔ صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں بیٹھے تھے اور آپ صحابہ سے علمی سوال پوچھ رہے تھے جب کہ وہ مقام عبادت میں تھے۔ فرمایا لان تکون قلتہا (اگر تم نے یہ کہہ دیا ہوتا ...) اس بات سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حضرت عمرؓ اپنے بیٹے کی عبادت میں طلب علم کے ساتھ حظ سے نہیں ڈرے جو کہ اس میں فضیلت کا اعتقاد ہے۔

[3] جب یہ صورت ہو تو یہ حظ قصد متداول کے لحاظ سے مصلحت عامہ اور نفع خلق ہی ہوتا ہے۔ اور جو کچھ اس کی طرف راجع ہو وہ خالصۃً تابع ہو گا۔

ظلم سے بچنے کے لیے علم سیکھنا۔ ساتویں مثال۔ ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے وضو کرنا۔ آٹھویں مثال کرائے سے فرار کے طور پر اعتکاف بیٹھنا۔ نویں مثال کسی مریض کی عیادت یا نماز جنازہ میں اس لیے شامل ہونا کہ اس سے بھی ایسا ہی سلوک کیا جائے۔ دسویں مثال۔ خاموشی کے کرب سے نجات یا گفتگو کی لذت سے فرحت حاصل کرنے کے لیے علم سکھلانا۔ گیارہویں مثال۔ پیدل حج کرنا تاکہ کرایہ بچ لے۔

اور یہ مقام بھی محل اختلاف ہے جب کہ مذکورہ قصد عبادت کے قصد کے تابع ہو۔ غزالی نے اسے اور اس جیسے دوسرے امور کو اخلاص سے خارج قرار دیا ہے بشرطیکہ ان اغراض کی وجہ سے اس پر عمل ہلکا ہو جائے۔ البتہ ابن عربی اس کے خلاف گئے ہیں۔ گویا اس مسئلہ میں غور و فکر کی جولان گاہ ان دونوں قصدوں کی جدائی یا عدم جدائی کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔ ابن عربی جدائی کے پہلو کی طرف متوجہ ہوتے اور عبادات کو درست قرار دیتے ہیں اور امام غزالی کی توجہ اغلباً ان دونوں قصدوں کے محض وجودی اجتماع کی طرف ہے۔ خواہ ان دونوں کی علیحدگی درست ہو یا نہ ہو۔ اور یہی دار مغصوبہ میں نماز ادا کرنے کے مسئلہ کی بنیاد ہے جس میں اختلاف واقع ہوا۔ اور اس مسئلہ میں نماز کے باطل ہونے[1] کی رائے ہی غالب ہے اور جب یہی صورت ہے تو دونوں نظریے فٹ ہو گئے اور دونوں مذاہب کا مغز سامنے آ گیا

دونوں قصدوں میں علیحدگی کی صحت متعلقہ قول کی بناء پر اس میں جو بات درست ہے وہ علیحدگی کا راجح ہونا ہے۔ کیونکہ اس پر کئی دلائل موجود ہیں۔ قرآن کریم میں ہے۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ ۔ (۲/۱۹۸) — تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم اپنے رب کا فضل (رزق) تلاش کرو۔

یعنی حج کے موسم میں۔ اور ابن عربی حج یا ہجرت کے ذریعہ مصائب و تکالیف سے فرار کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ یہ رسولوں کا دستور ہے۔ چنانچہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے کہا۔

إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ۝ (۳۷/۹۹) — اور میں اپنے پروردگار کی طرف جا رہا ہوں عنقریب وہ مجھے راہ دکھا دے گا۔

اور موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا:

فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ (۲۶/۲۱) — تو جب مجھے تم سے ڈر لگا تو میں تم سے بھاگ گیا

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی آنکھوں کی ٹھنڈک نماز میں بنائی گئی۔ آپ دنیا کی تھکاوٹوں سے نماز میں سکون حاصل کرتے تھے اور اسی میں آپ کو مسرت اور لذت حاصل ہوتی تھی۔ تو کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ آپ کا

---

[1] یعنی جدائی ہونے کے باوجود جیسا کہ امام غزالی کی رائے ہے اور شلطنۃ کا قول علی ان .. ابن حزم کی رائے کی تائید ہے۔

اس جانب میں داخل ہونا عبادت کو مجروح بنانے والا تھا؟ ہرگز نہیں۔ بلکہ یہی بات آپ کی عبادت میں کمال اور اخلاص پر ابھارنے والی ہے۔ اور صحیح احادیث[1] میں ہے۔

یا معشر الشاب من استطاع منکم الباءۃ فلیتزوج فانہ اغض للبصر و احصن للفرج ومن لم یستطع فعلیہ بالصوم فانہ لہ وجاء۔[1]

اے نوجوانوں کے گروہ! تم سے جو شخص نکاح کی طاقت رکھتا ہے وہ شادی کر لے کیونکہ وہ نظر کو جھکانیوالی اور شرمگاہ کی محافظ ہے۔ اور جو شخص شادی کی طاقت نہ رکھتا ہو اسے چاہیئے کہ روزے رکھے۔ کیونکہ روزہ اس کے لیے حفاظت اور بندش ہوگا۔

ابن بشکوال ابو علی حداد سے ذکر کرتے ہیں کہ قاضی ابوبکر بن زرب نے ترجیلی طبیب کے سامنے معدہ اور ہاضمہ کی کمزوری کی شکایت کی۔ کیونکہ وہ اپنے نفس کی نگہداشت نہیں کرتے تھے اور طبیب سے دوا پوچھی۔ طبیب نے کہا" روزے رکھا کیجیئے آپ کا معدہ درست ہو جائے گا۔ وہ کہنے لگا۔ کوئی اور بات بتلایئے میں اپنے نفس کو روزے سے دکھ نہیں دینا چاہتا مگر یہ کہ روزے ہی کی خالص نیت ہو اور میں ہر پیر اور جمعرات کو روزہ رکھتا ہوں۔ اور اس سے میرا نفس بوجھل نہیں ہوتا۔ ابو علی کہنے لگے: مجھے اس مجلس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث یاد آئی۔ اور وہ یہی حدیث تھی۔ میں اس مجلس میں اسے اس پر پیش کرنے سے جھجک گیا۔ اور میرا خیال ہے کہ میں نے اسے اس مجلس کے علاوہ کسی دوسری مجلس میں ذکر کر دیا تھا۔ تو اس نے اس حدیث کو تسلیم کر لیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو ایک غار میں پاسبانی کے لیے بھیجا۔ وہ شخص نماز ادا کرنے لگا۔ حالانکہ اس غار میں نماز ادا کرنے سے اس کا قصد[2] پاسبانی کے سوا کچھ نہ تھا۔

---

[1] اسے شیخین نے روایت کیا، ان دونوں کے علاوہ ابوداؤد، ترمذی اور نسائی سے بھی یہی الفاظ ہیں (ترغیب)۔

[2] اسی طرح کی یہ حدیث ہے اذن تکفی ھمک (اندریں صورت تیرا ارادہ تجھے کافی ہے) یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو کہا جس نے آپ سے کہا تھا کہ میں آپ پر درود بھیجنا پسند کرتا ہوں۔ کیا میں اپنی دعا کا چوتھا حصہ درود مقرر کر لوں۔ یہاں تک کہ اس نے کہا: میں اپنی ساری دعا درود ہی بنا لوں۔ تو جب اس نے اپنی نماز میں اس بات کو ملحوظ رکھا، وہ اسی قبیل سے ہوگئی۔ اور اسی سے متعلق وہ ہے جو استغفار کے بارے میں آیا ہے۔

استغفروا ربکم انہ کان غفارا ٥ یرسل السماء علیکم مدرارا ٥ (۷۱/۱۰/۱۱)

اپنے پروردگار سے معافی مانگو۔ وہ بڑا معاف کرنیوالا ہے۔ وہ تم پر آسمان سے بارش برسائے گا۔

اس آیت میں استغفار پر، جو کہ عبادت ہے، دنیوی مفاد بلکہ کئی مفادات مرتب ہیں۔

[3] سو لفظ اس حصر کی حقیقت کا ارادہ نہیں رکھتا۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

اور اس معنی میں بہت سی احادیث ہیں۔ اس بارے میں یہی کافی ہے کہ امام اپنی نماز میں جماعت (مقتدیوں) کے کام کا خیال رکھتا ہے۔ جیسے مسجد میں داخل ہونے والے کی انتظار[1] تاکہ وہ رکوع میں شامل ہو سکے اور ساتھ ہی یہ خیال جو اس کے متعلق حدیث میں آیا ہے جس پر امام مالک[2] نے عمل نہیں کیا تو دوسروں نے عمل کیا ہے۔ اور جیسے بوڑھے، کمزور یا کام کاج والے لوگوں کی وجہ سے نماز میں تخفیف۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ اِنی لاَ سمعُ بُکاءَ الصّبیِ (میں جب بچے کا رونا سنتا ہوں) الحدیث[3] اور جیسے نماز میں سلام کا جواب[4] دینا اور مؤذن کی اذان کا جواب دینا اور اس سے ملتے جلتے وہ عمل جو نماز کی اصلیت سے خارج ہیں اور نماز کے قصد میں ایسے کاموں کا قصد مشترک ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود وہ نماز کی اخلاص کی حقیقت کو مجروح نہیں بناتا۔

بلکہ اگر عبادت کا یہ حال ہوتا کہ اس میں کسی دوسری چیز کا مقصد اسے مجروح بنا دیتا تو اس میں کسی دوسری عبادت کے قصد کا اشتراک بھی اسے مجروح بنا دیتا۔ جیسے کوئی شخص مسجد میں آئے اور اس کا قصد یہ ہو کہ نفل ادا کرے، یا جماعت نماز کی انتظار، لوگوں کو ایذا دینے والی چیز کو دور کرنا نیز اس کے لیے فرشتوں کا استغفار۔ کیونکہ ان میں سے ہر قصد اس کے اخلاص کو دوسرے قصد سے نکال دیتا ہے۔ اور یہ بات بالاتفاق صحیح نہیں۔ بلکہ ان میں سے ہر قصد فی نفسہٖ درست ہے اگرچہ عمل ایک ہی ہے کیونکہ شرعاً یہ تمام قصد قابل تعریف ہیں۔ یہی صورت حال ان ماذون فیہ اعمال میں ہے جو عبادت نہیں کیونکہ ان کا اشتراک شرعی اذن کی بنا پر ہوتا ہے۔ لہٰذا ایسے نفسانی مفادات کی، جو انسان سے

---

[1] کیا داخل ہونیوالے کی انتظار کہ وہ رکوع پالے، امر دنیوی ہے؟ یا یہ عبادت کی تکمیل کے لیے ہے؟ اسی طرح اس کے بعد مسائل میں تخفیف کے بارے میں کہا جائے گا جس کی دلیل آنے والی حدیث مخافۃ ان تفتن اُمّہ (اس خوف[5] کہ وہ اپنی ماں کو آزمائش میں نہ ڈال دے) ہے۔ اور ماں کی آزمائش نماز سے بے توجہی ہے۔

[2] یعنی حالت رکوع میں داخل ہونے والے کی انتظار کے بارے میں جو چیز امام مالک کے ہاں ناپسندیدہ ہے اسے ان کے علاوہ دوسروں نے بھی کہا ہے۔

[3] اس حدیث کا بقیہ یہ ہے فاتجوز فی صلاتی ان تفتن اُمّہ (تو میں اپنی نماز کو مختصر کر دیتا ہوں تاکہ بچے کی ماں آزمائش میں نہ پڑ جائے) اور یہ حدیث دوسری روایت سے ج ۲ ص ۱۴۴ پر گذر چکی ہے۔

[4] کیا سلام یا موذن کی اذان کا جواب دینا دنیوی امر ہے؟ ہاں وہ نماز کی حقیقت سے خارج ہے مگر وہ دنیوی نہیں بلکہ عبادت ہے۔ اور مؤلف کا قول بل لو کان شان العبادۃ الخ (بلکہ اگر عبادت کا یہ حال ہوتا ...) یہ فائدہ دیتا ہے کہ جو کچھ وہ اس سے پہلے ذکر کر چکا ہے وہ عبادت نہیں اور وہ اس چیز سے متعلق ہے جو ہمارے زیر بحث ہے یعنی عبادت کے قصد میں دنیوی امر کی مشارکت اور وہ آپ دیکھ ہی رہے ہیں۔

مختص ہیں، عبادات کے ساتھ جمع ہونے میں کوئی ممانعت نہیں۔ الا یہ کہ کوئی بات عبادات کے منافی نہ ہو جیسے بات کرنا، کھانا، پینا، نمود و نمائش اور ایسے ہی دوسرے امور۔ مگر جو باتیں عبادات کے منافی نہیں ان کا قصد عبادات کو کیونکر مجروح بنا سکتا ہے؟ یہ بات کہنا بھی نہ چاہیئے۔ اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ دنیوی امور کے قصد سے عبادت کے قصد کا منفرد ہونا بہتر ہے اسی لئے جب عبادت کے قصد پر دنیا کا قصد غالب ہوگا تو حکم غالب کا ہوگا، عبادت کا شمار نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر عبادت کا قصد غالب ہوگا تو حکم اس کا ہوگا۔ اور مسائل میں ترجیح اسی کے مطابق واقع ہوگی جو مجتہد کے لئے ظاہر ہوگا۔

تیسری قسم : جو نمود و نمائش سے متعلق ہے۔ اس کی اصل یہ ہے کہ جب اس عمل سے مال یا جاہ کے حصول کا قصد کرے تو یہ ریا ہے جو شرعاً مذموم ہے۔ اور منافقوں کے فعل کی طرح خطرناک ہے جو ظاہری طور پر مسلمان ہو جاتے ہیں تاکہ ان کے جان و مال محفوظ رہیں اور یہ کام ان ریاکار لوگوں کے عمل سے ملتا جلتا ہے۔ جو متاع دنیوی کا قصد رکھتے ہیں۔ لہٰذا اسے طول دینے کا فائدہ نہیں۔

فصل

رہی دوسری جہت تو وہ یہ ہے کہ وہ عمل ایسا ہو جس سے بندوں کے درمیان جاری عادات کی اصلاح ہوتی ہو۔ جیسے نکاح، خرید و فروخت اور مزدوریاں اور ان سے ملتے جلتے ایسے امور جن کے متعلق معلوم ہے کہ ان سے شارع کا قصد جلد از جلد بندوں کے مصالح کا قیام ہے۔ سو یہ بھی ایسا حظ ہے جسے شارع نے برقرار رکھا اور اوامر و نواہی میں اسے ملحوظ رکھا ہے[1] اور یہ بات اس کے موضوعہ قوانین کے قصد سے معلوم ہو جاتی ہے اور جب علی الاطلاق یہ بات معلوم ہو گئی تو اس لحاظ سے جب اس کی طلب شارع کے قصد کے مخالف نہ ہوگی۔ تو یہ حق اور درست ہوگی۔ یہ ایک وجہ ہوئی۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس کام میں حظ کی طلب اس کی طلب کو مجروح کرنے والی ہوتی تو عبادات جیسے نماز روزہ وغیرہ میں نیت کی شرط اور تعمیل کا قصد برابر ہوتے۔ حالانکہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ عادات میں نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور یہ حظ کے لیے قصد ہونے میں کافی دلیل ہے کہ وہ ان اعمال کو مجروح نہیں بناتا جو اس کے حظ کے لیے سبب بنتے ہیں۔ بلکہ اگر ہم فرض کریں کہ ایک شخص اس لیے شادی کرتا ہے کہ لوگوں کو دکھلائے کہ اس نے شادی کی ہے یا اس لیے کہ وہ عفیف لوگوں میں شمار ہو یا کوئی ایسا ہی قصد ہو تو اس کی شادی درست ہوگی اس لحاظ سے کہ اس میں عبادت کی نیت مشروع نہیں لہٰذا اس کی شادی کو ریا اور سمعہ مجروح نہیں بناتے۔ بخلاف عبادات کے

[1] شارع صرف ایسا ہی حکم دیتا ہے جس سے مصلحت قائم ہو اور اسی کام سے منع کرتا ہے جس کی بنا پر مصلحت ضائع ہوتی ہو
باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر

کہ ان سے مقصود محض اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہوتی ہے۔

اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس کام میں حظ کی طلب جائز نہ ہوتی تو اس سے قرآن و سنت میں مذکور احسان دھرنے پر نص درست نہ رہتی۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَمِنْ اٰیٰتِهٖٓ اَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ اَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْٓا اِلَيْهَا۔ (۳۰/۲۱)

اور اللہ تعالیٰ کی نشانیوں سے ایک یہ ہے کہ اس نے تم میں سے ہی تمہاری بیویوں کو پیدا کیا تاکہ تم اس کے ہاں آرام حاصل کرو۔

هُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا۔ (۱۰/۶۷)

وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے رات بنائی تاکہ تم اس میں آرام کرو اور دن کو روشن بنایا:

نیز فرمایا:

الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً وَّاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ۔ (۲/۲۲)

وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کو بچھونا اور آسمان کو چھت بنایا اور آسمان سے پانی اتارا۔ پھر اس سے تمہارے کھانے کے لیے پھل پیدا کیے۔

اور فرمایا:

وَمِنْ رَّحْمَتِهٖ جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ (۲۸/۷۳)

اور یہ اس (اللہ) کی رحمت ہے کہ اس نے تمہارے لیے رات اور دن بنائے تاکہ تم رات کو آرام کرو اور دن کو اللہ کا فضل (رزق) تلاش کرو۔

نیز فرمایا:

وَّجَعَلْنَا الَّيْلَ لِبَاسًا وَّجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا۔ (۷۸/۱۱) اور ہم نے رات کو لباس اور دن کو گذران (حیات کرنے کا وقت بنایا)

اور اسی طرح کی اور بھی آیات ہیں جو ناقابل شمار ہیں۔

یہ اس لیے کہ جہاں کہیں محض تکلیف کا مقام ہو وہاں احسان جتلانے والی نص واقع ہوئی۔ اس لیے کہ وہ فی نفسہ کلفت، اخلاق، عادات اور خواہشات کا قلع قمع کرنے والی ہوتی ہے۔ جیسے نماز، روزے حج اور جہاد۔ مگر جو اس کا قصد کرے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

اور باقی تمام معاملات کے لئے جو قوانین وضع ہوئے ان میں اس بات کو ملحوظ رکھا گیا ہے کہ یہ مصالح محفوظ رہ سکیں اور فوری فوائد حاصل ہوں اور مفاسد دور ہوں اور جن کاموں سے روکا گیا ہے ان میں حکمت یہی ہے کہ وہ مفاسد کو کھینچتے اور ان حظوظ کے تمام رہنے میں نقصان دہ ہیں۔

وَعَسَىٰٓ اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَّهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۔ [1] (۲/۲۱۶) ہو سکتا ہے کہ تم کسی چیز کو ناپسند کرو اور وہ تمہارے لیے بہتر ہو۔

آیت کا یہ حصہ اس حصہ کے بعد کا ہے۔

كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۔ (۲/۲۱۶) تم پر جنگ فرض کی گئی اور وہ تمہیں ناگوار ہے۔

بخلاف ایسی چیزوں کے جدھر نفوس مائل ہوں اور خواہشات پوری ہوتی ہوں اور نفسانی لذتوں سے فائدہ اٹھانے کے باب کھلتے ہوں اور غذا اور دوا سے متعلق پیش آمدہ حاجات پوری ہوتی ہوں اور نقصان دور ہوتے ہوں۔ وغیرہ وغیرہ ایسی چیزوں کا احسان جتلانے کے موقع پر آنا مناسب ہے۔ اور جب ایسی صورت ہو تو اس تمہید کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جس انداز سے اس پر احسان ہوا ہے اسے اسی انداز سے قبول کرے۔ اس صورت میں اسے قبول کرنے سے نہ عبودیت میں کچھ حرج واقع ہوتا ہے اور نہ ربوبیت کے حق میں کچھ نقص رہتا ہے۔ بلکہ ان سے ان پر کیے گئے احسان کے بعد اس پر شکر کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ اور یہ درست ہے۔

ایک شبہ پھر اگر یہ کہا جائے کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ حظ سے علیحدگی کے قصد کے ساتھ اسے قبول کرنا بھی اسے مجروح بنا دیتا ہے جب کہ شارع کا واضح مقصود حظ اور احسان جتلانے کا اثبات ہے اور یہ بات بھی علی الاطلاق نہیں کہی جا سکتی جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

جواب شبہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حکم یا اذن پر لبیک کہتے ہوئے اسے اختیار کرنے سے ضمناً اور تبعاً حظ حاصل ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کسی کو نکاح کی رغبت دی جائے۔ اور وہ اسے اس حیثیت اختیار کرے کہ وہ مستحب ہے۔ اگر اس کے لیے استحباب نہ ہوتا تو وہ نکاح کرتا۔ گویا اس طرح نکاح کرنے سے اسے وہی کچھ حظ حاصل ہو گیا جو کچھ کی حیثیت سے نکاح کرنے سے ممکن تھا۔ کیونکہ نکاح سے شارع کا قصد تناسل ہے پھر لذت اندوز ہونے اور نعمتوں کی فراوانی جیسی اچھی چیزیں اس نکاح کے نتیجہ میں ملتی ہیں۔ جن سے مکلف پوری طرح لذت اندوز ہوتا ہے اگویا حلال باتوں سے فائدہ اٹھانا

---

[1] یہ بھی ان سے بھلائی ہے کہ جس چیز کو وہ ناپسند کرتے تھے اسے ان کے لیے بھلائی بنا دیا۔ اور جنگ کی اصل ان تکالیف سے ہے جو حظوظ سے خالی ہیں یعنی یہ قسم قلیل الوقوع ہے کہ محض تکلیف کے موقع پر احسان جتلایا جائے۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ: اس میں استثناء کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ مکلف یہ جنگ کے علاوہ کسی دوسری چیز کا احسان جتلانا حظ سے علیحدگی ہے گویا جنگ فی نفسہ احسان جتلانے کی چیز نہیں بلکہ وہ یہ چیز ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ہم پر مہربانی فرمائی کہ ایک ناگوار چیز سے ہمارے لیے بھلائی اور بہت بڑا فائدہ بنا دیا حتیٰ کہ جسے ہم ناپسند کرتے تھے۔ اسے خیر محض بنا دیا۔

انھی چیزوں سے ہے جن کا شارع نے قصد کیا ہے۔ گویا ایسے قصد کا فائدہ حظ کے قصد سے مبرا ہے اور یہ حظ تو اس کے قصد میں خود بخود کھینچ آیا ہے۔ گویا ایسے قصد میں اور اس شخص کے قصد میں جس نے فائدہ اٹھانے کی خاطر نکاح کیا تھا۔ کوئی فرق نہیں۔ لہٰذا قصد کے لحاظ سے شارع کی مخالفت نہ ہوگی۔ بلکہ اس کے لیے دو باتیں موافق ہوگئیں پہلی موافقت شارع کے قصد کو قبول کرنے کے لحاظ سے ہے کہ اس نے اسے قبول کیا اور وہ تمتع ہے اور دوسری موافقت اس لحاظ سے کہ مکلف ہونے کے اعتبار سے شارع کا حکم جس شائستگی کا فی الجملہ تقاضا کرتا تھا، شارع کے حکم پر لبیک کہنے کی بنا پر اس میں وہ شائستگی پیدا ہوگئی۔ علاوہ ازیں[1] اس حکم کی تعمیل کے قصد میں حصول نسل کے مقصد اصلی کی طرف بھی قصد ہے۔ گویا وہ شخص حکم کی تعمیل کے ساتھ اس قصد میں بھی شارع کو لبیک کہہ رہا ہے بخلاف محض طلب حظ کے کہ اس میں یہ خوبی ندارد ہے۔

دوسرا شبہ پھر اگر یہ کہا جائے کہ اس لحاظ سے تو حظ کا طالب قابل ملامت ہوا کیونکہ اس پہلو سے اس نے تعمیل ارشاد میں شارع کے قصد سے غفلت برتی ہے۔

جواب شبہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس نے ہرگز غفلت نہیں کی۔ کیونکہ جب اس نے ان حظوظ کے حصول کے بارے میں مجموعی طور پر شارع کے سامنے ہتھیار ڈال دیے تو ضمناً اسے شارع کے قصد کا مقتضیٰ حاصل ہوگیا۔ لہٰذا حظوظ کے حصول کے بارے میں مکلف کا قصد شارع کے اصلی قصد کے منافی نہ رہا۔ علاوہ ازیں ان حظوظ کے حکم میں داخل ہونے والا اس عادی شرط کے حکم میں داخل ہوتا ہے کہ وہ بچہ جننے کا سبب[2] بنے گا اور اسے بیوی اور بچے کے مصالح کے قیام اور ان کی تربیت کی تکلیف دی جائے گی جیسا کہ وہ یہ بات جانتا ہے کہ وہ جب نکاح کے ذریعہ یہ کام کرے گا تو اسے اپنی بیوی پر خرچ کرنا ہوگا اور اس کے مصالح کو قائم رکھنا ہوگا۔ تاہم یہ دونوں قصد برابر نہیں ہوسکتے۔ پہلا یہ ہے کہ ابتداءً وہ تعمیل ارشاد کا قصد رکھتا ہو تا آنکہ اسے ضمنی طور پر حظ حاصل ہو جائے اور دوسرا یہ کہ ابتداءً وہ حظ کا قصد رکھتا ہو تا آنکہ وہ ضمناً تعمیل ارشاد کا قصد بن جائے۔ گویا ثابت ہوگیا کہ اس قسم میں حظ کا قصد عمل کو مجروح نہیں کرتا۔

ایک سوال: پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب کہ یہ قرار دے چکے ہیں کہ اس صورت میں حظ کے طالب نے تعمیل ارشاد کا قصد

---

[1] یہ تیسری موافقت ہے۔

[2] یہاں لہ کو خلاف کر دینا مناسب ہے یعنی جو شخص نکاح سے فقط تمتع کا قصد رکھتا ہے، وہ ضمناً اور حسب عادت اس بات میں داخل ہونے والا ہے کہ وہ عنقریب باپ بنے گا اور اسے اولاد کی تربیت اور بیویوں پر خرچ کرنے کا مکلف بنایا جائے گا۔ گویا وہ ضمناً شارع کے اصلی مقصد کا قاصد بن گیا ہے جو کہ نسل ہے۔

نہیں کیا۔ اس نے تو محض اپنے مفاد کو ہی طلب کیا ہے۔ کیونکہ اگر وہ غیر شرعی طریق پر یہ کام کرتا تو بھی اسے یہ مفاد حاصل ہو سکتا تھا۔ مگر وہ اس پر مشروع طریق سے ہی قادر ہو سکا ہے تو کیا اس کے حق میں پہلا قصد بالقوۃ موجود ہوگا یا نہیں ہوگا؟

جواب تو اس کا جواب یہ ہے کہ حکماً بھی قصد اول موجود ہے کیونکہ جب اس کے لیے غیر شرعی طور پر اپنے مفاد تک پہنچنے کی کوئی راہ ہی نہ رہی تو اس نے مشروع طریقہ پر اس کے قصد کی طرف رجوع کیا اور مشروع طریق پر قصد تعمیل ارشاد گویا ایسے عمل کو جو اذن کا مقتضی ہو، شامل کر لیتا ہے اور یہی اصلی پہلا قصد ہے خواہ وہ اسے تفصیلاً نہ سمجھتا ہو۔ اور شارع کے قصد کی موافقت کے سلسلہ میں یہ بات پہلے بیان ہو چکی ہے۔ ہاں اگر مفاد اور خواہش پر مبنی عمل جس سے عامل کا قصد اپنے مطلب کا حصول ہو اگر وہ شارع کے موافق یا مخالف ہو جائے۔ تو ہر دو صورتوں میں عامل کے لیے کسی طرح کا کوئی حق نہیں اور یہ واضح بات ہے جس پر واضح دلائل موجود ہیں۔

دوسرا سوال پھر اگر یہ کہا جائے کہ مخالفت کے قصد پر عمل پیرا ہونے والے کے متعلق تو بات صاف ہے کہ وہ خواہش کا پیروکار ہے حق کا نہیں تاہم اگر اس کا عمل مخالفت کے قصد پر مبنی نہ ہو تو وہ مطلقاً خواہش کا عامل نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ بات اپنے مقام پر واضح کی جا چکی ہے کہ جو عامل نادانی سے شارع کے حکم کی مخالفت کرتا ہے اس کا حکم بھول جانے والے کا سا ہے لہٰذا اس کے اس عمل کو علی الاطلاق خواہش کا آلہ کار نہیں کہا جا سکتا۔ اور جب اس کا عمل نادانی سے شرعی حکم کے موافق ہو جائے تو اس کے متعلق بیان آ رہا ہے کہ مجملاً اس کا عمل درست ہوگا۔ لہٰذا اس کا یہ عمل بھی خواہش پر مبنی نہ رہا۔ علیٰ ہذا القیاس جب خواہش پر عمل کرنے والے کا عمل شارع کے حکم کے مطابق ہو جائے تو آپ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ وہ خواہش پر عمل کرنے والا ہے جب کہ اس کا قصد شارع کے حکم کے موافق ہو گیا ہے معہذا ابھی یہ گزر چکا ہے کہ شارع کے حکم سے موافقت سے حظ محمود بن جاتا ہے۔

جواب تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب عمل میں مخالفت کا قصد نہ ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کے موافق ہی ہوگا۔ بلکہ یہ تین صورتیں بن جائیں گی۔

ایک صورت یہ ہے کہ وہ شارع کے قصد کی موافقت کا قصد رکھتا ہو۔

اب یا تو وہ مطلقاً درست کام کرے گا جیسے عالم اپنے علم کے موافق عمل کرتا ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں یا اتفاق سے درست کرے گا یا نادرست کرے گا۔ گویا یہ دو قسمیں ایسی ہیں جنہیں عامل نادانی کیساتھ داخل ہوتا ہے۔ پھر جب جاہل اپنے اندازہ کیمطابق یہ گمان کرتا ہے کہ یہ عمل ایسا ہے اور یہ عمل اس وجہ سے ماذون فیہ ہے تو اس میں داخل

ہو جاتا ہے وہ مخالفت کا قصد نہیں کرتا لیکن اس عمل کی وجہ سے احتیاط میں کمی کرتا ہے تو راہ میں پکڑا جاتا ہے اور کبھی نہیں پکڑا جاتا جبکہ وہ کمی کرنیوالا شمار نہ ہوتا ہو۔ اور اگر موافقت کرنیوالا ہو تو اس کا عمل جاری رہتا ہے۔

رہی یہ صورت کہ وہ شارع کے حکم کی مخالفت کا قصد کرے تو عبادات میں اسکا موافق یا مخالف ہونا برابر ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ اس میں اس نے مخالفت کی ہے اس لیے کہ یہ بات علی الاطلاق قصد کے مخالف ہے لیکن عادات میں اصل یہ ہے کہ موافقت کا اعتبار ہوگا مخالفت کا نہ ہوگا کیونکہ جن اعمال کی صحت کے لیے نیت کی شرط نہیں ہوتی انمیں شرعی قصد کی موافقت کا اعتبار ہوتا ہے اور نہ مخالفت کا جیسے کوئی شخص کوئی معاملہ یا معاہدہ کرتے وقت یہ تصور رکھتا ہے کہ وہ فاسد ہے تو وہ صحیح ہوگا یا کوئی جلاب پئے اور یہ گمان کرے کہ وہ شراب ہے الا یہ کہ وہ مخالفت کے قصد کی بناء پر گناہ تک جا پہنچے گا۔
البتہ اگر اس نے نہ موافقت کا قصد کیا ہو اور نہ مخالفت کا تو اس کا عمل محض نسیان یا غفلت کی بنا پر ہوگا جیسے وہ عمل کرنے والا جسے یہ بھی معلوم نہ ہو کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ یا یہ بات تو ہو مگر اس کے مشروع یا غیر مشروع ہونیکے بجائے اسکا قصد محض فوری مفاد ہو۔ اور عبادات میں اس کا حکم عدم صحت کا ہے کیونکہ اس میں تعمیل حکم کی نیت نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے بھولنے والے غافل اور غیر عاقل کو مکلف نہیں بنایا گیا اور عادات میں یہ صورت ہے کہ اگر وہ شارع کے قصد کے موافق ہو تو درست ہوگا ورنہ نہیں۔

اور یہی بات محل نظر ہے جب کہا جاتا ہے کہ جس وقت مقصد ہی نہ رہا تو موافقت غیر معتبر ہوگئی۔ اس لیے کہ اس سے مخالفت میں آگے بڑھنے جانے کا امکان ہے اور اس کی اثر اندازی ان لوگوں کے تصرفات سے ظاہر ہوتی ہے جنہیں تصرفات سے روک دیا گیا ہے۔ جیسے بچہ اور نادان جن کا مال کی بہبود کے سلسلہ میں شارع کے قصد کی موافقت کا قصد ہی نہیں ہوتا اسی لیے کہا گیا ہے کہ اگر ایسے لوگوں کے تصرفات مصلحت کے موافق بھی ہوں تو بھی نافذ نہ ہوں گے اور بعض کہتے ہیں کہ جو مصلحت کے موافق ہوں وہ نافذ ہوں گے اور جو مخالف ہوں وہ نہ ہوں گے۔ اور یہ اس نظریہ کی اصل کی تفصیل کے مطابق ہوگا۔ جو یہ ہے کہ مصلحت کے مطلق قصد سے کوئی چیز نمودار نہیں ہوتی لہٰذا وہ اس طرح کے قصد سے شارع کا مخالف ہے۔ اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ قصد صرف وہی معتبر ہوتا ہے جس سے کچھ نمود ہو۔ اور چونکہ یہاں قصد نہ ہونے کے باوجود نمود ہوئی ہے جو شارع کے قصد کے موافق ہے لہٰذا یہ درست ہے۔

لہ یعنی جو کام اس نے مخالفت کی نیت سے کیا ہو لیکن وہ مشروع طریقہ کے موافق ہو جائے تو وہ معتبر ہوگا یعنی باطل نہ ہوگا اور اس پر صحیح احکام لاگو ہو جائیں گے البتہ اگر وہ مشروع طریقہ کے مخالف پڑ جائے تو وہ باطل ہوگا مشروع کے حکم میں نہ ہوگا اور مؤلف کا قول کان مالا تشترط النیۃ الخ، مگر ایسے کاموں میں نیت کی شرط نہ ہو۔۔۔) موافق ہونے والے کام کے اعتبار کی توجیہ ہے حالانکہ وہ مخالفت کی نیت کرنے والا تھا۔

فصل

ہم نے عادی اعمال کے بارے میں کہا ہے کہ وہ درست ہیں خواہ عمل کرنے والا شارع کے قصد کی مخالفت کرے اس کے متعلق فقہاء کی اصطلاح سمیت بحث گزر چکی۔ البتہ اگر ہم اس بات کا اعتبار کریں جو اس کتاب کی کتاب الاحکام میں صحت اور بطلان والی قسم میں مذکور ہے تو ہر وہ چیز جو شارع کے قصد کی مخالفت میں ہو علی الاطلاق باطل ہوتی ہے۔ لیکن سابقہ تفسیر کا معاملہ الگ ہے[1]۔ واللہ اعلم۔

ساتواں مسئلہ

شرعی مطلوب کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو خلقت کے پیشوں اور باہمی لین دین کے معاملات میں عاداتِ جاریہ کی قبیل سے ہیں یہی قریبی مفادات کی راہ ہے۔ جیسے مختلف قسموں کے معاہدے اور مالی تصرفات اور دوسری وہ جو مکلف کے لئے لازمی عبادات کی قبیل سے ہوں تاکہ توجہ اکیلے معبود کی طرف لگی رہے۔

پہلی قسم میں نیابت درست ہوتی ہے جس میں ایک انسان کسی دوسرے کی ایسے کام میں نمائندگی کرتا ہے جس میں اس کا کچھ اختصاص نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ جائز ہے کہ نائب اپنے مناب (جس کی وہ نیابت کررہا ہے) کے مصالح کے حصول اور مفاسد کے دفعیہ کے لئے اعانت، وکالت اور ایسے ہی دوسرے وسائل کام میں لائے۔ کیونکہ ایسے معاملات میں مکلف سے جو حکمت مطلوب ہے وہ اس کے علاوہ کسی دوسرے سے بھی پوری پوری ٹھیک طور پر حاصل ہوسکتی ہے جیسے خرید و فروخت، کسی چیز کا لینا یا دینا، اجرتیں اور کرایوں کے معاملات، خدمت قبضہ کرنا اور ہٹانا اور اس سے ملتے جلتے امور معاملات جب تک اس حکمت کے لئے مشروع نہ ہوں جو عادتاً یا شرعاً مکلف کے علاوہ کسی دوسرے پر اثر انداز نہ ہوں جیسے کھانا پینا، لباس، مکان اور ایسی دوسری عاداتِ جاریہ۔ اور جیسے نکاح اور بیوی سے تمتع کے مختلف پہلوؤں سے متعلق تابع احکام ہیں ان میں شرعاً نیابت درست نہ ہوگی۔ لہٰذا ایسے مسائل میں غور و فکر کی ضرورت نہیں کیونکہ ایسے کام کی حکمت کام کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے کو منتقل نہیں ہوسکتی۔ یہی صورت حدود و تعزیرات کی ہے کیونکہ سزا کا مقصود مجرم کے

---

[1] اور وہ معاملہ متوقع ثواب کے بارے میں اس پر اخروی نتائج کا مرتب نہ ہونا ہے۔

علاوہ کسی دوسرے سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ ہاں مالی معاملات میں نیابت درست ہوتی ہے اور اگر اس نیابت کا میدان مالی امور کے ساتھ کوئی دوسرا امر بھی ہو تو یہی نظر و اجتہاد کا میدان ہے۔ جیسے حج[1] اور کفارے۔ حج کا جو غالب حصہ عبادت گزاری پر مبنی ہے اس میں نیابت درست نہیں البتہ مالی میں درست ہے اور کفارہ میں سزا کا حصہ تو مجرم سے مختص ہے لیکن دوسرا مختص نہیں، اور جیسے چاشت کے وقت اس بنا پر ذبح کرنا کہ حج کے دوران اسی وقت قربانی کی جاتی ہے یہی صورت ان سے ملتی جلتی چیزوں میں ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ اگر عادیات کی حکمت مکلّف سے مختص ہو تو نیابت نہ ہوگی بصورت دیگر نیابت درست ہوگی۔ اور اس پر کوئی دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں کیونکہ معاملہ بالکل واضح ہے۔

دوسری قسم۔ عبادات شرعیہ ہیں جن میں کوئی شخص دوسرے کا قائم مقام نہیں بن سکتا۔ نہ ہی کوئی دوسرا مکلف کو بے نیاز کر سکتا ہے اور نہ عامل کے عمل کا دوسرے[2] کو بدلہ دیا جا سکتا ہے نہ ہی قصد کے ساتھ اس کی طرف منتقل کیا جا سکتا ہے۔ اگر کچھ عطا کرے تو وہ برقرار نہیں رہ سکتا اور کوئی ذمہ داری ڈال لے تو اسے قبول نہیں کیا جا سکتا۔ اور یہ سب کچھ شرعی نقطہ نظر سے یقینی ہے نقلاً بھی اور منطقی طور پر بھی۔

اس دعویٰ کی صحت پر دلیل کئی امور ہیں۔

(۱)۔ اس دعویٰ پر دلالت کرنے والی نصوص ہیں جیسے ارشاد باری ہے۔

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی (۳۵/۱۸) اور کوئی اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا

وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی۔ (۵۳/۳۹) اور انسان کے لیئے وہی کچھ ہے جو اس نے کوشش کی۔

اور قرآن میں بعض مقامات پر اس طرح ہے:۔

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی۔ (۳۵/۱۸) اور کوئی اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔

---

[1] حج کی مثال پیش کرنے سے بات واضح نہیں ہوتی کیونکہ مؤلف کی بحث یہ تھی کہ اگر عادی امر مال اور عقوبیت کے درمیان گھومتا ہو جیسے کفارے تو یہ محل نظر ہے اور حج کا معاملہ ایسا نہیں بلکہ وہ عبادی امر ہے جس میں کچھ مال کا بھی تعلق ہے تو جو پہلو غالب ہوگا اسی کا لحاظ رکھنا چاہیئے۔ قربانی کے معاملہ میں بھی ایسا ہی کہا جاتا ہے۔ اگر مؤلف دو کے بجائے تین قسمیں بنا دیتے یعنی عبادی اور مالی امور کے درمیان گھومنے والے معاملہ کو الگ قسم بنا دیتے تو زیادہ مناسب تھا۔

[2] اس مفہوم کی تفصیل اور جاگہ وہ ایک دوسرے کے قریب اور ایک دوسرے کو لازم ہوں تو اس کے بعد صراحت کے طور پر اس پہ منطبق ہونے والے قرآنی دلائل آسانی سے مل جاتے ہیں۔

اور بعض مقامات پر یوں ہے :-

وَاِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ اِلٰی حِمْلِهَا لَا یُحْمَلْ مِنْهُ شَیْءٌ وَّلَوْ كَانَ ذَا قُرْبٰی۔ (۳۵/۱۸)

اور اگر کوئی بوجھ میں دبا ہوا بوجھ اٹھانے کے لئے کسی کو بلائے تو کوئی اس میں سے کچھ نہ اٹھائے گا۔ اگرچہ قرابت دار ہی ہو۔

پھر فرمایا:

وَمَنْ تَزَكّٰی فَاِنَّمَا یَتَزَكّٰی لِنَفْسِهٖ۔ (۳۵/۱۸)

اور جو شخص پاک ہوتا ہے تو اپنے ہی لئے پاک ہوتا ہے

نیز فرمایا:-

وَقَالَ الَّذِیْنَ كَفَرُوْا لِلَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّبِعُوْا سَبِیْلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطٰیٰكُمْ وَمَا هُمْ بِحٰمِلِیْنَ مِنْ خَطٰیٰهُمْ مِّنْ شَیْءٍ۔ اِنَّهُمْ لَكٰذِبُوْنَ (۲۹/۱۲)

اور جو کافر ہیں وہ مومنوں سے کہتے ہیں کہ ہمارے طریق کی پیروی کرو ہم تمہارے گناہ اٹھا لیں گے۔ حالانکہ وہ ان کے گناہوں کا کچھ بھی بوجھ اٹھانے والے نہیں۔ کچھ شک نہیں کہ وہ جھوٹے ہیں۔

اور فرمایا:

وَقَالُوْا لَنَآ اَعْمَالُنَا وَلَكُمْ اَعْمَالُكُمْ۔ (۲/۱۳۹)

اور وہ کہنے لگے کہ ہمیں اعمال کا بدلہ ملے گا اور تمہیں تمہارے اعمال کا۔

نیز فرمایا:-

وَلَا تَطْرُدِ الَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِیِّ یُرِیْدُوْنَ وَجْهَهٗ مَا عَلَیْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِّنْ شَیْءٍ۔ (۶/۵۲)

اور جو شخص صبح و شام اپنے پروردگار سے دعا کرتے اور اس کی خوشنودی چاہتے ہیں ان کو اپنے ہاں سے مت نکالو۔ ان کے حساب کی جوابدہی آپ پر کچھ نہیں

علاوہ ازیں ایسی آیات بھی ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اخروی امور میں کوئی شخص دوسرے کے لئے کچھ اختیار نہیں رکھتا۔ جیسے ارشاد باری ہے:-

یَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَیْئًا۔ (۸۲/۱۹) جس روز کوئی کسی کا کچھ بھلا نہ کر سکے گا۔

یہ آیت اجر کے دوسرے کی طرف منتقل ہوئے اور بار گناہ کو دوسرے کے اٹھانے وغیرہ میں عام ہے۔ نیز ارشاد باری ہے:

وَاخْشَوْا یَوْمًا لَّا یَجْزِیْ وَالِدٌ عَنْ وَّلَدِهٖ وَلَا مَوْلُوْدٌ هُوَ جَازٍ عَنْ وَّالِدِهٖ شَیْئًا (۳۱/۳۳)

اور اس دن سے ڈرو کہ نہ تو باپ اپنے بیٹے کے کچھ کام آئے اور نہ بیٹا باپ کے کچھ کام آ سکے۔

نیز فرمایا:

وَاتَّقُوْا یَوْمًا لَّا تَجْزِیْ نَفْسٌ عَنْ نَّفْسٍ شَیْئًا وَّلَا یُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَّلَا یُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ۔ (۲/۴۸)

اور اس دن سے ڈرو جب کوئی شخص کسی کے کچھ کام نہ آئے گا، نہ کسی کی سفارش منظور کی جائے گی اور نہ ہی کسی سے کسی طرح کا بدلہ قبول کیا جائے گا۔

اس مضمون کی بہت سی آیات ہیں۔ اور حدیث میں ہے کہ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قبیلے کے قریبی رشتہ داروں کو ڈرایا تو فرمایا "اے بنی فلاں! میں اللہ کے ہاں تمہارے لئے کچھ اختیار نہیں رکھتا!"

اور دوسرا امر اس معنی میں ہے کہ عبادات سے مقصود اللہ تعالیٰ کے لئے خضوع، اس کی طرف توجہ، اس کے ہاں تذلل، اس کے حکم کی فرمانبرداری، اس کے ذکر سے دل کی تعمیر ہے۔ تا آنکہ بندہ اپنے قلب وجوارح کے ساتھ اللہ کے حضور میں رہے، اس کی طرف متوجہ رہے اور اس سے غافل نہ ہو۔ اس کی رضامندی کے لیئے ہر وقت کوشاں رہے اور مقدور بھر ایسے کام کرے جن سے اسے اللہ کے ہاں تقرب حاصل ہو اور نیابت اس مقصود کے منافی اور اس کی ضد ہے۔ کیونکہ اس کا معنی یہ ہوگا کہ جب اس معاملہ میں کسی دوسرے نے نیابت کی تو بندہ خود عبادت گزار نہ ہوا۔ نہ ہی خضوع اور توجہ کا اصل مطلوب یعنی بندہ کا خاضع اور متوجہ ہونا حاصل ہوا۔ اور جب نائب بندہ کے قائم مقام ہوگیا تو خاضع اور متوجہ وہ نائب ہوا نہ کہ بندہ خضوع اور توجہ وغیرہ تو ایسی باتیں ہیں جو عبودیت کے اوصاف سے متصف ہیں۔ اور متصف ہونا اس وصف والے سے آگے نہیں جاتا۔ نہ ہی اس سے دوسرے کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ اور نیابت کا تو معنی ہی یہ ہے کہ منوب عنہ (جس کی طرف سے نیابت کی جا رہی ہے) بمنزلہ نائب ہے۔ تا آنکہ منوب عنہ اسی صفت سے متصف شمار کیا جائے جس سے نائب متصف ہے اور یہ چیز عبادات میں درست نہیں ہوتی جیسے تصرفات میں درست ہوتی ہے۔ مثال کے طور پر قرضہ کی ادائیگی میں جب نائب مقروض کے قائم مقام ہوگیا تو وہ مقروض کی صفت سے متصف ہوگیا کیونکہ وہ اس کے قرضہ کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے۔ لہٰذا اس کے بعد مقروض سے کوئی مطالبہ نہ رہا۔ اور عبادات میں اس کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ منوب عنہ اسی چیز سے متصف نہ ہو جس سے نائب متصف ہے۔ اور ان امور میں کسی صورت میں نیابت نہ ہوگی۔

اور تیسرا امر یہ ہے کہ اگر بدنی[1] عبادات میں نیابت درست ہوتی تو قلبی اعمال میں بھی درست ہوتی۔

---

[1] اس وجہ سے ... نے اس دلیل کو ملزوم اور استدلال کا محور بنایا ہے۔ اگرچہ گزشتہ بیان کے مطابق یہ اصل عام

(بقیہ حاشیہ ۲۹۴ پر)

جیسے ایمان اور اس کے علاوہ صبر، شکر، رضامندی، توکل، بیم ورجاء اور اس سے ملتی جلتی چیزیں۔ اگر ان امور میں نیابت جائز ہوتی تو مکلّف پر طے شدہ تکالیف عینیہ نہ ہوتیں گویا مکلّف کے لئے یہ جائز ہوتا کہ اس کا کام ابتداءً عمل کرنے اور نائب بنانے کے درمیان تخییر پر مبنی ہو۔ اور عادیات سے متعلق بڑے بڑے امور کے مصالح مختصہ میں ایسی بات درست ہوتی۔ جیسے کھانا پینا، جماع اور لباس اور ایسی ہی دوسری اشیاء اور سزا کی اقسام میں سے حدود، قصاص، تعزیرات اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں نیابت جائز ہوتی۔ اور یہ سب کچھ متفقہ طور پر باطل ہے اس لئے کہ ان احکام کا حکم مختص ہے۔ باقی تمام عبادات کی بھی یہی صورت ہے۔

اور جو آیات قرآنیہ پہلے گزر چکی ہیں[1] وہ سب کی سب عام ہیں جنہیں خاص پر محمول نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ محکم آیات ہیں جو کفار پر حجت قائم کرنے کے لئے اور ان کے اس اعتقاد کی تردید میں مکہ میں[2] نازل ہوئیں کہ ایک شخص دوسرے کا بوجھ اٹھا سکتا ہے یا ان کا یہ دعویٰ دشمنی کی بنا پر تھا۔ اگر اس معنیٰ میں ان

(گزشتہ حاشیہ) ہے۔ کیونکہ دلائل سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی یہ ایسی دلیل ہے جس کے متعلق یہی کچھ متصور ہوتا ہے اور اس میں نیابت قائم کرنے یا نہ کرنے کا اثر ظاہر ہوتا ہے کہ ایسے معاملہ نیابت قطعاً نامعقول ہے، مثلاً ایمان کے بارے میں کسی کی دوسرے کے لئے نیابت نامعقول بات ہے۔ اور مؤلف کا قول ولم تكن التكاليف یعنی مطلقاً بدنی اور قلبی اعمال۔ اور اس کا قول وكل ذلك باطلٌ یعنی تینوں لوازم باطل ہیں۔ یعنی ملزوم اسی طرح کا (باطل) ہوا۔ اور تیسری دلیل کے خصوص کی وجہ سے مؤلف کا قول من جهة ان حكم هذه الاحكام مختصة (اس لحاظ سے کہ ان احکام کے حکم مختص ہیں) اسی پر راجع ہے۔ یعنی جن مختص عبادات کی تکلیف دی گئی ہے وہ گزشتہ بیان کی روشنی میں مختص عادیات ہو جاتی ہیں جیسے مثال کے طور پر کھانا اور جماع۔ تو جب ان میں نیابت نہیں تو پھر تمام تعبدات میں بھی نیابت نہ ہوتی۔ اور مؤلف کے اس قول: "اور یہ سب کچھ باطل ہے" کی طرف لوٹنا درست ہوا۔ یہاں تک کہ کوئی چیز مؤلف کے اس قول "اور ایسا حکم مختص مصالح اور حدود وغیرہ میں صحیح ہوتا" کے تحت داخل ہوا اور پہلی دونوں دلیلوں کے مطابق لازم بطلان حذف ہو جائے۔

[1] اگر مؤلف یہ بات پہلے دلیل ثانی کے بیان میں لاتا تاکہ اس مفہوم سے پہلی دلیل کی تکمیل ہو جائے اور وہ بات یہی نصوص ہیں تو زیادہ مناسب تھا۔ اگرچہ مؤلف کے اس کو بعد میں لانے کی وجہ بعد میں پیدا ہونے والے اشکال سے ربط قائم کرتا ہے جہاں وہ اس بارے میں کہتا ہے کہ وتبين ان ما تقدم في الكلية ليست على العموم (اور یہ واضح ہو چکا ہے کہ جو کچھ اس کلیہ میں پہلے گزر چکا ہے وہ عموم پر نہیں)۔

[2] یعنی آخری آیت کے علاوہ باقی سب سورۂ بقرہ کی آیات ہیں۔

آیات میں خصوص کا احتمال ہوتا تو ان سے نہ کفار کی تردید ہو سکتی، نہ ہی ان پر حجت قائم ہو سکتی۔ خواہ یہ بات اس قول کی بنا پر ہو کہ عموم کو جب خاص بنا دیا جائے تو حجت کا باقی نہ رہنا ظاہر بات ہے۔ اور خواہ دوسروں کے قول کی بنا پر کہ قیاس وغیرہ سے تخصیص کا احتمال آجانے سے حجت باقی نہ رہے گی۔ اور جب ناظر کی عمومات میں غور کرے گا تو ان کے عموم کو[1] تخصیص اور نسخ اور ایسے ہی دوسرے پیش آنے والے امور سے عاری پائے گا۔ لہٰذا عقلمند کو ان شرعی کلیات کی سپرٹ اخذ کر لینا چاہیئے اور اس سے ہٹنا نہیں چاہیئے۔

ایک اعتراض پھر اگر یہ کہا جائے کہ "یہ کیونکر ممکن ہے جبکہ شریعت میں کئی چیزوں کا ذکر آیا ہے کہ عبادات میں، اجر کمانے، دوسروں کے بوجھ اور ناکردہ عمل کے سلسلہ میں نیابت ہو سکتی ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ گذشتہ بیان کے خلاف کئی دلائل ہیں۔ مثلاً۔

اَلْمَيِّتُ يُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ عَلَيْهِ[2]	جب کوئی زندہ میت پر روتا ہے تو اس میت کو عذاب دیا جاتا ہے۔

اور یہ کہ:۔

مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً أَوْ سَيِّئَةً كَانَ لَهُ أَجْرُهَا وَعَلَيْهِ وِزْرُهَا۔[3]	جس شخص نے کوئی اچھی یا بُری ریت ڈالی تو اچھی ریت کا اسے اجر ملتا رہتا ہے اور بری کا وبال اس پر پڑتا رہتا ہے۔

اور یہ کہ:۔

الرَّجُلُ إِذَا مَاتَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ۔[4]	آدمی جب مرجاتا ہے تو اس کا عمل کٹ جاتا ہے مگر تین امور سے (جاری رہتا ہے)۔

---

[1] عنقریب "دلائل" میں اس پر بڑی وسیع اور جامع بحث آرہی ہے اور مؤلف کا قول الا مور المعارضۃ (پیش آنے والے امور) یعنی دس مشہور امور: اضمار، حقیقت، مجاز وغیرہ ہیں۔ اور اس بحث میں تطبیق اور موازنہ کے لئے دقت نظر کی ضرورت ہے جو اپنے مقام پر آئے گی۔

[2] اسے ترمذی اور ابو داؤد کے علاوہ چھیوں نے نکالا۔

[4] اذا مات الانسان انقطع عملہ الا من ثلاثۃ۔ جب انسان مرجاتا ہے تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے مگر تین امور سے۔

[3] اسے ترمذی بخاری کے سوا پانچوں نے نکالا

اور یہ کہ:

مَا مِنْ نَفْسٍ تُقْتَلُ ظُلْمًا اِلَّا کَانَ عَلَی ابْنِ اٰدَمَ الْاَوَّلِ کِفْلٌ مِنْهَا۔

کوئی بھی شخص جو ناحق مارا جائے تو اس کے گناہ کا ایک حصہ آدم اول کے بیٹے (قابیل) پر ہوتا ہے۔

اور قرآن میں ہے۔

وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّیَّتُهُمْ بِاِیْمَانٍ اَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ۔ (۵۲/۲۱)

اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد نے ایمان کے ساتھ ان کی اتباع کی کہ ہم ان کی اولاد کو ان (کے آباء) سے ملا دیں گے۔

اس آیت کی تفسیر یوں کی گئی ہے کہ بیٹوں کو ان کے آباء کی منازل تک اٹھایا جائے گا اگرچہ ان کے اعمال وہاں تک نہ پہنچتے ہوں۔ اور حدیث میں ہے "میرا باپ بہت بوڑھا ہے اور اللہ کے فریضہ نے اسے پالیا ہے (یعنی اس پر حج فرض ہو چکا ہے) اور وہ اپنی سواری پر قائم بھی نہیں رہ سکتا۔ تو کیا میں اس کی طرف سے حج کر لوں؟ آپ نے فرمایا "ہاں"۔ [1]

اور ایک روایت میں ہے: "بھلا دیکھو تو: اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہوتا اور تو اسے چکا دیتی تو کیا یہ اسے کفایت کرتا؟ اس عورت نے کہا "ہاں" آپ نے فرمایا "تو اللہ کا قرضہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اسے چکایا جائے"۔ [2]

---

[1] اسے تیسیر میں چھیئوں سے ان الفاظ سے روایت کیا ہے: ان فریضة اللّٰه علی عباده فی الحج الخ

[2] حج کی بابت اس روایت کو صرف نسائی نے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے نسائی ج ۲ ص ۵ اور نیل الاوطار ج ۵ ص ۱۱۔ حافظ ابن حجر التلخیص الحبیر میں لکھتے ہیں کہ:

اس حدیث کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: فَدَیْنُ اللّٰهِ اَحَقُّ بِالْقَضَاءِ "کی صحت پر سب کا اتفاق ہے۔ اور یہ حضرت ابن عباس سے یوں مروی ہے کہ: ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر کہنے لگی "اے اللہ کے رسول! میری ماں مر گئی ہے اور ایک ماہ کے روزے اس کے ذمہ تھے۔ الحدیث۔ اس حدیث کے کئی طریق ہیں اور الفاظ میں اختلاف ہے اور ایک روایت میں ہے کہ: ایک آدمی آکر کہنے لگا: میری بہن نے حج کرنے کی نذر مانی تھی اور نسائی کی روایت ہے کہ: میرا باپ مر گیا اور حج نہ کر سکا۔ اور عنقریب روزہ کے بیان میں بھی اس کا ذکر کر رہا ہے (مجموع ج ۵ ص ۵۱۱)

نیز یہ حدیث کہ: "جو شخص مر جائے اور روزہ اس کے ذمہ ہو تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے"۔ [1]

نیز کسی نے آپؐ سے پوچھا: "میری ماں مر گئی ہے۔ اس نے نذر مانی تھی جسے وہ پورا نہ کر سکی" آپ نے فرمایا: "اب اس کی طرف سے تو اسے پورا کر"۔ [2]

اور علماء اور بڑے لوگوں نے ان احادیث کے مقتضیٰ کے مطابق ہی بات کی ہے۔ اور ان میں ایک جماعت اس طرف نہیں گئی جو عمل کے ہبہ کے جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موہوب لہٗ (جس کو عمل ہبہ کیا جائے) کو اللہ کے ہاں اس کا فائدہ پہنچتا ہے۔ یہ سب باتیں اس پہلو پر دلالت کر رہی ہیں جو اس نوع میں مذکور نہیں ہوا۔ اور یہ بات واضح ہو گئی کہ مذکورہ کلیہ کی بابت جو کچھ گزر چکا ہے وہ عموم پر نہیں۔ لہٰذا صحیح نہ ہوا۔

دوسری بات یہ ہے۔ کہ ہمارے پاس ایک ایسا قاعدہ ہے جو ایسے قاعدہ کی طرف لوٹتا ہے جس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور وہ دوسرے کی طرف سے صدقہ کا قاعدہ ہے، کیونکہ جب کوئی اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لیے اس کا قصد کرتا ہے تو یہی بات صدقہ اور اس کے حکم کی تعمیل بن جاتی ہے۔ لہٰذا جب کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے صدقہ کرتا ہے تو یہ صدقہ متصدق عنہ (جس کی طرف سے صدقہ کیا جا رہا ہے) کو کفایت کرتا اور اسے فائدہ دیتا ہے۔ بالخصوص جبکہ وہ مر چکا ہو۔ تو یہ ایک عبادت ہے جس میں نیابت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کی تائید فرضی صدقہ یعنی زکوٰۃ کی ادائیگی سے ہو جاتی ہے۔ کیونکہ دوسرے کی طرف سے زکوٰۃ ادا کرنا جائز بھی ہے اور اس دوسرے سے کفایت بھی کر جاتا ہے۔ اور زکوٰۃ نماز ہی سے منسلک ہے۔ [3]

تیسری بات یہ ہے کہ ہمارے پاس ایک اور قاعدہ بھی ہے جو متفق علیہ یا اس کے لگ بھگ [4] ہے اور وہ ہے قتل خطا کی صورت میں عاقلہ کا دیت کے بار کو اٹھانا۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ تلف تو زید کرے اور

---

[1] اسے شیخین اور ابوداؤد نے روایت کیا۔ (تیسیر)

[2] "میری ماں مر گئی اور اس نے نذر مانی تھی تو کیا میں اس کی طرف سے روزہ رکھوں"؟ آپ نے فرمایا "بھلا اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا جسے تو چکا دیتی تو کیا یہ اس کی طرف سے ادا ہو جاتا"؟ وہ کہنے لگی "ہاں" آپ نے فرمایا: تو پھر اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھو"۔ اسے تیسیر میں پانچوں سے نکالا۔

[3] یہ جملہ خطابیہ ہے جو اس اشکال کو مضبوط کرتا ہے تاکہ وہ ایسے امور میں بھی جاری ہو جن میں مالی امر کا شائبہ تک نہیں۔

[4] اس کے مخالف تھوڑے ہی لوگ ہیں۔ یہ اختلاف اعلام الموقعین میں ملاحظہ فرمائیے۔

اس کا تاوان عمر و بھرے۔ یہ نیابت نہیں تو اور کیا ہے؟ اور ایسے تعبدی امر میں ہے جس میں عقل کو دخل نہیں۔ علاوہ ازیں امام بھی قرأت اور بعض ارکان نماز مثلاً قیام کے سلسلہ میں مقتدی کی نیابت کرتا ہے۔ سجدہ سہو کے سلسلہ میں بھی امام مقتدی کی نیابت کرتا ہے اس لحاظ سے کہ اس کی طرف سے اُسے اٹھا رہا ہے۔ دوسرے کے لئے دُعا کرنے کا بھی یہی معاملہ ہے۔ کیونکہ اس کی حقیقت تو اللہ کے لئے خضوع اور اسکی طرف توجہ ہے اور دوسرا عبادت کے مقتضیٰ سے فائدہ اٹھا رہا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو پیدا کیا جو بالخصوص مومنوں کے لئے اور بالعموم اہل زمین کے لئے استغفار کرتے ہیں۔ اور خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے والدین کے لئے استغفار کرتے رہے تاآنکہ یہ آیت[1] نازل ہوتی ہے۔

مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ (۹/۱۱۲) — نبیؐ کے لئے اور مومنوں کے لئے یہ لائق نہیں کہ وہ مشرکوں کے لئے استغفار کریں۔

اور آپؐ نے عبداللہ بن اُبی کے بارے میں فرمایا: میں تیرے لئے استغفار کرتا رہوں گا تاآنکہ اس سے منع کر دیا جاؤں" حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی۔

اَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ (۹/۸۱) — آپ ان مشرکوں کے لئے دُعائے مغفرت کریں یا نہ کریں۔

---

[1] روح المعانی میں اس آیت کی تفسیر میں ہے کہ عبداللہ (یہ صحابی ہیں) بن عبداللہ بن ابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ آپؐ اس کے باپ (عبداللہ بن ابی) کے حق میں استغفار کریں۔ تو آپ نے دُعائے مغفرت کی تو یہ آیت نازل ہوئی۔

اِسْتَغْفِرْ لَهُمْ اَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ اِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ ..... (۹/۸۰) — آپ مشرکوں کے لئے استغفار کریں یا نہ کریں۔ اگر آپ ان کیلئے دستر بار بھی) استغفار کریں۔

تو آپ نے فرمایا کہ میں ستر سے زیادہ دفعہ بھی استغفار کروں گا تو یہ آیت اتری سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ (آپ ان کے لئے خواہ استغفار کریں نہ یا کریں برابر ہیں ۶۰/۶۳) مفسرین کہتے ہیں کہ صحیح بات یہ ہے کہ اسی پر دارومدار ہے اور اس کے مقابل یہ ہے کہ یہ سب منافقوں کے لئے ہے انہوں نے عبداللہ بن ابی کی بابت آپ کا یہ قول کہ "میں تیرے لئے بخشش کرتا رہوں گا۔ تاآنکہ اس سے منع نہ کیا جاؤں" نقل نہیں کیا۔ انھوں نے صرف وہ بات ذکر کی ہے۔ جو ابوطالب کی وفات کے وقت ابوجہل کا کلام سننے سے تعلق رکھتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطالب سے وہ کچھ نہ سنا جو آپ اس کی خیر خواہی کے لئے کہہ رہے تھے اور ابوطالب جاہلیت کے دین پر ہی اڑ گئے تو اس وقت یہ آیت نازل ہوئی ما کان للنبی والذین امنوا ان یستغفروا للمشرکین علامہ آلوسی نے اس کی نسبت بخاری، مسلم اور بہت سے ائمہ کی طرف کی ہے اور یہی صحیح ہے بخلاف اس کے جو بعض روایات میں ہے کہ یہ آیت آپکے والدین کے حق میں نازل ہوئی۔ اسی سے آپ کو معلوم ہو جائیگا کہ مؤلف کی کلام کے لئے پہلی آیت اور حدیث میں کیا دلیل ہے۔

نیز یہ آیت نازل ہوئی :۔

وَلَا تُصَلِّ عَلٰٓى اَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ اَبَدًا۔ ان مشرکوں کی کبھی بھی نماز جنازہ ادا نہ کیجئے۔

آپ کو مشرکین کے لئے دُعائے مغفرت سے منع کیا گیا تھا تاہم آپ زندہ مشرکوں کے لئے استغفار سے نہ رُکے۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِيْ فَاِنَّهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ۔[1] اے اللہ میری قوم کو بخش دے کیونکہ وہ جانتے نہیں۔

اور غالباً دوسرے کے لئے دُعا کے بارے میں امت کے دین سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ ایک ضرورت ہے۔

چوتھی بات یہ ہے کہ اگر بدنی اعمال عبادات[2] کی قسم سے نہ ہوں تو ان میں نیابت درست ہوتی ہے اسی طرح بعض بدنی عبارات میں بھی درست ہوسکتی ہے۔ اگرچہ یہ عبادات انسان پر واجب عین میں اور اسی طرح مالی عبادات بھی۔ ان میں سے پہلے غیر پر جہاد ہے کہ اس مکلّف کے لئے کسی دوسرے کو نائب مقرر کرنا جائز ہے خواہ وہ مقرر کرنے سے نائب ہو یا بغیر مقرر کئے ہو جبکہ امام اس کی اجازت دے اور جہاد عبادت ہے۔ تو جب ایسے اعمال میں نیابت جائز ہے تو باقی اعمال مشروعہ میں بھی جائز ہونا چاہیئے۔ کیونکہ یہ سب کام مشروع ہیں۔

پانچویں بات یہ ہے۔ کہ اعمالِ تکلیفیہ کا انجام یہی ہے کہ ان کا بدلہ دیا جائے۔ اور کبھی انسان کو ایسے کام کا بھی بدلہ مل جاتا ہے جو اس نے کیا نہیں ہوتا۔ خواہ یہ بدلہ اچھا ہو یا بُرا ہو۔ اور یہ ایسی اصل ہے کہ مجموعی طور پر متفق علیہ ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔

ایک قسم وہ مصائب ہیں جو کسی کی جان، بیوی، اولاد یا عزت پر نازل ہوتے ہیں۔ اگر وہ کسی کے کسب[3] کے نتیجہ میں نازل ہوں تو اس شخص کی برائیاں ان سے دور کردی جاتی ہیں۔ اور وہ اس کو

---

[1] مناوی نے اسے کنوز الحقائق میں بزار سے نکالا۔

[2] یہ محل نزاع نہیں لیکن مؤلف اسے اس لئے لایا ہے تاکہ اشکال کے میدان کو فراخ کرے۔ وہ یوں کہ اس کے مشروع ہونے کی وجہ سے اس میں نیابت جائز ہے تو پھر جو چیز بھی مشروع ہوگی اس میں نیابت جائز ہوگی۔ اور عبادات بھی مشروع ہیں۔ یہ بھی مخفی نہ رہے کہ اس وجہ میں جو چیز اہم ہے وہ جہاد کے عبادت ہونے کی جہت سے متعلق ہے۔ رہی مجرد مشروعیت جیسے وہ اس لئے لایا ہے کہ اسے قیاس کیلئے علّت کی طرح بنا دے تو یہ کمزور دلیل ہے۔

[3] یعنی کسی دوسرے کا کسب۔ اور مؤلف کے بغیر اکتساب کا مطلب ہے کہ وہ محض اللہ کی طرف سے ہو۔

دوسرے کے اجر سے لیتا ہے اور دوسرا اس کا بارِ گناہ اُٹھاتا ہے۔ اگرچہ اس نے یہ کام نہ کیا ہو[له] چہ جائیکہ وہ اس کا دکھ پائے۔ جیسا کہ حضرت ابوہریرہ والی حدیث ہے۔ جو قیامت کے دن مفلس کے بارے میں[٢] ہے۔ اور اگر یہ بغیر کسب کے ہو تو وہ کفارے ہوں گے یا کفارے اور بدلے۔ اور جیسے اس شخص کے بارے میں آیا ہے جو کوئی درخت لگائے یا کھیتی بوئے جس سے انسان یا حیوان کھائے تو اس کے لئے اجر[٣] ہے۔ اور اس شخص کے بارے میں جس نے اللہ کی راہ میں گھوڑا باندھا جس نے کسی چراگاہ یا باغ سے کھایا یا کسی نہر سے پانی پیا یا کوئی بلندی یا دو بلندیاں طے کیں جبکہ مالک کا یہ ارادہ نہ تھا کہ ایسا ہو تو یہ سب کچھ مالک کے لئے نیکیاں ہوں گی[٤] اور باقی تمام امور کی بھی یہی صورت ہے جو اس معنی میں وارد ہیں۔

دوسری قسم وہ نیتیں ہیں جو اعمال تک نہیں پڑھتیں جیسا کہ آیا ہے۔ اگر کسی شخص کو عذر جہاد یا رات کے قیام سے روک دے تو یہ سب کچھ اس کے لئے لکھ دیا جاتا ہے[٥]۔ باقی تمام اعمال کا بھی یہی حال ہے۔ حتیٰ کہ

له غالباً اصل میں یوں تھا وان لم يعلم به لله (اگرچہ اسے اس کا علم نہ ہو) تاکہ اسے اپنے اس قول فضلا عن ان يجد الله (چہ جائیکہ وہ اس کا دکھ پائے) سے ملا دے۔

٢ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "کیا تم جانتے ہو کہ مفلس کون ہوتا ہے؟ صحابہ کہنے لگے: ہم میں سے مفلس وہ ہے جس کے پاس نہ کوئی دام ہو نہ ساز و سامان۔ تو آپ نے فرمایا: میری امت سے مفلس وہ ہے جو قیامت کے دن نماز، روزے اور زکوٰۃ سب کچھ لے کر آئے گا۔ اب ایک شخص آئے گا جسے اس نے گالی دی ہوگی کسی کو تہمت لگائی ہوگی کسی کا مال کھایا ہوگا کسی کا خون بہایا ہوگا اور کسی کو مارا ہوگا۔ پھر اس کی نیکیاں اس شخص کو بھی دے دی جائیں گی اور اس دوسرے تیسرے کو بھی۔ پھر اگر حقوق ادا کرنے سے پیشتر اس کی نیکیاں ختم ہو جائیں تو حقداروں کے گناہ اس پر ڈال دیئے جائیں گے پھر اسے جہنم میں پھینک دیا جائے گا۔" اسے مسلم، ترمذی کے علاوہ دوسروں نے بھی روایت کیا ہے۔ (ترغیب)

٥ غالباً یہ روایت بالمعنی ہے ورنہ جو کچھ پانچویں مسئلہ کی دوسری فصل میں گزر چکا ہے اسکا تقاضا یہ ہے کہ آپ کا قول ولم يرد ان يكون ذلك ہو جو چلنے کے خصوص کی طرف راجع ہے یہاں یہی بات تو اشکال کا محور ہے۔ کیونکہ اگر اس سے آپکا کسی بات کا قصد ہوتا تو اس میں ایسی کوئی بات نہ تھی جس پر یہاں اعتراض ہو سکتا ہے مالک، ابوداؤد اور نسائی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا "جس شخص پر بھی رات کی نماز کے وقت نیند غالب آجائے تو اس کیلئے اسکی نماز کا اجر لکھ دیا جاتا ہے اور اسکی نینداس پر صدقہ ہے"۔ اور مسلم نے جابرؓ سے روایت کیا کہ آپ نے فرمایا: "مدینہ میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو (جہاد میں) نہ تمہارے ساتھ چلے نہ کوئی وادی طے کی مگر وہ تمہارے ساتھ ہیں۔ انہیں مرض نے روک رکھا ہے"۔ اور بخاری نے تھوڑے سے لفظی اختلاف کے ساتھ اسے روایت کیا۔ اور مسلم کی ایک اور روایت وکیع سے ہے جس میں مذکور ہے کہ: وہ تمہیں اجر میں شریک بنا لیتے ہیں۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جو یہ تمنا رکھتا ہے کہ اگر اس کے پاس مال ہوتا تو وہ فلاں شخص جیسا عمل کرتا کہ "وہ دونوں اجر میں برابر ہیں۔ اور جو دوسری قسم کے لوگ ہیں تو وہ وبال میں بھی برابر ہیں"[۱]۔ اور حدیث ہے۔

مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كُتِبَتْ لَهُ حَسَنَةٌ[۲] — جس نے نیکی کا ارادہ کیا مگر اس پر عمل نہیں کیا تو اس کے لئے ایک نیکی لکھی جاتی ہے۔

اور دوسری حدیث:

وَالْمُسْلِمَانِ يَلْتَقِيَانِ بِسَيْفَيْهِمَا — اور خود مسلمان اپنی تلواریں بے نیام کئے آپس میں ملتے ہیں

الحدیث[۳]۔ اس کے علاوہ بھی ایسے دلائل ہیں جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ محض نیت کی بنا پر وہ مکلّف شمار ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ عامل کے لئے اجر اور وبال ہوتا ہے۔ تو جب وہ عامل کی طرح ہو گیا حالانکہ وہ عامل نہیں تھا، نہ ہی اس کی طرف سے کسی دوسرے نے عمل کیا، تو اس سے تو یہی[۴] بہتر ہے کہ وہ اس عامل کی طرح ہو جس نے کسی دوسرے کو عمل پر نائب مقرر کر رکھا ہے۔

اعتراض کا جواب ان تمام باتوں میں بہت لمبے چوڑے غور و خوض کی ضرورت ہے۔ اگرچہ بعض علماء نے ان باتوں میں نیابت کی صحت کو تسلیم کیا ہے۔

صدقہ کا معاملہ تو یہ ہے کہ اگر ہم دوسرے کی طرف سے صدقہ کے قاعدہ کو عبادت شمار کر بھی لیں تو

---

[۱] اسے ترغیب میں ابن ماجہ سے نکالا۔ اور اس میں ایک دوسری روایت احمدؒ اور ترمذی سے ان الفاظ سے ہے: "ان دونوں کا اجر بھی برابر اور وبال بھی برابر ہے"۔

[۲] یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے۔ جسے شیخین نے روایت کیا۔

[۳] اذا التقى المسلمان بسيفيهما فقتل احدهما صاحبه فالقاتل والمقتول في النار۔ — جب دو مسلمان اپنی تلواریں بے نیام کئے ایک دوسرے کو ملیں پھر ایک دوسرے کو قتل کرے تو قاتل اور مقتول دونوں جہنمی ہیں۔

صحابہؓ نے عرض کی اے اللہ کے رسول! قاتل کی بات تو سمجھ میں آتی ہے مقتول کیوں جہنم میں جائے گا؟ آپ نے فرمایا: اس لئے کہ وہ بھی اپنے ساتھی کو قتل کرنے پر حریص تھا"۔ اسے جامع صغیر میں احمد، شیخین، ابوداؤد اور نسائی سے نکالا۔

[۴] یعنی اس لئے کہ اس وقت نیت موجود ہوتی ہے اور کبھی نیت کرنے والا اسے فعل کے ساتھ حاصل کرتا ہے اگرچہ وہ کوئی دوسرا ہو اور یہ بات صاف ہے جبکہ ہم مؤلف کے قول فاذا كان كالعامل الخ کو محض دوسری قسم کی طرف لوٹائیں۔ الا یہ کہ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ پہلی قسم والا کوئی کام کرتا ہے اور اس کا نتیجہ کچھ نہیں ہوتا اور نہ ہی مؤلف نے اس کی وجہ استدلال واضح کی ہے۔ ہاں جب ہم اسے دونوں قسموں کے لئے لوٹاتے ہیں تو کبھی پہلی قسم پر بھی اس کا نتیجہ ثابت رہتا ہے لیکن دوسری قسم کے اعمال کے لئے مؤلف کے بیان کا انداز، پہلی قسم کو برقرار رکھنے کے لئے دلیل بن جاتا ہے۔

بھی یہ نیابت کے باب سے نہیں جبکہ ہماری بحث اس میں ہے کہ عبادی امور میں نیابت اس حیثیت سے ہو کہ عبادت میں تقرب الی اللہ اور اس کی طرف توجہ ہوتی ہے۔ اور دوسرے کی طرف سے صدقہ تو مالی تصرفات سے متعلق ہے لہٰذا یہ خارج از بحث ہے۔

رہا دُعا کا قاعدہ تو یہ واضح بات ہے کہ دُعا میں نیابت نہیں۔ کیونکہ وہ دوسرے کے لئے شفارش ہوتی ہے۔ لہٰذا وہ بھی اس باب سے نہیں۔

رہا بدنی اور مالی اعمال میں نیابت کا قاعدہ، تو یہ معقول مصالح پر مبنی ہے۔ اس کی حیثیت ایسی ہے جس میں نیت کی شرط نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر منوب عنہ (جو نائب بنا رہا ہے) قربت کی نیت کرے جس کے لئے اس میں سبب موجود ہو تو اسے اس کا اجر ملے گا کیونکہ عبادت اس سے صادر ہو رہی ہے، نائب سے نہیں۔ اور محض تفرقہ پر نیابت ایک ایسا امر ہے جو مال نکالنے کے تقرب سے خارج ہے۔ اور جہاد اگرچہ ان اعمال سے ہے جو عبادات میں شمار ہوتے ہیں۔ اس صورت میں وہ حقیقتاً معقول المعنی ہوگا۔ جیسے باقی تمام فروض کفایۃ ہیں جو دنیا کے لئے مصالح ہیں لیکن جہاد کرنے والے کو اخروی اجر صرف اسی صورت میں ملے گا جبکہ وہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور اعلائے کلمۃ اللہ کا قصد کرے۔ اور اگر دنیا کا قصد کرے گا تو یہی اس کا حصہ ہے۔ لہٰذا جہاد کی مصلحت برقرار رہتی ہے۔ جیسا کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا قاعدہ ہے۔ اور جہاد اسی کی ایک شاخ ہے۔ کیونکہ بعض علماء نے جہاد میں عملی نیابت کو ناپسند کیا ہے اس لئے کہ اس میں مکلف متاع دنیوی کے لئے اپنے نفس کو بربادی کیلئے پیش کرتا ہوتا ہے۔ اور اگر ہم یہاں یہ فرض کرلیں کہ مالی سے تقرب کا قصد ہے تو اس لحاظ سے اس میں نیابت اصولی طور پر درست نہ ہوگی۔ لہٰذا یہ بھی ایسی اصل ہے جس میں کوئی اعتراض نہیں۔

او مصائب نازلہ کی بات یہ ہے کہ عبادت گذاری میں وہ نیابت سے متعلق نہیں۔ اجر اور کفارہ تو اس مصیبت کے بدلے ہوتا ہے جو اسے پہنچتی ہے نہ کہ کسی خارجی امر کی وجہ سے۔ اور ظالم کی نیکیاں مظلوم کو دے دینا یا مظلوم کی برائیاں ظالم پر ڈال دینا تاوان کے باب سے ہے۔ گویا وہ مُعاوضات ہیں۔ کیونکہ اخروی بدلے تو اجر اور وبال کی صورت میں ہی ہوتے ہیں وہاں دینار و درہم تو نہ ہونگے۔ اور دُنیا میں اسکی قضا کا وقت گزر چکا۔

اور درخت لگانے یا کھیتی کا مسئلہ مالی مصائب سے متعلق ہے اور اس دانسان یا جانور سے احسان کے باب سے ہے اگر یہ بات اس کے مالک کی پسندیدگی کی بنا پر ہو۔

اور اعمال سے عاجز رہنے کا مسئلہ ان اعمال کی جزاء کی طرف لوٹتا ہے جو عامل سے بلا نیابت مختص ہیں۔ اور اگر اسکی نیت کی بنا پر اسے ایسا بدلہ ملتا ہے جیسے اس نے عمل کیا ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے مہربانی

ہے معہذا اس دنیا میں احکام صرف ظاہر پر چلتے ہیں۔ اسی لئے اس شخص کے بارے میں، جو فرضی عبادت سے عاجز ہے اور اسکی نیت یہ ہے کہ اگر وہ اسے کر سکتا تو ضرور کرتا، کہا جاتا ہے کہ اسے اسکے عمل کا اجر ملے گا۔ معہذا یہ بات اس سے اس قضا کو ساقط نہیں کرتی جو اس کے اور اللہ کے درمیان ہے اگر وہ عبادت ایسی ہے جسکی قضا لازم ہو۔ جیسا کہ اگر وہ یہ تمنا کرے[1] کہ کسی مسلمان کو قتل کرے یا چوری کرے یا کوئی برائی کرے مگر وہ اس پر قادر نہ ہو تو اسکے لئے اس عمل کا وبال ہوگا۔ لیکن دنیا میں وہ ایسا شمار نہ ہوگا جیسا کہ اس نے اس پر عمل کر لیا حتیٰ کہ اسکا وبال اس پر ایسے ہی واجب ہوگا جیسے حقیقی فاعل پر واجب ہوگا۔ گویا کسی چیز میں نیابت نہیں۔ اور اگر نیابت فرض کر لی جائے تو نائب تو وہی مکتسب ہے جس کے عمل کا وبال بھی اسی پر ہوگا اور اس کا اجر بھی اسی کو ملے گا۔ گویا یہ ایسے قواعد ہیں جنہیں جتنا ڈھایا جائے اتنا ہی وہ جڑ پکڑتے ہیں۔

اب ہم سوال کے ابتدائی حصہ کی طرف آتے ہیں کیونکہ جس نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے اسکا وہی سہارا ہے[2] زندہ کے رونے سے میت پر عذاب ہونے والی حدیث سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ اسے اہل عرب کی عادت پر محمول کیا جائے کہ جب کسی مریض کو اپنی موت کا گمان ہونے لگتا تو وہ اہل خانہ کو میت پر رونے کی ترغیب دیتا تھا۔ رہی مَنْ سَنَّ سُنَّۃً والی حدیث، اور ابن آدم الاول والی حدیث اور تین صورتوں کے علاوہ انقطاع عمل والی حدیث اور اس سے ملتی جلتی روایات، تو ان میں بدلہ اجر پانے والے یا وبال اٹھانے والے کے عمل کی طرف لوٹتا ہے۔ کیونکہ ایسے اعمال میں وہی پہلا شخص ہی اولاً سبب بنتا ہے۔ گویا مسببات سبب کی راہ پر ہی چلتے ہیں۔ لہٰذا بدلہ کا کچھ حصہ اس ابتداء کرنے والے شخص کی طرف راجع ہوتا ہے جو اسکے اپنے عمل کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ دوسرے متسبب (اس سبب کو اختیار کرنے والے) کے عمل کی وجہ سے۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد اسی مفہوم کی طرف لوٹتا ہے۔

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ۔ (۵۲/۲۵) اور جو لوگ ایمان لائے اور ان کی اولاد ان کے پیچھے چلی۔

کیونکہ مکلف کی اولاد بھی اس کا کسب ہے لہٰذا اگر وہ کوئی نیکی کا کام کرے گا تو گویا اس کی نسبت اس کے باپ کی طرف ہوئی۔ اسی لحاظ سے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد:

مَآ اَغْنٰى عَنْهُ مَالُهٗ وَمَا كَسَبَ۔ (۱۱۱/۲) اسکو نہ اس کے مال نے کچھ فائدہ دیا اور نہ اس کمائی نے۔

کی یہ تفسیر کی گئی ہے کہ لڑکا بھی اس کا کسب ہے، لہٰذا کچھ تعجب نہیں کہ وہ باپ کے مقام کی طرف لوٹے اور اس سے اس کی آنکھ ٹھنڈی کرے[3] جیسا کہ باقی تمام اعمال صالحہ سے اسکی آنکھ ٹھنڈی ہوتی ہے اللہ تعالیٰ کے درج ذیل قول کا یہی مطلب ہے۔

وَمَآ اَلَتْنٰهُمْ مِّنْ عَمَلِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ (۵۲/۲۱) اور ہم نے ان کے عمل میں سے کچھ کمی نہیں کی۔

---

[1] یعنی مضبوط ارادہ کرے لیکن اسکی غرض اس کے ارادہ سے خارج امر سے وابستہ ہے۔

[2] لیکن اس میں اور اس آیت وَاَنْ لَّيْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰى (۵۳/۳۹) انسان کے لئے وہی کچھ ہے جو اس نے کوشش کی میں موافقت بتانا باقی رہ جاتا ہے۔ کیونکہ اولاد اس طرح اپنی کوشش سے کسی عالی مرتبہ پر فائز ہونے کی حقدار نہیں رہ سکتی وہ آباء کی کوشش سے ہی وہاں تک پہنچ سکتی ہے۔

[3] یہ حدیث ج ۲ ص ۲۳۲ پر گزر چکی ہے۔

اشکال تو صرف باقی احادیث سے وارد ہوتا ہے کیونکہ وہ نیابت پر رہنمائی کرنے والے قاعدہ کے معاوضہ میں نص کی طرح ہیں۔ اسی وجہ سے اس نص میں بھی اختلاف واقع ہوا ہے جو بالخصوص اس بارے میں قطعی ہے۔ اور یہ روزے اور حج سے متعلق ہے۔ رہا نذر کا مسئلہ تو وہ روزے ہی ہوتے ہیں لہٰذا نذر کا مسئلہ روزوں کی طرف لوٹے گا۔

اس کا جواب کئی امور سے دیا گیا ہے۔

پہلا یہ ہے کہ ان احادیث میں اضطراب ہے۔ بخاری اور مسلم نے ان کے اضطراب پر تنبیہ کی ہے جنہیں آپ اکمال میں ملاحظہ فرمالیجیے۔ ایسی احادیث اگر اصل قطعی سے نہ ٹکرائیں تو بھی ان سے احتجاج کمزور ہوتا ہے اور جب وہ ٹکرا بھی رہی ہوں تو کیا صورت ہوگی۔ علاوہ ازیں طحاوی اس حدیث مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صَوْمٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ[1] (جو شخص مر جائے اور اس کے ذمہ روزہ ہو تو اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے) کے بارے میں کہتے ہیں۔ کہ یہ صرف حضرت عائشہ کے طریق سے ہی مروی ہے۔ حالانکہ آپ نے اس حدیث کو چھوڑ دیا تھا، اس پر عمل نہیں کیا اور اس کے خلاف فتویٰ دیا۔ اور اس حدیث کے بارے میں: ایک عورت مرگئی اور اس کے ذمہ نذر تھی، کہا کہ یہ صرف ابن عباسؓ سے مروی ہے اور آپ نے اس کی مخالفت کی اور فتویٰ دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہیں رکھ سکتا۔

دوسری بات ان احادیث کے متعلق لوگوں کے مختلف اقوال ہیں۔ کچھ ایسے ہیں جنہوں نے انہیں صحیح روایات کو علی الاطلاق قبول کرلیا جیسے امام احمد بن حنبلؒ اور کچھ لوگوں نے بعض احادیث کو قبول کیا انہوں نے حج میں تو نیابت کو جائز قرار دیا لیکن روزوں میں نہیں۔ اور یہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور کچھ ایسے ہیں جو اسے مطلقاً ترک کر گئے۔ جیسے امام مالک بن انس۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ بعض لوگ ان میں صحیح احادیث کو بھی قبول نہیں کرتے۔ اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ سوچ و بچار کے لحاظ اس سے استدلال کمزور ہے۔ اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ وہ نماز کے بارے میں اس بات پر متفق ہیں جو ابن عربی نے بیان کی ہے اور اگر یہ نیابت حج کے بارے میں لازم ہوتی تو طواف کی دو رکعتوں کے مقام پر لازم ہوتی۔ کیونکہ یہ دونوں تبع ہیں اور تبع میں وہ کچھ جائز ہوتا ہے جو اس کے علاوہ نہیں ہوتا۔ جیسے اس درخت کی بیع جس کی پھل سے تابیر (پیوند کاری) کی گئی ہو۔ اور غلام کی اسی کے مال سے بیع۔ اور علماء قلبی اعمال میں نیابت کی مخالفت پر متفق ہیں۔

تیسری بات بعض علماء نے ان احادیث کی یوں تاویل کی جو اس کے اعتبار کے مطلقاً ترک کو

[1]: یہ حدیث ج ۲ ص ۲۳۲ پر گزر چکی ہے۔

واجب بنا دے وہ کہتے ہیں کہ انبیاء علیہم الصلوت والسلام کی یہ یہ ہے کہ وہ کسی کو نیکی کا کام کرنے سے منع نہیں کرتے۔ ان علماء کی مراد یہ ہے کہ لوگوں نے انبیاء سے حج اور روزے کی قضاء کے متعلق سوال کیا تو انہوں نے ان کے سوال کا ایسے پہلو سے جواب دیا جس میں بھلائی ہو نہ اس لحاظ سے کہ وہ منوب عنہ کی طرف سے کفایت کرنے والا ہے۔ اور اس قائل (یعنی بعض علماء) نے یوں کہا ہے کہ کوئی شخص دوسرے کی طرف سے کچھ کام نہیں کر سکتا ہے اور اگر کوئی کرتا ہے تو وہ اس کی اپنی ذات کیلیے ہو جاتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔
وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی۔ (۵۳/۳۹) انسان کے لیے وہی کچھ ہے جو اس نے خود کوشش کی۔

چوتھی بات: یہ بھی احتمال ہے کہ یہ احادیث ان لوگوں سے خاص ہوں جنہوں نے ان اعمال میں یہ سبب اختیار کیا۔ جیسے آپ نے جب اس شخص کو حکم دیا کہ وہ اس کی طرف سے حج کرے یا ایسی وصیت کی، یا اس کام میں اس کے لیے کوشش درکار تھی۔ حتیٰ کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس قول وَاَنْ لَّیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی کے موافق ہو جائے اور یہ بعض علماء کا قول ہے۔

پانچویں بات: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهٗ (اس کا ولی اس کی طرف سے روزہ رکھے) اس بات پر محمول ہے کہ روزے میں نیابت درست ہے۔ اور روزہ سے مجازاً روزے کا صدقہ مراد ہے کیونکہ کبھی تو قضا مقتضی (جس کی قضاء دی جا رہی ہے) کی مانند ہوتی ہے اور کبھی مکلف کی معذوری کی صورت میں اس کے قائم مقام کی مانند ہوتی ہے اور روزوں میں یہ قائم مقام کھانا کھلانا ہے اور حج میں وہ نفقہ (خرچ) ہے جو اس شخص کی طرف سے ہو گا جس کی طرف سے حج کیا جائے یا اس سے ملتی جلتی چیزوں میں بھی ایسی ہی صورت ہوتی ہے[1]

چھٹی بات: ایسی احادیث اپنی قلت کے باوجود ایسی اصل سے معارضہ کرتی ہیں جو شریعت سے ثابت یقینی ہے۔ یہ حدیثیں نہ لفظی تواتر کی حد کو پہنچتی ہیں اور نہ معنوی کی حد کو۔ لہٰذا ظن یقین کے مقابل نہیں ٹھہر سکتا جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے کہ خبر واحد پر صرف اس وقت عمل کیا جائے گا جب کہ وہ کسی یقینی اصل سے معارض نہ ہو۔ اور یہ اصل امام مالک بن انس اور امام ابو حنیفہ کی ہے اور یہی وہ وجہ ہے جو اس بحث کا نکتہ ہے۔ اور یہی اس میں مقصود ہے اور اس کے سوا جو جواب ہیں وہ ان احادیث سے تمسک کے مقتضی کو کمزور بناتے ہیں۔ اور یہ وضاحت ہو چکی ہے کہ اس اصل کا ماخذ خوب ہے۔ و باللہ التوفیق۔

---

[1] لیکن یہ تاویل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بعید ہے۔

ارایت لو کان علی ابیک دین ــــ الی ان قال ــــ فدین اللہ احق ان یقضی۔

بھلا دیکھو۔ اگر تمہارے باپ پر قرضہ ہوتا تا آنکہ آپ نے فرمایا تو اللہ کا قرضہ زیادہ مستحق ہے کہ اسے چکایا جائے۔

فصل

اس موضوع سے متعلق ایک مسئلہ میں غور و فکر باقی ہے اور وہ ثواب ہبہ کرنے کا مسئلہ ہے جس میں اختلاف ہے۔ مالغین (منکرین) اس کی دو وجوہ پیش کرتے ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں ہبہ کسی مخصوص چیز کا ہی درست ہے اور وہ چیز مال ہے۔ رہا اعمال کے ثواب کا ہبہ تو یہ جائز نہیں۔ اور جب اس کے لئے کوئی دلیل ہی نہ ہو تو ایسا قول کیسے درست ہو سکتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شارع کی وضع کے لحاظ سے جزاء و سزا ایسے ہی ہیں۔ جیسے مسببات بالنسبت اپنے اسباب کی طرف ہیں۔ قرآن یہی کچھ بتلاتا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

تِلْكَ حُدُوْدُ اللهِ وَمَنْ يُّطِعِ اللهَ وَرَسُوْلَهٗ يُدْخِلْهُ جَنّٰتٍ۔ — یہ اللہ تعالیٰ کی حدیں ہیں۔ اور جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کریگا تو اللہ اسے باغوں میں داخل کریگا۔

پھر فرمایا:

وَمَنْ يَّعْصِ اللهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَتَعَدَّ حُدُوْدَهٗ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيْهَا۔ — اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اللہ کی حدود سے تجاوز کرے گا تو اللہ اسے آگ میں داخل کرے گا جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

جَزَآءً بِمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ (۵۶/۲۴) — یہ اس چیز کا بدلہ ہے جو وہ عمل کرتے رہے۔

اُدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ۔ (۱۶/۳۲) — جو تم عمل کرتے رہے ہو اسکے بدل جنت میں داخل ہو جاؤ۔

اور ایسی بہت سی آیات ہیں اور یہ بھی متبوعات کی طرف بالنسبت توابع کی طرح ہیں جیسا کہ بیع کے عقد کے ساتھ خرید کردہ چیز سے فائدہ اٹھانا مباح ہے اور عقد نکاح کے ساتھ شرمگاہ مباح ہے۔ اس میں مکلف کا کچھ اختیار نہیں۔ معہذا وہ عامل پر اللہ تعالیٰ کی محض مہربانی ہے۔ اور جب صورت حال یہ ہے تو جزاء و سزا کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں عامل کو نہ کچھ بچارہ ہو اور نہ اختیار اس کے ہاتھ میں کچھ بھی نہیں اندریں صورت اس میں تصرف بھی درست نہ ہوگا۔ کیونکہ تصرف تو اختیاری ملکیت کے توابع سے ہے۔ جب کہ بدلہ میں یہ بات نہیں ہوتی۔ لہٰذا جس چیز میں عامل کی ملکیت نہیں اس میں تصرف درست نہیں جیسا کہ کسی دوسرے کے لیے بھی تصرف درست نہیں۔

اور جو لوگ ثواب ہبہ کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ بھی دو وجوہ سے استدلال کرتے ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شرع میں اس کے دلائل وہی دلائل ہیں جو اموال اور اس کے توابع میں ہبہ کے جواز پر ہیں۔ وہ یا تو اس کے عموم یا اطلاق کے تحت داخل ہوں گے اور یا پھر بر قیاس سے۔ کیونکہ مالی اور ثواب میں سے ہر ایک ما یا قولا عوض (بدلہ) ہے تو جیسے ایک میں (یعنی مال میں) جائز ہوگا ویسے دوسرے میں بھی (یعنی ثواب میں) جائز ہوگا۔ اور دوسرے کی طرف سے صدقہ کے بارے میں یہ پہلے گزر چکا ہے کہ وہ ثواب کا ہبہ[1] ہے۔ دوسری کوئی بات اس میں درست نہیں۔ پھر جب یہ صورت ہو تو دلیل کا پایا جانا درست ہوا اور اس کی ممانعت کی کوئی وجہ باقی نہ رہی۔

دوسری وجہ اعمال کا جزا کے ساتھ یوں ہونا ہے جیسے مسببات اسباب کے ساتھ ہیں اور توابع متبوعات کے ساتھ۔ جو اس عامل کے لئے ملکیت کی صحت کا تقاضا کرتے ہیں جیسا کہ دنیوی امور میں یہ درست ہوتی ہے اور جب ملکیت ثابت ہو جائے تو ہبہ میں تصرف درست ہوگا۔

ایک شبہ: یہ نہ کہا جائے کہ ثواب کی ملکیت نہیں ہوتی۔ جیسے کہ مال کی ملکیت ہوتی ہے کیونکہ وہ تو صرف اخروی زندگی میں ہی ہوتا ہے اور وہ وہاں کی نعمتوں کا حصول ہے اور اس وقت تو اس سے کوئی چیز ملک نہیں ہوتی یا پھر یہاں بھی اس کا کچھ حصہ ملک ہوتا ہے۔ جس حد تک کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کا اقتضاء ہے:۔

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً (۱۶/۹۷)	مرد ہو یا عورت یا کوئی اچھے عمل کرے اور وہ مومن ہو تو ہم اسے پاکیزہ زندگی سے زندہ رکھیں گے۔

تو یہ آخرت میں جزا کے معنوں میں ہے یعنی اسے دنیا میں ایسی پاکیزہ زندگی ملے گی جس میں کوئی تکرار اثر انداز نہ ہو۔ جیسا کہ آخرت میں بھی دائمی نعمتیں حاصل ہوں گی۔ تو ایسی کوئی بات نہیں جو اسے اب مالک بنائے تاکہ اس کا ہبہ درست ہو سکے۔ تو یہ صرف اموال ہی ہیں جن کا اس وقت قبضہ اور ملکیت ہو سکتی ہے۔

جواب: تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ جزاء فی نفسہ ملکیت نہیں ہوتی تاہم گمان اغلب یہی ہے کہ وہ اللہ کے ہاں لکھی جاتی ہے اور مالک بنانے سے اس کی ملکیت برقرار ہو جاتی ہے اگرچہ وہ اس وقت کام نہیں آتی اور ملکیت ہونے سے قبضہ لازم نہیں۔ اور جب مال میں ایسی بات درست ہے اور اس میں ہبہ وغیرہ سے تصرف درست ہے تو ہمارا زیر بحث مسئلہ

---

[1] یہ کہاں گزر چکا ہے؟ جو کچھ پہلے گزر چکا ہے وہ تو مالی تصرف کے باب سے ہے۔ گویا اس نے مال اسے دے دیا جس پر وہ صدقہ کر رہا ہے اور صرف اس کام میں اس نے اس کی طرف سے نیابت کی ہے گویا اسے اس نے مال کا مالک بنا دیا۔ اور ثواب تو دوسری چیز ہے۔

[2] یعنی اس کے باب سے اور اس سے ملتی جلتی۔

بھی درست ہو گیا۔ پھر کبھی قائل یوں کہتا ہے کہ میں نے فلاں سے جو ورثہ پایا ہے اسے فلاں کو ہبہ کر دیا۔ نیز کہتا ہے کہ اگر میرا وکیل میرے لئے غلام خریدے تو وہ آزاد ہے یا میرے بھائی کے لئے ہبہ ہے اور اسی سے دوسرے ملتے جلتے امور ہیں۔ اگرچہ اس سے اس کے قبضے سے کچھ بھی حاصل نہ ہوا ہو۔ اور جیسے وکیل کا اس کام میں تصرف درست ہے۔ جس میں اسے وکیل بنایا گیا ہے خواہ اسے مؤکل نہ جانتا ہو چہ جائیکہ وہ اسے وکیل کے ہاتھ سے قبضہ ہی لے لے۔ اسی طرح اس کام میں بھی تصرف درست ہے جو اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہے اور اللہ تو ہر چیز پر وکیل ہے۔ ان تصریحات سے ثواب کے ہبہ کے بارے میں دونوں نظریات کا مغز کھل کر سامنے آ گیا۔ اور اللہ ہی راہِ ثواب کی توفیق دینے والا ہے۔

آٹھواں مسئلہ

اعمال میں شارع کے مقصود میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مکلف اس پر ہمیشگی کرے اور اس پر دلیل واضح ہے جیسے اللہ تعالٰی فرماتے ہیں:

اِلَّا الْمُصَلِّيْنَ الَّذِيْنَ هُمْ عَلٰى صَلَاتِهِمْ دَائِمُوْنَ۔ (۷۰/۲۲) مگر وہ نمازی جو اپنی نماز پر ہمیشگی اختیار کرتے ہیں۔

نیز فرمایا: يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ (نماز قائم کرتے ہیں) اور اقامت صلوٰۃ کا معنی اس پر ہمیشگی کرنا ہے جہاں بھی نماز کی نسبت اقامت کی طرف ہے تو اس کی یہی تفسیر کی گئی ہے۔ اور یہ سب کچھ مدح کے موقع پر آیا ہے جو شارع کے اس طرف قصد کی دلیل ہے اور بہت سے مقامات پر اس کا صریح حکم آیا ہے جیسے ارشاد باری ہے:

وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ (۲/۴۳) اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو۔

اور حدیث میں ہے:

اَحَبُّ الْعَمَلِ اِلَى اللّٰهِ مَا دَاوَمَ عَلَيْهِ صَاحِبُهٗ وَاِنْ قَلَّ [۲] اللہ کے ہاں سب سے محبوب عمل وہ ہے جس پر عامل ہمیشگی کرے اگرچہ وہ تھوڑا ہو۔

نیز آپؐ نے فرمایا:

خُذُوْا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيْقُوْنَ فَاِنَّ اللّٰهَ لَنْ يَّمِلَّ حَتّٰى تَمَلُّوْا۔ اتنا ہی عمل کرو جتنی تم طاقت رکھتے ہو کیونکہ اللہ (اجر دینے سے) سیر نہیں ہوتا تم ہی (عمل کرتے کرتے) سیر ہو جاؤ گے۔

---

[۱] یعنی ایسی عبادات کے اعمال جن کے اسباب بار بار پیدا ہوتے ہیں۔ اگر اس سال نصاب حاصل ہونے سے زکوٰۃ واجب ہوئی لیکن اس کے بعد سال کے کسی حصہ میں نصاب حاصل نہ رہا تو زکوٰۃ نہ ہوگی اسی طرح زکوٰۃ کے علاوہ دوسری عبادات کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اسباب مذکورہ عبادات میں ظاہر ہیں۔

[۲] اسے تیسیر نے چھیوں سے ان الفاظ سے روایت کیا:

احب الاعمال الی اللہ تعالیٰ ما دام وان قل اللہ کے ہاں پسندیدہ عمل وہ ہے جو ہمیشہ ہو اگرچہ تھوڑا ہو۔
اور یہ ایک لمبی حدیث کا ٹکڑا ہے۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کوئی عمل کرتے تو اسے قائم رکھتے۔ اور آپ کا عمل ہمیشہ ہوتا تھا۔ علاوہ ازیں شارع کا عبادات کے لئے وقت مقرر کرنے سے خواہ یہ عبادات فرائض ہیں یا سُنن یا مستحبات ہوں اور ان اوقات کے ظاہری اسباب معلوم ہوں یا وہ کسی دوسری چیز کے لئے اسباب ہوں یہ یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ شارع کا قصد اعمال پر ہمیشگی کرنا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے تو ان لوگوں کے بارے میں جو راہب بن گئے تھے، فرمایا ہے:

فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا۔ (۵۷/۲۷) پھر جیسا اسے نبھاہنا چاہیئے تھا وہ نہ نبھا سکے۔

اور ان کا رعایت نہ رکھنا یہ تھا کہ انہوں نے اس طریقہ میں داخل ہونے کے بعد ہمیشگی کو ترک کر دیا تھا۔

فصل

یہیں سے وہ حکم اخذ کیا جا سکتا ہے جو اوراد کے اوقات کے بارے میں صوفیہ نے اپنے پر لازم کر لیا ہے۔ اور دوسروں کو علی الاطلاق ان اوقات کی محافظت کا حکم دیا ہے۔ لیکن انہوں نے ایسے امور پر ہمیشگی کی جن پر دوسروں نے نہیں کی۔ کیونکہ مکلّف جب کسی غیر واجب عمل میں داخل ہونے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کا حق ہے کہ صرف ابتداءً اس میں داخل ہونے کی سہولت پر ہی نظر نہ رکھے تا آنکہ اس کے انجام پر بھی غور کر لے کہ آیا وہ عمر بھر اسے نبھاہ بھی سکے گا یا نہیں؟ کیونکہ مشقّت مکلّف پہ دو طریقوں سے داخل ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ فی نفسہٖ تکلیف شدید ہو زیادہ ہو یا بوجھل ہو اور دوسرے یہ کہ تکلیف فی نفسہٖ تو خفیف ہو لیکن اس پر ہمیشگی اسے مشقت بنا دے۔

آپ کے لئے نماز کی مثال کافی ہے جو اپنی اصلیت کے لحاظ سے خفیف ہے لیکن جب ہمیشہ ادا کرنی پڑے تو بوجھل بن جاتی ہے، اور اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول شاہد ہے:

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ وَاِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ اِلَّا عَلَى الْخٰشِعِينَ۔ (۲/۴۵) اور صبر اور نماز سے مدد لیا کرو۔ بیشک نماز بہت گراں ہے، مگر عاجزی کرنے والوں پر (گراں نہیں)

گویا اللہ تعالیٰ نے نماز کو کبیرہ قرار دیا حتیٰ کہ اس کے ساتھ صبر کے حکم کو ملا دیا۔ لیکن ڈرنے کو مستثنیٰ کر دیا کہ ان پر نماز بوجھل نہیں۔ کیونکہ ان کا وصف خوف بتلایا ہے جو ہانکنے والا ہوتا ہے اور امید ایسی چیز ہے جو تیزی پیدا کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں یہ باتیں شامل ہیں:

وَالَّذِيْنَ يَظُنُّوْنَ اَنَّهُمْ مُلٰقُوْا رَبِّهِمْ۔ (۲/۴۶)
وہ لوگ جو یقین رکھتے ہیں کہ وہ اپنے پروردگار سے ملنے والے ہیں۔

کیونکہ خوف اور امید مشکل کو آسان بنا دیتی ہیں۔ شیر سے ڈرنے والے کے لئے دوڑ کی تھکن آسان ہو جاتی ہے اور کسی مرغوب چیز کے امیدوار کے لئے لمبی مسافت کم ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے کسی فعل میں ہمیشگی کے ارادہ سے داخل ہونے کے لئے تکالیف شرعیہ کو توسط پر رکھا گیا ہے اور حرج کو ساقط کر دیا، اور سختی کرنے سے روک دیا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

اِنَّ هٰذَا الدِّيْنَ مَتِيْنٌ فَاَوْغِلْ فِيْهِ بِرِفْقٍ وَلَا تُبَغِّضْ اِلٰى نَفْسِكَ عِبَادَةَ اللّٰهِ فَاِنَّ الْمُنْبَتَّ لَا اَرْضًا قَطَعَ وَلَا ظَهْرًا اَبْقٰى ¹
یہ دین متین ہے اس میں نرمی اور آسانی سے داخل ہو تاکہ تمہارے دل میں اللہ کی عبادت سے نفرت نہ پیدا ہو جائے۔ کیونکہ الگ ہو جانے والے نے نہ کوئی زمین طے کی اور نہ جانور پر رحم کھایا۔

نیز آپ نے فرمایا:

مَنْ يُشَادَّ هٰذَا الدِّيْنَ يَغْلِبْهُ۔ ²
جس نے اس دین کو سخت بنایا تو وہ اس پر غالب آجائے گا۔

اور یہ سختی دوام کو بھی مشتمل ہے۔ جیسا کہ فی نفسہ اعمال کی سختی کو مشتمل ہے۔ اور اس مفہوم میں بہت دلائل ہیں۔

نواں مسئلہ

شریعت مکلفین کے مطابق کلیہ عامہ ہے جس کا معنی یہ ہے کہ شریعت اپنے احکام طلبیہ میں سے

³ یہ اصل اباحت پر غلبہ پیدا کرتا ہے۔ ورنہ یہ بھی ایسا ہی شرعی حکم ہے جس میں کوئی اختصاص نہیں۔ اب جو احکام طلبیہ کے مقابل ہیں ان میں کلام باقی رہ جاتا ہے اور وہ وضعی احکام ہیں۔ اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ شارع نے ان سے بچے رہنے کا قصد کیا ہے اگر نماز ظہر کے وجوب میں زوال کا وقت سبب ہے تو یہ عام ہے جس سے کسی مکلف کو مختص نہیں کیا جا سکتا جب تک کہ تکلیف کی شرط موجود ہے۔ شریعت کے باقی احکام میں بھی ایسا ہی کہا جائے گا۔ خطاب الوضع" کا پہلا مسئلہ ملاحظہ فرمائیے۔

کسی حکم کے خطاب میں کسی ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو خاص نہیں کرتی، نہ ہی اپنے احکام کے تحت داخل ہونے سے کسی مکلف کو گھبراہٹ میں ڈالتی ہے۔ اور اس پر دلیل کئی امور ہیں جو واضح ہیں۔

ان میں سے ایک تو تائیدی نصوص ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے:

وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيْرًا وَّنَذِيْرًا ۔[1] (۳۴/۲۸)
اور ہم نے آپ کو تمام لوگوں کے لئے خوشخبری دینے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے۔

نیز فرمایا:

قُلْ يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّىْ رَسُوْلُ اللّٰهِ اِلَيْكُمْ جَمِيْعًا ۔ (۷/۱۵۸)
آپ کہہ دیجئے: لوگو! میں تم سب کی طرف اللہ کا رسول (بنا کر بھیجا گیا) ہوں۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

بُعِثْتُ اِلَى الْاَحْمَرِ وَالْاَسْوَدِ ۔[1]
میں ہر گورے اور کالے کی طرف مبعوث ہوا ہوں۔

ایسی ہی اور نصوص بھی ہیں کہ آپ کی بعثت عامہ تھی، خاصہ نہیں تھی۔ اور اگر تکلیف میں بعض لوگوں کو چھوڑ کر[2] بعض کو خاص کر دیا جاتا تو آپ تمام لوگوں کے لئے مرسل نہ رہتے۔ اگر اس خاص حکم کی کسی کو تکلیف

---

[1] کیونکہ اس آیت کا مشہور معنی یہ ہے کہ: "اور نہیں بھیجا ہم نے آپ کو اس شریعت کے ساتھ مگر تمام لوگوں کے لئے" گویا شریعت ایسی چیز ہے جس کی سب لوگوں کے لئے تبلیغ کا حکم دیا گیا ہے اور ایک آیت میں ہے:

يٰٓاَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ ۔ (۵/۶۷) اے رسول! جو کچھ آپ کی طرف نازل کیا گیا ہے اسے پہنچا دیجئے۔

یہ تمام شریعت کی تبلیغ کے وجوب پر دلالت ہے۔ ان دونوں میں تطبیق اس مسئلہ میں مطلوب کا تقاضا کرتی ہے۔ رہیں آیات تو انہیں اللہ نے ایک ہی بنا دیا۔ تو اکثر مطلوب کے لئے اس کے افادہ میں توقف کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس میں ایسا کوئی مانع نہیں کہ آپ مرسل تو سب لوگوں کے لئے ہوں لیکن مرسل بہ چیز (شریعت) کو مختلف قسموں میں بانٹ دیا گیا ہو کہ اس کا کچھ حصہ صرف بعض لوگوں کے لئے ہو۔ اس طرح تو تمام مرسل بہ چیز (شریعت) کی تمام لوگوں کے لئے تبلیغ کے وجوب میں رکاوٹ پیش آتی ہے۔ ان دونوں آیتوں سے جو کچھ اخذ کیا جا سکتا ہے وہی ہے جیسا کہ ہم نے اسکی طرف اشارہ کر دیا ہے غور فرمائیے اور کبھی کہا جاتا ہے، معمول کا حذف عموم کی اجازت دیتا ہے اور معمول ہمارا قول بھذه الشريعة ہے۔ گویا ان آیات میں سے ہر ایک یہاں مطلوب کا فائدہ دے رہی ہے۔

اعطيت خمسا لم يعطهن احد من الانبياء قبلي كان كل نبي يبعث لامته خاصة وبعثت الى الاحمر والاسود
مجھے پانچ چیزیں دی گئی ہیں جو مجھ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دی گئیں ہر نبی خاص اپنی امت کیلئے بھیجا گیا اور میں گورے اور کالے سب کی طرف بھیجا گیا۔
اسے شیخین اور نسائی نے نکالا۔

[2] یعنی جس سے دوسروں کو خطاب نہیں کیا گیا۔ رہی اس کی تعبیر تو اس سے کچھ سروکار نہیں۔

نہ دی جاتی تو اسے وہ حکم نہ پہنچایا جاتا۔ لہٰذا اس خاص حکم میں آپ تمام لوگوں کی طرف مرسل[1] نہ رہتے۔ اور یہ باطل ہے۔ اور جو چیز اس طرف لے جائے وہ بھی ایسی ہی ہے۔ بخلاف بچوں، دیوانوں اور ایسے لوگوں کے جو مکلف نہیں۔ لہٰذا مطلقاً انہیں یہ احکام نہیں پہنچائے گئے اور نہ ہی وہ قرآن میں مذکور الناس کے تحت داخل ہیں۔ لہٰذا اس میں کوئی اعتراض نہیں۔ اور جو کچھ وضعی خطاب سے منسوب احکام میں سے ایسے لوگوں کے افعال سے متعلق ہے تو ظاہر ہے کہ اس میں حکم موجود[2] ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ احکام بندوں کے مصالح کے لئے بنائے گئے ہیں۔ گویا بندے ان مصالح میں سے بالنسبت جس بات کے وہ مقتضی ہوں آئینہ[3] ہوتے ہیں۔ اگر شریعت خصوص پر بنائی جاتی تو وہ علی الاطلاق بندوں کے مصالح کے لئے بنائی ہوئی نہ رہتی بلکہ وہ ایسی ہی ہوتی جیسے اور جس حد تک اس کے مقام پر پہلے گزر چکا ہے۔ پس ثابت ہوا کہ شرعی احکام عموم پر ہیں خصوص پر نہیں۔ ان میں صرف استثنیٰ وہی ہے۔ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے خاص تھا۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَامْرَاَةً مُّؤْمِنَةً اِنْ وَّهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِیِّ ــ الی قولہ ــ خَالِصَةً لَّكَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِیْنَ۔ (۳۳/۵۰)	اور کوئی مومن عورت اگر اپنے تئیں پیغمبر کو بخش دے ــ یا ــ یہ صرف آپ کے لئے ہے دوسرے مومنوں کے لئے نہیں۔

ہو یا اس کے علاوہ دوسرے حیلوں بہانوں سے۔ اس لئے کہ کوئی بھی خصوصی حکم اپنے پہلے سبب کے ساتھ مخصوص نہیں رہتا۔ اور بیشک اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔

فلما قضی زید منها وطرًا زوجنکها لکی لا یکون علی المومنین حرج۔ (۳۳/۳۷)	پھر جب زید نے اس سے حاجت پوری کر لی (اور طلاق دیدی) تو ہم نے تجھ سے اس کا نکاح کر دیا تاکہ مومنوں پر تنگی نہ رہے۔

---

[1] غور کرنے سے ہم دیکھتے ہیں کہ یہ چیز متعلق عموم کی دلیل میں داخل ہو جاتی ہے اور وہ وہی ہے جس کی طرف ہم نے اپنے قول بھذہ الشریعۃ میں اشارہ کر دیا ہے۔ تو اس کی دلیل اس پر موقوف ہے۔ کیونکہ محض تمام لوگوں کی طرف مرسل ہونا ہی کافی نہیں۔ جب تک کہ اس عموم کا بھی لحاظ نہ رکھا جائے جو مرسل بہ چیز (شریعت) میں ہے۔

[2] یعنی اس میں جو احکام طلبیہ ہیں وہ ان کے دلیلوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔

[3] یعنی جو مصالح برابری کی سطح پر ان کی طبائع میں داخل ہوتے ہیں۔ کیونکہ نوع انسانی کی مہر سے جو چھاپ لگائی جاتی ہے وہ انکی حاجات ضروریات اور ان کے تکملوں میں متحد ہوتی ہے۔

نیز فرمایا:

تُرْجِیْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ - (۳۳/۵۱) جس بیوی کو چاہو علیحدہ رکھو۔

اور ایسی ہی دوسری باتیں ہیں جن میں دلیل سے اختصاص ثابت ہے۔ اور اس میں وہ چیزیں بھی آ جاتی ہیں جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض صحابہ سے خاص کر دیں۔ جیسے حضرت خزیمہؓ کی شہادت [۱] کیونکہ وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہے۔ یا کوئی دوسری بات جو آپ کی طرف راجع ہو جیسے حضرت ابوبردہؓ بن نیار کا بیلے کی قربانی کرنے کا اختصاص۔ آپ نے اپنے اس ارشاد سے اسے خاص کر دیا۔

وَلَنْ تَجْزِیَ عَنْ اَحَدٍ بَعْدَكَ [۲] تیرے بعد کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہ ہوگا۔

لہٰذا ان باتوں میں کچھ تامل نہیں کیونکہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف راجع ہیں اور اس لئے بھی کہ ایسے اختصاص پر اپنے اپنے مقامات [۳] پر نص واقع ہے۔ جس سے یہ بات سمجھی جا سکتی ہے کہ احکام شرعیہ اختصاص کے قانون سے خارج ہیں۔

تیسری بات، علمائے متقدمین کا اجماع ہے جس میں صحابہ، تابعین اور ان کے بعد والے شامل ہیں۔ اسی لیے انہوں نے ان مثالوں میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال کو سب لوگوں کے لیے حجت بنایا۔ اور جو احکام ان معینہ فیصلوں سے متعلق ہیں ان کی توجیہ بیان کرتے ہوئے بتلایا کہ یہ قانون عامہ نہیں ہے کہ عموم پر جاری ہو۔ خواہ یہ قیاس سے ہو یا ایسی نوع کی تردید سے جس میں قانون عموم معنوی پر جاری

---

[۱] اس میں جو حکمت ہے اس سے واقف ہونے کے لئے اعلام الموقعین ملاحظہ فرمایئے۔

[۲] اسے تیسیر میں پانچوں سے نکالا۔

[۳] یہ ایک آیت اور دو حدیثیں ہیں۔ اور تخصیص پر نص فی نفسہٖ اس بات پر دلیل ہے کہ شریعت کے باقی تمام احکام۔ جن میں تخصیص پر نص نہیں ہے۔ عام ہیں۔

[۴] کیونکہ جب انہوں نے ایک اعرابی سے بیع کے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیلئے گواہی دی۔ اور انکے اعتقاد کی بات ایمان کی شہادت میں تھی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس بات میں تصدیق کی تھی جسے وہ آپ سے رب کی طرف تبلیغ کر رہے تھے۔ لہٰذا ان چھوٹے چھوٹے معاملات میں تو آپ کو بدرجہ اولیٰ سچا سمجھنا چاہیے۔ گویا حضرت خزیمہؓ کا اس واقعہ میں اختصاص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس اختصاص کی طرف راجع ہے کہ آپ نے اس عقد بیع میں صرف ایک شہادت کو قبول کیا اور اسے درست قرار دیا۔ اس سلسلہ میں اعلام الموقعین دیکھئے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضرت خزیمہ کو اس حکمت سے مطلع کر دیا گیا تھا پیشتر اس کے کہ دوسرے موجود صحابہ اسے سمجھیں۔

گویا اللہ نے اس حکم کو ایک مخصوص فرد میں برقرار کیا تاکہ وہ لوگوں میں عام ہو جائے۔ اور اجماع کی صحت قائم کی تاکہ جو شخص احکام شرعیہ کی جستجو کرنا چاہتا ہو اسے مزید کسی بات کی ضرورت نہ رہے۔

چوتھی بات، اگر بعض احکام کا بعض لوگوں سے خطاب جائز ہوتا حتی کہ ان احکام سے بعض لوگوں کا نکلنا جائز ہو جائے تو اسلام کے ارکان میں بھی یہ بات جائز ہوتی کہ جن لوگوں میں تکلیف کی شروط مکمل طور پر پائی جاتی ہیں، ان میں بعض اس حکم سے خطاب نہ کئے جاتے۔ اسی طرح ایمان کے معاملہ میں بھی ہوتا جو سب سے اہم امر ہے۔ اور یہ اجماعًا باطل ہے۔ اور جو اس سے لازم آئے اس کی بھی یہی صورت ہے اس سے میری مراد[2] ولایت اور اس سے ملتی جلتی چیزیں نہیں جیسے قضاء، امامت، شہادت، حوادث پیش آنے پر فتویٰ دینا، عرافت، نقابت۔ کتابت اور مختلف علوم کی تعلیم وغیرہ۔ کیونکہ ان چیزوں کے لئے یہ دیکھنا پڑتا ہے کہ ایسی تکلیف کی شرط کیا ہے اور تکلیف کے لئے سب سے بڑی شرط تو مکلف بہ چیز پر قدرت ہے۔ گویا جو شخص ان ذمہ داریوں کو قائم کرنے پر قادر ہے وہ ان کا علی الاطلاق والعموم مکلف ہوگا۔ اور جو شخص ایسی قدرت نہیں رکھتا اس سے مطلقاً یہ تکلیف ساقط ہو جائے گی۔ جیسے بچوں اور دیوانوں کو بالنسبت طہارت اور نماز کی تکلیف نہیں دی جا سکتی۔ گویا تکلیف قدرت کے ہونے یا نہ ہونے کے پہلو سے عام ہے خاص نہیں، دوسرے کسی پہلو سے نہیں۔ کیونکہ مالایطاق تکلیف ممنوع ہے اور یہی معاملہ ان تمام امور میں ہے جن کے متعلق گمان ہوتا ہے کہ یہ خطاب کسی

---

[1] مگر اس آیت میں اس بات پر نص ہے کہ یہ خاص شرعی حکم کے عام ہونے کے لیے بنیاد ہے۔ گویا اس آیت کا صیغہ اگرچہ خاص ہے عام نہیں تاہم اس کے آخر میں وہ نص ہے جو عوام کو مفید ہے حتی کہ اس میں جو استفادہ کی حکمت ہے وہ حاصل ہو گئی اور اس کی خصوصیت کا وہم تک نہ رہا۔

[2] یعنی میری اس سے یہ مراد نہیں کہ خطاب کی تخصیص سے جن باتوں کے متعلق وہم پیدا ہو وہ خارج ہیں۔ جیسے ولایات الخ تو یہ بھی ایک قاعدہ میں داخل ہیں اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص مکلف ہوتا ہے جس میں اس کی تکلیف کی شرائط پورے طور پر پائی جاتی ہوں اور تمام تکالیف کی یہی صورت ہے۔ مثال کے طور پر زکوٰۃ کی تکلیف کا حکم عام ہے لیکن نصاب اور باقی شرائط پوری ہونے کے بعد ہوگا۔ اسی طرح ولایات اور فرض کفایہ کا انحصار بھی شروط پر ہے۔ ان معنوں میں اسے عام بھی کہا جا سکتا ہے۔ اور اگر مؤلف یوں کہتا کہ ولا یخرج عن ذلک ماکان (اس سے وہ خارج نہیں جو ...) تو بات زیادہ واضح ہو جاتی۔

خاص کے لیے ہے۔ جیسے کہ اعمال میں متمک ہونے کے مراتب[1] اور دین پر احتیاط کے مراتب وغیرہ وغیرہ ہیں۔

فصل

یہ اصل بڑے بڑے فوائد پر مشتمل ہے۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ یہ اصل قیاس کے منکرین پر قیاس کے اثبات کے بارے میں بڑی قوت بہم پہنچاتی ہے۔ وہ یوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں بعض لوگوں سے خاص خطاب اور حکم خاص ہوا اور ان میں کوئی ایسی عام دلیل بھی نہ تھی جو ان واقعات کی مثالوں کو عام بنا دے۔ یہ جانتے ہوئے یہ بات درست نہیں رہتی کہ شریعت عموم و اطلاق پر وضع ہوئی ہے الا یہ کہ اس سے اس واقع کا خصوص مراد نہ ہو۔ اور قضیہ میں کوئی ایسا لفظ نہ ہو جس سے مذکور کی غیر مذکور کے ساتھ الحاق کرنے میں نسبت کی جا سکے۔ تو شارع نے ہمیں یہ ہدایت دی ہے کہ ہر واقعہ جو ہو چکا اسے اس کے معنی کے ساتھ ملانا ضروری ہے۔ اور یہی قیاس کا معنی ہے۔ اور اس کی تائید صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل سے ہوتی ہے جن کا سینہ اسے قبول کرنے کے لیے کھل گیا۔ اور اگر اللہ نے چاہا تو شاید یہ بحث اس کے بعد "کتاب الادلہ" میں پوری تفصیل سے بیان ہوگی۔

اور ایک فائدہ یہ ہے کہ بہت سے لوگ، جو شریعت کے مقاصد کو پوری طرح سمجھ نہیں سکے یہ گمان کرتے ہیں کہ صوفیہ ایسی راہ پر چل نکلے ہیں جو جمہور کی راہ نہیں اور انہوں نے شریعت میں پھیلے ہوئے احکام کے علاوہ دوسرے احکام چن لیے ہیں۔ وہ ان امور پر صوفیوں کے اقوال و افعال سے دلیل پیش کرتے ہیں۔ جو بعض صوفیوں سے بیان کئے گئے ہیں کہ: کسی صوفی سے یہ پوچھا گیا کہ زکوٰۃ کتنی واجب ہے؟ تو وہ کہنے لگے "ہمارے مذہب کے مطابق تو سب کچھ اللہ کے لیے ہے اور تمہارے مذہب کے مطابق اتنی اور اتنی ہے"۔ اسی وجہ سے لوگ ان کے بارے میں مختلف رائے رکھتے ہیں کچھ لوگ جو اس ظاہر کی تصدیق کرتے ہیں وہ یہ صراحت کرتے ہیں کہ صوفیہ شریعت خاصہ سے مختص ہیں جو اس

---

[1] مؤلف کا یہ بیان پہلے گزر چکا ہے کہ اس معاملہ میں لوگوں کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ جو اپنے حظوظ ساقط کر دیتے ہیں دوسرے وہ جو انہیں شرعی طریق پر قبول کرتے ہیں یعنی جس چیز سے دوسری قسم والوں کو خطاب کیا جاتا ہے پہلی قسم والے ویسے مخاطب نہیں ہوتے حتی کہ وہ شریعت میں خطاب کی تخصیص کے باب سے شمار ہوتے ہیں۔

شریعت سے بلند تر ہے جو عوام میں پھیلی ہوئی ہے۔ دوسرے وہ ہیں جو انہیں جھٹلاتے اور برا بھلا کہتے ہیں انہیں قصور وار ٹھہراتے اور ان کو بہترین راہ سے خروج اور سنت کی مخالفت سے منسوب کرتے ہیں۔ یہ دونوں فریق انتہا پر ہیں۔ اور ہر مکلف خلقت میں پھیلی ہوئی شریعت کے احکام کے تحت داخل ہے، جیسا کہ ابھی واضح ہو جائے گا، لیکن مسئلہ کی روح تو یہ ہے کہ شریعت میں سمجھ پیدا کی جائے تاآنکہ یہ مسئلہ واضح ہو جائے۔ اور اللہ ہی سے مدد درکار ہے۔

متعلقہ مسئلہ ہذا۔ بہت سے لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ صوفیہ کے لیے کئی ایسی چیزیں مباح ہیں جو دوسروں کے لیے مباح نہیں۔ کیونکہ صوفیہ ان عوام کے رتبہ سے اوپر چلے گئے ہیں جو شہوات میں منہمک رہتے ہیں اور یہ صوفی ان فرشتوں کے رتبہ تک جا پہنچے ہیں جن سے خواہشات کی طلب اور میلان کی صفات کو سلب کر لیا گیا ہے۔ لہٰذا جو لوگ ان کی راہ پر چل نکلے ہیں انہیں شریعت کی بعض ممنوع چیزوں کو مباح بنا لینا جائز ہوتا ہے جس کی وجہ عوام سے ان کا اختصاص ہے۔ غنار کے سماع کے بارے میں ایسا ہی ذکر کیا گیا ہے اگرچہ ہم اسے ممنوع کہتے ہیں جیسا کہ اسلام کی طرف اپنی نسبت کرنے والے فلاسفہ شراب پینے کو اس بنا پر مباح قرار دیتے ہیں جب کہ اس سے علاج معالجہ کا قصد ہو اور طاعت کے لیے چستی پیدا ہو۔ غافل ہو جانے کے قصد سے جائز نہیں یہی وہ دروازہ ہے جسے زنادقہ نے یہ کہہ کر کھول دیا کہ: تکلیف شرعی عوام سے خاص ہے۔ اور خواص سے ساقط ہے اور اس کی تمام تر وجہ سابقہ اصل میں غور و فکر کی کوتاہی ہے۔ لہٰذا اس کا اہتمام کیا جانا چاہیئے۔ و باللہ التوفیق۔

دسواں مسئلہ

احکام اور تکالیف جیسے تمام مکلفین کے لیے عام ہیں ویسے ہی بالنسبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے بھی تھے مگر وہ بات جو ان سے خاص کر دی گئی تھی۔ یہی حال خوبیوں اور

ل؎ اور جو کچھ مولف لوگوں کے اعمال میں منہمک والوں کے مراتب کے متعلق کہہ چکا ہے اور نیز یہ کہ لوگوں کی دو قسمیں ہیں۔ اسی میں اس مسئلہ کی فقہ ہے اور وہ خلقت میں پھیلے ہوئے شرعی احکام کے تحت اسی طرح ہی داخل ہوتے ہیں جیسے کوئی دوسرا داخل ہوتا ہے۔

امتیازات کا ہے۔ کوئی ایسی خوبی نہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کی گئی ہو اور آپ کی امت کو اس سے نمونتہً کچھ نہ دیا گیا ہو الا یہ کہ جہاں آپ کو مستثنیٰ کر دیا گیا ہے۔ گویا یہ خوبیاں بھی اسی طرح عام ہیں جس طرح تکالیف شرعیہ عام ہیں۔ بلکہ ابن عربی نے تو یہ گمان کر لیا تھا کہ یہ اللہ تعالیٰ کی سنت جاریہ ہے کہ جب وہ کسی نبی کو کچھ عطا فرماتا ہے تو اس سے اس کی امت کو بھی عطا کرتا اور اس میں امت کو بھی شریک کر لیتا ہے۔ پھر اس کی بہت سی مثالیں بیان کی ہیں۔ اور جو کچھ ابن عربی نے کہا وہ اس ملت میں استقراء سے واضح ہو جاتا ہے۔

پہلی بات مستنبط احکام کے بارے میں خلیفہ ہونے کی حیثیت سے وراثت عامہ ہے اور یہ جائز ہے کہ جس حد تک استنباط کئے بغیر کام چل سکتا ہو تو امت توقف سے کام لے اور وہ عمومات و اطلاق ہی کافی ثابت ہوتے ہیں جہاں تک کہ اصولیوں نے انہیں بیان کر دیا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے بندوں پر اسی خصوصیت کا احسان فرمایا جس سے اس نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خاص کیا تھا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ (۴/۱۰۵) تاکہ آپ اللہ تعالیٰ کی ہدایات کے مطابق لوگوں کے فیصلے کریں۔

اور امت کے بارے میں فرمایا:

لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ (۴/۸۳) تو تحقیق کرنے والے اس کی تحقیق کر لیتے۔

اور یہ واضح بات ہے۔ لہٰذا ہم اسے طول نہیں دیں گے۔

اور دوسری بات یہ ہے۔ کہ یہ چیز بہت سے مقامات سے واضح ہو جاتی ہے۔ ہم ان میں سے تیس ۳۰ وجوہ پر اکتفا کریں گے۔

پہلی وجہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے صلوٰۃ (درود) ہے۔ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بابت فرمایا:

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ (۳۳/۵۶) اللہ اور اس کے فرشتے پیغمبر پر درود بھیجتے ہیں۔

اور امت کی بابت فرمایا:

هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (۳۳/۴۳) وہی تو ہے جو تم پر درود بھیجتا ہے اور اس کے فرشتے بھی تاکہ تمہیں اندھیروں سے نکال کر روشنی کی طرف لے جائے۔

نیز فرمایا:

أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ (۲/۱۵۷)
یہی لوگ ہیں جن پر ان کے پروردگار کی طرف سے مہربانی اور رحمت ہے۔

دوسری وجہ۔ راضی کرنے کے لیے عطا کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نبی کے بارے میں فرماتے ہیں۔

وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ (۹۳/۵)
اور عنقریب آپ کا پروردگار آپ کو اتنا عطا کرے گا کہ آپ خوش ہو جائیں گے۔

لَيُدْخِلَنَّهُم مُّدْخَلًا يَرْضَوْنَهُ (۲۲/۵۹)
اور عنقریب آپ کا پروردگار آپ کو اتنا عطا کرے گا کہ آپ خوش ہو جائیں گے۔

نیز فرمایا:

رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ (۵/۱۱۹)۔
اللہ تعالیٰ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہو گئے۔

تیسری وجہ۔ اگلے پچھلے گناہوں کی بخشش ہے۔ نبی کی بابت اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ (۴۸/۲)
تاکہ اللہ تعالیٰ آپ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف کر دے۔

اور امت کے بارے میں مروی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو صحابہ کہنے لگے کہ بڑی خوشی کی بات ہے، مگر ہمارے لیے کیا ہے؟ تو یہ آیت نازل ہوئی۔

لِّيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ (۴۸/۵)
تاکہ وہ مومن مردوں اور مومن عورتوں کو ایسے باغوں میں داخل کرے جن میں نہریں جاری ہیں وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے۔ نیز ان سے ان کی برائیاں دور کر دے۔

گویا یہ اگلی پچھلی برائیاں دور کرنے میں عام ہے۔

اور اس سے پہلی آیت میں اتمام نعمت کا ذکر ہے۔ فرمایا:

وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا (۴۸/۲)
اور آپؐ پر اللہ تعالیٰ اپنی نعمت پوری کرے اور آپؐ کو سیدھی راہ دکھلائے۔

اور امت کی بابت فرمایا:

مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ
اللہ تعالیٰ یہ ارادہ نہیں رکھتا کہ تم پر تنگی پیدا ہو۔ بلکہ وہ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے اور تم پر اپنی

لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ (۵/۶) نعمت پوری کرے۔

یہ چوتھی وجہ ہوئی۔

اور پانچویں وجہ، وحی ہے جو کہ نبوت ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اِنَّا اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ (ہم نے آپ کی طرف وحی کی) اور وہ سب کچھ جو اس معنی میں ہے جس پر دلیل کی ضرورت نہیں اور امت کے بارے میں ہے کہ سچی خواب نبوت کے چھیالیس حصوں میں سے ایک حصہ ہے [1]

چھٹی وجہ۔ قرآن کا ارادہ کے موافق نازل ہونا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ — ہم نے آپ کے چہرہ کا آسمان کی طرف اٹھنا دیکھ لیا ہے۔

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم یہ چاہتے تھے کہ کعبہ قبلہ بن جائے۔ اور اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا:

---

[1] جب حدیث کا یہ معنی ہو کہ آپ کو وحی سے چھ ماہ پہلے خواب آنے لگے جو ایسے سچے اور واضح ہوتے تھے جیسے صبح کی پو پھٹتی ہے اس کے بعد وحی آئی۔ ایک قول کے مطابق ان چھ ماہ سمیت وحی کا کل عرصہ ۲۳ سال ہے۔ یا ان چھ ماہ بعد ۲۳ سال وحی آتی رہی گویا سچے خوابوں کی مدت عرصہ نبوت (وحی) کا چھیالیسواں حصہ ہوئی۔ تاہم حدیث میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس بات پر دلالت کرے۔ کیونکہ یہ غرض نہیں کہ نبوت ان اجزاء میں منقسم ہے اور خواب اس کا ایک حصہ ہے۔ یہ بات فی نفسہ غیر معقول ہے کہ سچے خواب نبوت کا حصہ ہوں خواہ یہ حصہ کتنا ہی چھوٹا ہو۔ کیونکہ نبوت کی شرعی ماہیت ایسی ہے کہ اس میں محض سچے خواب سے کوئی جزئی داخل نہیں ہو سکتی۔ ابن خلدون کا خیال ہے کہ اس حدیث کو زمانی نسبت پر محمول کرنا تحقیق سے بعید ہے تاہم اس میں کچھ روک بھی نہیں۔ اور بعض روایات میں جو عدد (اختلاف) وارد ہے وہ چنداں مفید نہیں۔ کیونکہ ہماری بحث تو اس صحیح روایت میں ہے جسے بعض نے متواتر شمار کیا ہے۔ اور انبیاء کے خواب ایسے ہونے سے (نبوت کا حصہ ثابت نہ ہونے سے) کچھ نقصان بھی نہیں کیونکہ ہم اس حدیث کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس خواب پر محمول کرتے ہیں جو وحی سے پیشتر تھی اور صبح کی پو پھٹنے کی طرح واضح ہوتی تھی اور اس کا دعوے کہ بحث اس عام خواب سے متعلق ہے جو تمام مخلوق میں برابر ہوتی ہے واضح نہیں ہوتا۔

[2] اور بخاری نے ابو سعید سے روایت کیا اور مسلم نے ایک ساتھ ابن عمرو بن عاص اور ابو ہریرہؓ سے اور احمد ابن ماجہ نے ابو رزین عقیلی سے طبرانی نے ابن مسعود سے (جامع صغیر) عزیزی کہتے ہیں کہ اس کی اسانید صحیح ہیں اور اشارہ کیا ہے کہ اسے نکالنے والوں کی تعداد تواتر کو پہنچتی ہے۔

تُرْجِیْ مَنْ تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِیْ اِلَیْكَ مَنْ تَشَآءُ (۳۳/۵۱) — آپ جس بیوی کو چاہیں علیحدہ رکھیں اور جسے چاہیں اپنے پاس رکھیں۔

جب کہ آپ کے لیے عورتوں کو محبوب بنا دیا گیا تھا۔ اور ان کے بارے میں معین تعداد[1] مقرر نہ تھی۔

اور امت کے بارے میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا "میں نے تین باتوں میں اپنے پروردگار سے موافقت کی ہیں نے کہا: اے اللہ کے رسول! کاش آپ مقام ابراہیم کو جائے نماز بنا لیں تو یہ آیت نازل ہوئی۔

وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهِیْمَ مُصَلًّی (۲/۱۲۵) — اور مقام ابراہیم کو جائے نماز بناؤ۔

اور میں نے کہا: اے اللہ کے رسول! آپ کے ہاں نیک و بد ہر طرح کے لوگ آتے ہیں کاش آپ امہات المومنین کو پردہ کا حکم دیتے تو اللہ تعالیٰ نے آیہ حجاب نازل فرمائی۔

حضرت عمرؓ کہتے ہیں کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی بعض بیویوں سے ناراضگی کی بات پہنچی تو میں ان کے ہاں آیا اور کہا: اس کام سے باز آجاؤ ورنہ اللہ تعالیٰ اپنے رسول کے لیے ایسی بیویاں بدل دے گا جو تم سے بہتر ہوں گی تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری۔

عَسٰی رَبُّهٗۤ اِنْ طَلَّقَكُنَّ (۶۶/۵) — قریب ہے کہ اس (آپؐ) کا پروردگار تمہیں رخصت کر دے۔

اور وہ حدیث[2] جس میں مذکور ہے کہ ایک خاوند نے اپنی بیوی سے ظہار کر لیا تو اس نے

---

[1] تمام امت کے لیے بیویوں کی حد تک مقرر کرنے کے بعد اس تعداد پر نہ رکنے کی اجازت اس آیت کا موضوع نہیں بلکہ موضوع تو آپ کی بیویوں کی تقسیم اوقات سے متعلق ہے کہ جنہیں آپ چاہیں رخصت کر دیں اور جنہیں چاہیں اپنے پاس رکھیں جیسا کہ کتب تفسیر کی مراجعت سے معلوم ہوتا ہے۔ تاہم بعض ناظرین نے وہی کچھ سمجھا ہے جو مؤلف نے بیان کیا ہے لیکن مولف نے جس چیز کو سبب سمجھا ہے اس سے اختلاف کیا ہے۔ اور وہ اس آیت کے معنی کی بناء پر اس مخالفت میں صاحب الرائے ہے، موافقت میں نہیں۔ اگرچہ انہوں نے اسے حسن بصری کی طرف منسوب کیا ہے کہ حسن بصری نے کہا ہے "تو اپنی امت کی عورتوں سے جس سے چاہے نکاح کر اور جس کے متعلق چاہے نکاح چھوڑ دے" اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم جب کسی عورت کو منگنی کا پیغام بھیجتے تو اس وقت تک اور کوئی شخص اس عورت کو منگنی کا پیغام نہ بھیجتا جب تک کہ آپ اسے چھوڑ نہ دیتے۔ ان لوگوں نے تو آپ کی طرف یہی بات منسوب کی ہے لیکن آپ دیکھ رہے ہیں کہ مؤلف نے احتمالات و نقول کی بنا پر کثرت تعداد میں نسبت کی ہے۔ [2] اسے طبرانی نے اپنی تفسیر میں ابوالعالیہ سے روایت کیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ "میرے خاوند نے مجھ سے ظہار کر لیا ہے۔ میں بڑی مدت اس کے ساتھ رہی اور اس کی اولاد جنی" تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انسے فرمایا "تو اس (خاوند) پر حرام ہوگئی" تو اس عورت نے اپنا سر آسمان کی طرف اٹھایا اور کہا: میں اپنی حاجت کی اللہ کے ہاں شکایت کرتی ہوں۔ پھر دوبارہ لوٹ کر آئی تو آپ نے اسے وہی جواب دیا۔ پھر چلی گئی کہ تیسری بار لوٹے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت اتاری۔

قَدْ سَمِعَ اللّٰهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِيْ زَوْجِهَا (۱/۶۷) — اللہ نے اس عورت کی بات سن لی جو اپنے خاوند کے بارے میں آپ سے جھگڑ رہی تھی۔

اور جو کوئی تتبع کرے تو اسے ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی افک سے برات والی آیت بھی ان کے ارادہ کے موافق نازل ہوئی۔ جب کہ انہوں نے کہا: میں اس وقت یہ جانتی تھی کہ میں پاک ہوں اور اللہ تعالیٰ میری براءت فرما دے گا۔ لیکن بخدا مجھے یہ گمان تک نہ تھا کہ اللہ تعالیٰ میرے بارے میں ایسی وحی نازل کرنیوالا ہے جس کی تلاوت ہوا کرے گی۔ میں اپنے آپ کو اس سے کمتر سمجھتی تھی کہ اللہ تعالیٰ میرے بارے میں ایسا کلام فرمائے کہ اس کی تلاوت ہوتی رہے۔ مجھے تو صرف یہ امید تھی کہ اللہ تعالیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نیند میں ایسا خواب دکھلا دے گا جس میں اللہ مجھے بری قرار دے دے گا۔

اور ہلال بن امیہ نے کہا: اللہ کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے میں سچا ہوں۔ اللہ ضرور ایسا حکم نازل فرمائے گا جس سے میری پشت حد سے محفوظ رہے تو اللہ نے یہ آیت نازل فرمائی:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ (۲۴/۶) — اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں پر تہمت لگاتے ہیں۔

اور یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے خاص تھی جو وحی کے منقطع ہونے کی وجہ سے اب ختم ہو چکی ہے۔

ساتویں وجہ شفاعت ہے ارشاد باری ہے۔

عَسٰى اَنْ يَّبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُوْدًا (۱۷/۷۹) — قریب ہے کہ آپ کا پروردگار آپ کو مقام محمود میں داخل کرے۔

گویا اس امت کی شفاعت ثابت ہوگئی۔ جیسا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اویس (قرنی)،

کے بارے میں فرمایا: وہ ربیعہ اور مضر[1] جتنے آدمیوں کی سفارش کرے گا۔ نیز آپ نے فرمایا، تمہارے امام تمہارے سفارش کنندہ ہوں[2] گے۔ وغیر ذلک۔

آٹھویں وجہ سینہ کا کھلنا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ (۹۴/۱) کیا ہم نے آپ کا سینہ نہیں کھول دیا۔

اور امت کی بابت فرمایا:

أَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ (۳۹/۲۲) بھلا اللہ نے جس شخص کا سینہ اسلام کے لیے کھول دیا ہو اور وہ اپنے پروردگار کی طرف سے روشنی پر ہو۔

نویں وجہ محبت کا اختصاص ہے، کیونکہ محمد ﷺ اللہ کے حبیب ہیں اور یہ بات حدیث سے ثابت ہے۔ ایک دفعہ آپ باہر نکلے تو کچھ صحابہ گفتگو کر رہے تھے۔ ایک نے کہا: کیا عجب بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے خلیل بنایا۔ دوسرے نے کہا: کیا یہ کلام موسیٰ سے زیادہ عجیب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے کلام فرمایا۔ تیسرے نے کہا: عیسیٰ تو اللہ کا کلمہ اور اس کی روح ہیں۔ اور چوتھے نے کہا: آدم کو اللہ تعالیٰ نے چن لیا تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس آکر کہنے لگے "میں نے تمہاری گفتگو اور تمہارا تعجب سن لیا ہے۔ بلاشبہ اللہ نے ابراہیم کو خلیل بنایا اور وہ اسی لائق تھے اور موسیٰ سے اللہ نے سرگوشی فرمائی اور وہ اسی لائق تھے اور آدم کو اللہ تعالیٰ نے چن لیا اور وہ اسی لائق تھے۔ سن لو! میں اللہ کا حبیب ہوں لیکن کوئی فخر نہیں۔ اور میں قیامت کے

---

[1] سيكون من امتي رجل يقال له اويس بن عبد الله القرني وان شفاعته في امتي مثل ربيعه و مضر۔ عنقریب میری امت میں ایک شخص اویس بن عبداللہ قرنی ہوگا۔ وہ میری امت میں سے قبیلہ ربیعہ اور مُضر کی تعداد کے برابر لوگوں کی شفاعت کرے گا۔

اسے ابن عدی نے کامل میں ضعیف اسناد سے نکالا۔

[2] اسے احیاء العلوم کے متن میں ان الفاظ سے روایت کیا ائمتکم شفعاؤکم (تمہارے امام تمہارے شفیع ہونگے) یا کہا وفدکم الی اللہ (اللہ کے ہاں تمہارے وفد ہوں گے) عراقی کہتے ہیں کہ حدیث تمہارے امام اللہ کے ہاں تمہارے وفد ہیں۔ کو دارقطنی اور بیہقی نے روایت کیا اور ابن عمر سے مروی حدیث کو ضعیف کہا۔ اور بغوی اور ابن قانع اور طبرانی نے اپنے معاجم میں اور حاکم نے مرثد بن ابی مرثد والی حدیث میں ایسا ہی کہا ہے کہ وہ منقطع ہے اور اس میں یحییٰ بن یحییٰ اسلمی ہے جو ضعیف ہے۔

دن حمد کے جھنڈے کو اٹھانے والا ہوں لیکن کوئی فخر نہیں۔ اور میں سب سے پہلا شافع ہوں گا اور سب سے پہلے میری شفاعت قبول ہوگی لیکن کوئی فخر نہیں۔ اور میں پہلا شخص ہوں جو جنت کے حلقوں کو حرکت دے گا تو اللہ تعالیٰ اسے میرے لیے کھول دے گا پھر وہ مجھے اس میں داخل کرے گا اور میرے ساتھ فقیر مؤمن ہوں گے لیکن فخر نہیں اور میں پہلوں اور پچھلوں سب سے معزز ہوں لیکن کوئی فخر نہیں[1] اور امت کے بارے میں فرمایا:

فَسَوْفَ يَأْتِي اللّٰهُ بِقَوْمٍ يُّحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوْنَهٗ (۵/۵۴) — تو جلد ہی اللہ ایسی قوم لائے گا جنہیں اللہ پسند کرتا اور وہ اللہ سے محبت رکھتے ہیں۔

اور اس حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ آپ ہی سب سے پہلے جنت میں داخل ہوں گے، اسی طرح آپ کی امت بھی پہلے داخل ہوگی۔

اور یہ دسویں وجہ ہوئی اور آپ پہلوں اور پچھلوں سب سے معزز ہیں اور امت کے بارے میں آیا ہے۔

كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ (۳/۱۱۰) — تم بہترین امت ہو جو لوگوں کے لیے پیدا کی گئی۔

یہ گیارھویں وجہ ہوئی۔

بارھویں وجہ۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنی امت پر شاہد بنایا۔ اس بات میں اللہ نے دوسرے[2] انبیاء پر خصوصیت بخشی۔ اور امت کے بارے میں قرآن کریم میں ہے۔

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا (۲/۱۴۳) — اور اسی طرح ہم نے تمہیں امت وسطیٰ بنایا تاکہ تم لوگوں پر گواہ ہو اور رسول تم پر گواہ ہو۔

تیرھویں وجہ خوارق عادات ہیں معجزات وکرامات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اور امت کے

---

[1] اسے ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث غریب ہے۔

[2] مؤلف کا بیان اس آیت کی موجودگی میں۔

فکیف اذا جئنا من کل امۃ بشہید (۴/۴۱) — پھر اس دن کیا حال ہوگا جب ہم ہر اُمت سے گواہ لائیں گے۔

غیر واضح ہے، مفسرین کہتے ہیں کہ یہ گواہ ان امتوں کے نبی ہوں گے۔ الا یہ کہ مؤلف کی یہ مراد ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اکیلے اپنی امت پر گواہ ہوں گے بخلاف سابقہ امتوں کے کہ ان کے انبیاء ان پر گواہ ہوں گے جیسے کہ اس نبی کی امت بھی ان پر گواہ ہوگی۔ اور یہ بات مؤلف کے کلام سے بعید ہے۔

کے حق میں کرامات ہیں اور اس بات میں اختلاف ہے کہ آیا ولی کا کرامت کے ساتھ چیلنج کرنا درست ہے تاکہ یہ معلوم ہو کہ وہ ولی ہے یا نہیں۔ اور یہ اصل اس کے لیے دلیل ہے اور اللہ کی دی ہوئی طاقت اور قدرت سے عنقریب یہ بیان آ رہا ہے۔

چودھویں وجہ۔ سابقہ الہامی کتابوں میں آپؐ کی حمد کا وصف اور دیگر فضائل کا بیان ہے قرآن میں ہے۔

وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ (۶۱/۶) — اور میں ایسے رسول کی بشارت دیتا ہوں جو میرے بعد آئے گا اور اس کا نام احمد ہے۔

اور آپؐ کی امت کا نام حمادین (اللہ کی بہت حمد کرنے والے) رکھا گیا۔

پندرہویں وجہ: ان پڑھ ہونے کے باوجود علم ہے۔ ارشاد باری ہے۔

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ (۶۲/۲) — وہی تو ہے جس نے ان پڑھ لوگوں میں انہیں میں سے ایک رسول بھیجا۔

نیز فرمایا:

فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ (۷/۱۵۸) — اللہ اور اس کے رسول پر جو ان پڑھ نبی ہے ایمان لاؤ وہ جو اللہ پر ایمان رکھتا ہے۔

اور حدیث میں ہے۔

نَحْنُ أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَحْسُبُ وَلَا نَكْتُبُ — ہم امی امت ہیں نہ حساب کرنا جانتے ہیں اور نہ لکھنا۔

---

[1] امیت کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں علم واضح ہے اور یہ آپؐ کے معجزات میں سے ایک معجزہ ہے اور اس معاملہ میں آیات بالکل واضح ہیں۔ اور یہ آیات امت کے بھی امی ہونے پر صراحت کرتی ہیں لیکن آیات و احادیث میں یہ کہاں وارد ہے کہ امت بھی علم کے وصف سے متصف تھی حالانکہ عادتاً ایسا نہیں ہوا کرتا۔ اس طرح کی آیت فآمنوا باللہ الخ میں مدلول علیہ صرف وہ علم ہے جس کا تعلق ایمان اور اس کے لواحق سے ہے جو علی الاطلاق علم کی صفت سے متصف ہونے کو لازم نہیں جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا

سولھویں وجہ[1]۔ فرشتوں سے سرگوشی کرنا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں تو یہ بات ظاہر ہے۔ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے متعلق بھی مروی ہے کہ فرشتے نے اس سے کلام کیا۔ جیسے عمران بن الحصین اور یہ بات اولیاء کے متعلق بھی منقول ہے۔

سترھویں وجہ۔ معافی طلب کرنے سے پہلے معاف کر دینا ہے۔ ارشاد باری ہے۔

عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذِنْتَ لَهُمْ (۹/۴۳) اللہ آپ کو معاف فرمائے آپ نے ان (منافقوں) کو اجازت کیوں دی۔

اور امت کی بابت فرمایا:۔

ثُمَّ صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ (۳:۱۵۲) تو اللہ نے تمہیں ان (کفار کے مقابلہ) سے پھیر دیا تاکہ تمہاری آزمائش کرے اور اس نے تمہارا قصور معاف کر دیا۔

اٹھارویں وجہ۔ ذکر کو بلند کرنا ہے۔ ارشادِ باری ہے:۔

وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ (۹۴:۱) اور ہم نے آپ کے ذکر کو بلند کر دیا۔

اس کے معنی ایمان کے عقد اور اذان کے کلمے میں اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ آپ کے نام کو ملا دینا ہے۔ اس طرح آپ کے ذکر کو بلند کیا گیا اور اس سے آواز بلند کی گئی۔ اور امت کے ذکر اور ان پر مدح وثنا کے متعلق قرآن کریم اور کتب سابقہ میں بہت کچھ آیا ہے۔ اور بعض احادیث میں موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے متعلق آیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ اے اللہ مجھے احمدؐ کی امت سے بنا دے[3] جبکہ انہوں نے تورات میں ان کے ذکر کا اشارہ اور ان پر ثنا دیکھی۔

---

[1] آپ دیکھ رہے ہیں کہ یہ ایسی وجہ ہے جس پر کوئی محدود دلیل قائم نہیں ہو سکتی۔

[2] یہاں نہ سوال واضح ہے نہ اس سے پہلے معافی۔ اگر ہم فرض کر لیں کہ یہ سوال کا موقع ہے اور صحابہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی حکم کی مخالفت یا انصراف کی وجہ سے عتاب ہوا ہے۔ تو اس میں سوال سے پہلے معافی کی بات کہاں سے نکل آئی؟

[3] ابونعیم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: جب موسیٰ علیہ السلام پر تورات نازل ہوئی اور اسے آپ نے پڑھا تو اس میں اس امت کا ذکر دیکھا۔ یہ اس امت کے فضائل میں ایک لمبی حدیث ہے۔ آخر میں موسیٰ علیہ السلام کہنے لگے: اے میرے پروردگار! مجھے احمدؐ کی امت سے بنا دے۔ ابونعیم کی ایک دوسری حدیث حضرت انسؓ سے ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ بالآخر موسیٰؑ نے فرمایا: مجھے اس نبی کی امت سے بنا دے۔

انیسویں وجہ ۔ باہمی عداوت بھی اللہ کے لئے[1] ارشادِ باری ہے:۔

إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ ۔ (۳۳: ۵۷)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا دیتے ہیں ان پر اللہ کی لعنت ہے۔

اور حدیث میں ہے:۔ مَنْ اٰذَانِیْ فَقَدْ اٰذَی اللّٰہَ[2] (جس نے مجھے دکھ دیا، اس نے اللہ کو دکھ دیا)

مَنْ اٰذٰی لِیْ وَلِیًّا فَقَدْ بَارَزَنِیْ بِالْمُحَارَبَةِ[3]

اور یہ بھی ہے جس نے میرے کسی دوست کو ایذا دی وہ مجھ سے جنگ کے لئے نکل آیا۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ (۴: ۸۰)

جس نے رسول کی اطاعت کی تو اس نے اللہ کی اطاعت کی۔

جس کا مفہوم یہ ہے کہ جس نے رسول کی اطاعت نہیں کی اس نے اللہ کی بھی اطاعت نہیں کی۔

بیسویں وجہ ۔ برگزیدگی ہے۔ انبیاء علیہم السلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:۔

وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (۶: ۸۷) ہم نے انہیں چن لیا اور سیدھی راہ دکھلائی۔

اور امت کے بارے میں فرمایا:

هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ؛ (۲۲: ۷۸)

اس (اللہ) نے تمہیں چن لیا اور دین کے بارے میں تم پر کوئی تنگی نہیں رہنے دی۔

اور حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تمام خلقت سے برگزیدہ[4] ہیں اور امت کے بارے میں ارشاد باری ہے[5]:

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا (۳۵: ۳۲)

پھر ہم نے ان لوگوں کو کتاب کا وارث بنایا جنہیں ہم نے اپنے بندوں میں سے چن لیا تھا۔

---

[1] مؤلف نے امت کے بارے میں موالات کا ذکر نہیں کیا صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کیا ہے اور عنقریب ستائیسویں وجہ میں ایسا ذکر آرہا ہے جو اس پر مشتمل ہوگا اور اگر مؤلف مَنْ اٰذٰی لِیْ وَلِیًّا "کے مفہوم میں من دالی لِیْ وَلِیًّا الخ (جو شخص میرے دوست کو دوست رکھے ....) بتلاتا ۔ تو مطلب پورا ہوجاتا [2] طبرانی نے اسے اوسط میں حضرت انسؓ سے روایت کیا۔ [3] بخاری نے اسے ان الفاظ سے روایت کیا: عادلی ولیا فقد اذنتك بالحرب جس نے میرے دوست سے دشمنی کی میرا اس سے اعلان جنگ ہے۔ [4] اسے تیسرے میں اس حدیث کے ضمن میں ذکر کیا جیسے ترمذی نے نکالا:۔ وانا اکرم ولد ادم علی اللہ ولا فخر (اور میں اللہ کے ہاں اولادِ آدم میں سب سے مکرم ہوں اور اس پر کوئی فخر نہیں۔

اکیسویں وجہ ۔ اللہ کی طرف سے سلام بھیجنا ہے۔ احادیث میں اللہ تعالیٰ کا اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر سلام بھیجنا مذکور ہے۔ اور ارشادِ باری ہے :۔

قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِهِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی (۲۷:۵۹) — آپ کہہ دیجئے کہ حمد اللہ ہی کے لئے ہے اور اللہ کے ان بندوں پر سلامتی ہو جنہیں اس نے چُن لیا ہے۔

وَاِذَا جَآءَكَ الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِاٰیٰتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَیْكُمْ (۶:۵۴) — اور جب آپ کے پاس وہ لوگ آئیں جو ہماری آیتوں پر ایمان لاتے ہیں تو آپ انہیں کہیے: تم پر سلامتی ہو۔

اور جبریلؑ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں کہا کہ "انہیں ان کے پروردگار کی طرف سے اور میری طرف سے سلام کہیئے"۔[1]

بائیسویں وجہ ۔ بشری لغزشوں کے موقع پر ثابت قدم رکھنا ہے۔ ارشادِ باری ہے۔

وَلَوْلَآ اَنْ ثَبَّتْنٰكَ لَقَدْ كِدْتَّ تَرْكَنُ اِلَیْهِمْ شَیْئًا قَلِیْلًا (۱۷:۷۴) — اور اگر ہم آپ کو ثابت قدم نہ رکھتے تو آپ ان کی طرف کسی قدر مائل ہونے ہی لگے تھے۔

اور امت کی بابت فرمایا۔

یُثَبِّتُ اللّٰهُ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا وَفِی الْاٰخِرَةِ ۔ (۱۴:۲۷) — اللہ تعالیٰ ایمان والوں کو صحیح اور پکی بات سے دنیا کی زندگی میں بھی ثابت قدم رکھتا ہے اور آخرت میں بھی رکھے گا۔

تیئیسویں وجہ ۔ نہ ختم ہونے والا اجر ہے[2] ۔ ارشاد باری ہے :۔

وَاِنَّ لَكَ لَاَجْرًا غَیْرَ مَمْنُوْنٍ (۶۸:۳) اور بیشک آپ کے لیئے بے انتہا اجر ہے۔

---

[1] اسے تیسیر میں شیخین سے نکالا کہ: حضرت جبریل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور کہنے لگے "اے اللہ کے رسول! یہ خدیجہ آئی ہیں" اور اس وقت حضرت خدیجہ کے ہاتھ میں ایک برتن تھا جس میں شوربا یا کھانا یا کوئی پینے کی چیز تھی، "ان پر ان کے پروردگار کی طرف سے سلام کہیئے اور جنت میں ایک ایسے گھر کی خوشخبری دیجئے جو موتیوں سے بنا ہوگا۔ وہاں نہ شور ہوگا اور نہ تھکن۔ صاحب تیسیر کہتے ہیں کہ یہاں قصب کے معنی جوف دار موتی ہے۔ اور طبرانی کی مواہب کے حاشیہ پر زرقانی میں مذکور ہے کہ جبریل علیہ السلام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور ان سے کہا "حضرت خدیجہؓ کو اپنے رب کی اور میری طرف سے سلام کہئے اور اسے بشارت دیجئے ....."

[2] اور ایک دوسری تفسیر کے مطابق ممنون کا معنی مقطوع ہے جو اس معنی (بلا احسان) میں شریک ہو جاتا ہے۔ گویا ایک معنی کے بدل دوسرا معنی جائز ہے۔

اور امت کے بارے میں فرمایا:۔

فَلَهُمْ اَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُوْنٍ (۹۵:۶) تو ان کے لئے بے انتہا اجر ہے۔

چوبیسویں وجہ ۔ ان پر قرآن کا آسان ہونا ہے۔ ارشاد باری ہے:۔

اِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهٗ وَقُرْاٰنَهٗ فَاِذَا قَرَاْنٰهُ فَاتَّبِعْ قُرْاٰنَهٗ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ (۷۵:۱۷-۱۸:۱۹) اس کا جمع کرنا اور پڑھانا ہمارے ذمہ ہے۔ تو جب ہم وحی پڑھا کریں تو اسی طرح پڑھا کرو۔ پھر اس (کے معانی) کا بیان ہمارے ذمہ ہے۔

ابن عباس کہتے ہیں "ہماری ذمہ داری یہ ہے کہ ہم قرآن کو تیرے سینے میں جمع کر دیں۔ ثُمَّ اِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهٗ ۔ (اور تیری زبان پر اسے جاری کر دیں) اور امت کے بارے میں فرمایا۔

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ ۔ (۵۴:۱۷) اور ہم نے قرآن کو ذکر کے لئے آسان بنا دیا ہے تو کوئی ہے جو سوچے سمجھے؟

پچیسویں وجہ ۔ نماز میں ان پر سلام مشروع کیا جبکہ تشہد میں کہا جاتا ہے:۔

اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ اَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللّٰهِ وَبَرَكَاتُهٗ اَلسَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلٰى عِبَادِ اللّٰهِ الصَّالِحِيْنَ [1] اے نبی! تم پر اللہ کا سلام اس کی رحمتیں و برکتیں نازل ہوں ہم پر بھی سلام ہو اور اللہ کے سب نیک بندوں پر بھی۔

چھبیسویں وجہ ۔ آپ کے نام اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے رکھے گئے جیسے الرؤف الرحیم اور امت کے لئے جیسے المومن، الخبیر العلیم، الحکیم۔

ستائیسویں وجہ ۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔ ارشاد باری ہے:۔

يٰاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ (۴:۵۹) اے ایمان والو! اللہ کی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور ان کی بھی جو تم میں سے صاحبانِ امر ہیں۔

اور وہ امراء اور علماء ہیں۔ اور حدیث میں ہے:۔

---

[1] اگرچہ اللہ کا ہر صالح بندہ شامل ہے جیسا کہ حدیث میں ہے، گویا آپ کی امت میں سے صالح بندہ تو بدرجہ اولیٰ اس میں داخل ہے۔

مَنْ اَطَاعَ اَمِيْرِىْ فَقَدْ اَطَاعَنِىْ ؎۱ — جس نے میرے امیر کی اطاعت کی تو اس نے گویا میری اطاعت کی۔

اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

مَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ (۴: ۸۰) — جس نے رسول کی اطاعت کی تو اس نے میری اطاعت کی۔

اٹھائیسویں وجہ۔ شفقت اور رقت کے موقع پر آنے والا خطاب: جیسے ارشادِ باری ہے۔

طٰهٰ۝ مَآ اَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْاٰنَ لِتَشْقٰٓى۝ (۲۰: ۱-۲) — طٰہٰ ہم نے آپ پر قرآن اس لیے نہیں اتارا کہ آپ مشقت میں پڑ جائیں۔

نیز فرمایا:

فَلَا يَكُنْ فِىْ صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنْذِرَ بِهٖ (۷: ۲) — اس سے آپ کو تنگدل نہ ہونا چاہیئے تاکہ آپ اس (اس کتاب کے ذریعہ) سے (لوگوں کو) ڈرائیں۔

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَاِنَّكَ بِاَعْيُنِنَا (۵۲/۴۸) — آپ اپنے پروردگار کے حکم (کے انتظار) میں صبر کیجیئے آپ تو ہماری آنکھوں کے سامنے ہیں۔

اور امت کے بارے میں فرمایا۔

مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ وَّلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ (۵: ۶) — اللہ یہ ارادہ نہیں رکھتا کہ تم پر کوئی تنگی ڈالے بلکہ وہ تو تمہیں پاک کرنے کا ارادہ رکھتا ہے۔

يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (۲: ۱۸۵) — اللہ تمہارے ساتھ آسانی کا ارادہ رکھتا ہے تنگی کا ارادہ نہیں رکھتا۔

يُرِيْدُ اللّٰهُ اَنْ يُّخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْاِنْسَانُ ضَعِيْفًا (۴: ۲۸) — اللہ تم سے تخفیف کا ارادہ رکھتا ہے اور انسان تو کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا (۴: ۲۹) — اور اپنے آپ کو ہلاک نہ کرو۔ بلاشبہ اللہ تم پر مہربان ہے۔

انتیسویں وجہ۔ ہدایت کے بعد گمراہی سے حفاظت ہے۔ اور اس کے علاوہ دوسری باتوں سے عام

؎۱ — مسلم نے اس طرح روایت کیا "جس نے میری اطاعت کی تو اس نے اللہ کی اطاعت کی اور جس نے میری نافرمانی کی اس نے اللہ کی نافرمانی کی اور جس نے میرے امیر کی اطاعت کی اس نے میری اطاعت کی اور جس نے میرے امیر کی نافرمانی کی اس نے میری نافرمانی کی۔

؎۲ اس طرح تو مصابیح میں وارد حدیث تاویل کی محتاج ہوگی اور ترمذی نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے: ہدایت پانے کے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

حفاظت ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تو اللہ تعالیٰ نے قربات سے حفاظت فرمائی اور امت کے بارے میں آیا ہے:۔

لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلٰی ضَلَالَۃٍ ؎۱ — میری امت گمراہی پر متحد نہ ہوگی۔

اور یہ بھی آیا ہے:۔

اِحْفَظِ اللّٰہَ یَحْفَظْکَ ؎۲ — اللہ کا دھیان رکھ وہ تیرا دھیان رکھے گا۔

اور قرآن میں ہے:۔

؎ بعد کوئی قوم صرف اس وقت گمراہ ہوتی ہے جب جھگڑا شروع کردے۔ پھر یہ آیت پڑھی:۔

مَا ضَرَبُوْہُ لَکَ اِلَّا جَدَلًا بَلْ ھُمْ — انہوں نے محض جھگڑا کرنے کے لئے آپ سے یہ مثال بیان کی۔

قَوْمٌ خَصِمُوْنَ (۴۳ : ۵۸) — بلکہ وہ قوم ہی جھگڑالو ہے۔

مگر مؤلف کے دلائل مطلوب پر پوری طرح دلالت نہیں کرتے۔ حدیث لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ … تو امت کے ایک مجموعہ کے بارے میں ہے۔ افراد کے بارے میں نہیں اگرچہ وہ جماعت امت ہی سے ہوگی اور آیت اِلَّا عِبَادَکَ مِنْھُمُ الْمُخْلَصِیْنَ کی بات یہ ہے کہ مخلصین تو ہدایت پانے والوں میں سے ایک قلیل طبقہ ہوتا ہے۔ اور حدیث احفظ اللّٰہ سے مراد یہ نہیں کہ اس سے تمام شرور دنیوی اور اخروی جیسے کجروی، گمراہی وغیرہ سب سے ہی حفاظت ہو جائے گی اور حدیث ما اخاف عَلَیْکُمْ اَنْ تُشْرِکُوْا امت کے مجموعے اور اکثریت کے لئے ہے ورنہ دورِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں ایمان لانے کے بعد مرتد ہو جانے والے اشخاص پر بھی ثابت ہوگی۔ لیکن آپ نے یہ حرف جمہور کیلئے لازم نہیں سمجھا جو اس حدیث سے مراد ہیں تو شاید مؤلف کی ہدایت کے بعد عصمت کے اثبات سے مراد امت کے ایک مجموعے کی عصمت ہے جو افراد کو شامل نہیں اور اسکی عبارت مطلق ہے اور احتمال والی بھی۔ اور آپ کے قول احفظ اللّٰہ کا یہ تقاضا نہیں کہ وہ افراد کو شامل ہو اگرچہ بظاہر اس کے یہی معنی ہیں اور یہ بعید ہے کہ اس سے امت کا کوئی خاص مجموعہ مراد لیا جائے۔ اور جب یہ وہی بات ہے جو ہم نے کہی ہے تو اس حدیث کو اس کے ظاہر سے پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

؎۱ اسے مناوی نے اپنی کتاب کنوز الحقائق میں ابن ابی عاصم سے نکالا۔ اور مواہب اللدنیہ فی فضائل الامہ میں یہ بھی کہا کہ: وہ گمراہی پر متحد نہ ہونگے"۔ اسے احمد، طبرانی اور ابن ابی خیثمہ نے نضرۃ الغفاری سے مرفوعاً اس حدیث سے روایت کیا ہے کہ:"میں نے (یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے) اپنے پروردگار سے سوال کیا کہ میری امت گمراہی پر متحد نہ ہو تو اللہ نے مجھے یہ چیز عطا کر دی" اور ابن ابی عاصم اور طبرانی نے اسے ابو مالک اشعری کی حدیث سے یوں روایت کیا ہے کہ:" اللہ نے تین باتوں سے تم سے درگزر کیا ہے اور ان تین میں سے ایک یہ ذکر کیا کہ تم گمراہی پر متحد نہ ہوں گے"۔ مواہب کے مؤلف کہتے ہیں کہ ہمارے استاد نے (یعنی سخاوی نے مقاصدمیں) کہا ہے کہ مختصراً یہ حدیث مشہور المتن ہے، اس کی اسانید بہت ہیں اور اس کے مرفوع ہونے میں کئی شواہد ہیں۔ وغیرہ وغیرہ۔

؎۲ ایک لمبی حدیث کا پہلا حصہ جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عباس کو مخاطب کیا۔ اسے ترمذی اور رزین نے نکالا۔

لَاُغْوِيَنَّهُمْ اَجْمَعِيْنَ ○ اِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِيْنَ ○ (۳۹:۱۱۵) — میں ان سب کو گمراہ کروں گا۔ مگر وہ جو ان میں سے تیرے مخلص بندے ہیں۔

اللہ کے اسی ارشاد کی تفسیر ہے لَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلٰی ضَلَالَةٍ (میری امت گمراہی پر متحد نہ ہو گی) اور رسول اللہ نے فرمایا۔

وَاِنِّیْ وَاللّٰهِ مَا اَخَافُ عَلَیْكُمْ اَنْ تُشْرِكُوْا بَعْدِیْ وَلٰكِنْ اَخَافُ عَلَیْكُمْ اَنْ تَنَافَسُوْا فِیْهَا [1] — واللہ مجھے تم سے یہ خطرہ نہیں کہ تم میرے بعد شرک کرنے لگو گے بلکہ مجھے تم سے اس بات کا ڈر ہے کہ تم دنیا کے معاملے میں مسابقت کرنے لگو گے۔

تیسویں وجہ انبیاء کی امامت ہے۔ معراج والی حدیث میں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام انبیاء کی امامت کی۔ آپ فرماتے ہیں: "میں نے اپنے آپ کو انبیاء کی جماعت میں دیکھا۔ نماز کا وقت آگیا تو میں نے ان کی امامت کی"[2]

اور آخر زمانہ میں عیسیٰ علیہ السلام کے زمین پر نزول والی حدیث میں ہے کہ: "اس امت کا امام اسی امت سے ہوگا۔ اور عیسیٰ علیہ السلام اسی امام کے پیچھے نماز ادا کریں گے"[3]

اور جو شخص شریعت کا تتبع کرے گا اسے ایسی بہت سی مثالیں مل جائیں گی جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آپ کی اُمت آپ ہی سے بھلائیاں اور برکتیں حاصل کر رہی ہے۔ اور آپ کے اوصاف احوال، خواہ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہبی تھے یا کسبی تھے، میں آپ کی وارث ہے۔ والحمدللہ علی ذلک۔

فصل

اس اصل پر کئی قواعد مبنی ہیں۔

---

[1] ملا علی نے شفا کے حاشیہ پر اپنی شرح میں شیخین سے نکالا۔

[2] اسے مشکوۃ میں مسلم سے یوں روایت کیا ہے اور مجھے انبیاء کی ایک جماعت دکھلائی گئی۔ ایک جگہ موسیٰ علیہ السلام کھڑے نماز ادا کر رہے تھے .... دوسری جگہ حضرت عیسیٰ .... اور تیسری جگہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نماز ادا کر رہے تھے کہ نماز کا وقت ہوگیا تو میں نے ان کی امامت کرائی۔

[3] یہ حدیث کا ایک ٹکڑا ہے جسے بخاری نے کچھ اختلاف کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور مسلم نے اس حدیث کے آخر میں کہا: اور امام تم سے ہوگا اور یہ ذکر نہیں کیا کہ عیسیٰ علیہ السلام بطور مقتدی نماز ادا کریں گے۔

ایک یہ ہے کہ اس امت کو خوبیوں، کرامات، مکاشفات اور تائیدات وغیرہ فضائل سے جو کچھ بھی دیا گیا ہے وہ صرف ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے چراغِ اطاق سے حاصل شدہ ہے لیکن وہ سب کچھ آپ کی اتباع کے حساب سے ہوگا۔ لہٰذا کوئی گمان کرنے والا یہ گمان نہ کرے کہ نبوت کی وساطت کے بغیر بھی کوئی بھلائی حاصل ہو سکتی ہے اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ آپ ایسا منور چراغ ہیں جس سے سب روشنی حاصل کرتے ہیں اور وہ اعلیٰ علم بھی جس سے سلوک کی راہ پر چلتے ہیں۔

شاید کوئی کہنے والا یہ کہہ دے کہ کئی باتیں ایسی ہیں جو اس اُمّت کے ہاتھوں ظہور پذیر ہوئیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ سے ظاہر نہ ہوئی تھیں۔ خاص کر ایسی خاص باتیں جن سے بعض ہی مختص ہوئے جیسے حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے سایہ سے شیطان کا بھاگنا۔ اور ایک دفعہ شیطان نے آپؐ سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز میں کھینچا تانی شروع کر دی تھی [۱] اور آپؐ نے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ

مَا سَلَكْتَ فَجًّا اِلَّا سَلَكَ الشَّيْطٰنُ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ [۲] جس راہ پر تم جا رہے ہو، شیطان وہ راہ چھوڑ کر دوسری راہ اختیار کر لیتا ہے۔

اور عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے بارے میں آیا ہے کہ آسمان کے فرشتے آپ سے حیا کرتے ہیں [۳] اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے بالنسبت ایسی کوئی بات وارد نہیں ہوئی۔ اور اُسید بن حُضیرؓ اور عباد بن بشرؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں سے ایک تاریک رات میں نکلے تو اس وقت ان کے سامنے روشنی ہو گئی تا آنکہ وہ ایک دوسرے سے جدا ہوئے تو یہ روشنی بھی ان کے ساتھ الگ الگ ہو گئی [۴] لیکن صحابہ یا بعد

---

[۱] اس حدیث کے تتمہ کا جلد ہی ذکر آ رہا ہے جو یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ارادہ کیا کہ براق کو مسجد کے ستون سے باندھیں۔

[۲] حضرت عمرؓ کے مناقب میں اس حدیث کو شیخین نے روایت کیا جس کے آخر کے الفاظ یہ ہیں:۔

وَالَّذِیْ نَفْسِیْ بِیَدِهٖ مَا لَقِيَكَ الشَّيْطٰنُ قَطُّ سَالِكًا فَجًّا اِلَّا سَلَكَ فَجًّا غَيْرَ فَجِّكَ۔ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے۔ جب بھی شیطان تجھے کسی راہ پہ چلتے ملتا ہے تو وہ راہ چھوڑ کر دوسری راہ اختیار کر لیتا ہے۔

قط کے لفظ کو بخاری نے ذکر نہیں کیا۔ یہ صرف مسلم نے ذکر کیا ہے۔

[۳] مسلم کی روایت میں یہ الفاظ ہیں:۔

اَلَا اَسْتَحْيِيْ مِمَّنْ تَسْتَحْيِيْ مِنْهُ الْمَلٰٓئِكَةُ کیا میں اس شخص سے حیا نہ کروں جس سے فرشتے حیا کرتے ہیں۔

[۴] اسے بخاری نے روایت کیا۔ (تیسیر)

والوں کے منقولات سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق ایسی کوئی بات نہیں ملتی رجن سے معلوم ہو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر ایسی باتیں ظاہر ہوئی ہوں۔

لہٰذا کہا جاتا ہے کہ: جو کچھ اولیاء اور علماء سے احوال، خوارق اور علوم وفہوم وغیرہ سے متعلق منقول ہیں۔ یا قیامت تک نقل ہوگا۔ وہ افراد اور جزئیات ہیں جو ان کلیات کے تحت داخل ہیں جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں۔ یہ الگ بات ہے کہ کبھی جنس کے افراد اور کلی کی جزئیات میں سے کسی جزئی میں ایسے خاص وصف[1] ہوتے ہیں جو اس کے جزئی ہونے کی حیثیت سے اس کے لائق ہوتے ہیں

۔ اگرچہ کلی بحیثیت کلی ان اوصاف سے متصف نہیں ہوتی۔ یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ جزئی کی کلی پر فضیلت ہے اور نہ ہی اس بات پر یہ دلیل ہے کہ اس جزئی میں جو خاص وصف ہے کلی کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ جزئی، جزئی کے ساتھ ہی کلی بن سکتی ہے[2]؟ وہ جزئی تو کلی کی حقیقت سے جزئی ہے اور کلی کی ماہیت میں داخل ہے۔ اسی طرح اُمت پر یہ ظاہری اوصاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جہت سے ہی ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ گویا وہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے اوصاف وکرامات کا نمونہ ہوتے ہیں۔

اور اس کی صحت پر دلیل یہ ہے کہ جس قدر کوئی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع واقتدا کرے گا اسی قدر اسے یہ باتیں حاصل ہوں گی۔ اگرچہ یہ باتیں اختصاص اور استقلال کے طور پر امت کے لئے ظہور پذیر ہوں جن میں آپؐ کی متابعت کی شرط نہ ہو۔ اور یہ بات حضرت عمرؓ کی شان میں مذکورہ مثال سے واضح ہو جاتی ہے۔

آپ دیکھتے نہیں کہ مذکورہ واقعہ کی خاصیت شیطان کا حضرت عمرؓ سے بھاگنا ہے۔ اور یہ شیطان

---

[1] یعنی کلی کی جزئیات اپنے کسی ذاتی اختصاص کی وجہ سے ممتاز ہو جاتی ہیں۔ ایسی ہی جزئیات یہ ہیں جو آپ بعض صحابہ کی کرامات کے بارے میں دیکھتے ہیں۔ اگرچہ بادی الفظر میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسے امور ہیں جو کرامات رسولؐ کی کلی میں داخل نہیں۔ لیکن واقع ایسا نہیں وہ اسی کلی کی جزئیات ہیں۔ اور ان جزئیات کی کلی کامل تر ہے جیساکہ مؤلف رسول اللہ علیہ وسلم کی عصمت کے بارے میں بیان کریں گے کہ آپ کی شیطان سے عصمت مطلقہ تھی اور شیطان کا حضرت عمرؓ سے بھاگنا ایسی بات ہے جس سے پوری عصمت کا تقاضا پورا نہیں ہوتا کیونکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ انسان اپنے سے طاقتور دشمن سے بھاگ جاتا ہے۔ پھر وہ اسے غافل پاکر حملہ کر دیتا ہے جس سے وہ نجات نہیں پا سکتا۔

[2] غالباً درست الفاظ یوں ہونے چاہئیں لا یکون جزئیا الا بکلی (وہ کلی کی وجہ سے ہی تو جزئی ہوتی ہے)۔

کے ہتھکنڈوں اور اس کے گناہ پر اکسانے سے حفاظت ہے۔ اور آپ جانتے ہیں کہ مطلق، عام اور مکمل حفاظت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خاصہ ہے۔ کیونکہ آپؐ چھوٹے بڑے ہر طرح کے گناہوں سے علی العموم والاطلاق معصوم تھے۔ اور اس معنی کو یہاں بیان کرنے کی ضرورت بھی نہیں۔ گویا حضرت عمرؓ اس خاصیت میں اسی سمندر سے ہی فیض یاب ہوئے ہیں۔

علاوہ ازیں شیطان کے فرار یا اس کے بعد انسان سے جو کچھ مقصود ہے وہ محض حفاظت ہے اس سے زائد کچھ نہیں ان خواص میں بھی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خوبی زیادہ ہے۔ جن میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو شیطان پر تسلط کی قدرت بخشی حتیٰ کہ آپ نے ارادہ کر لیا کہ اسے مسجد کے ستون سے باندھ دیں پھر آپ کو حضرت سلیمان علیہ السلام کا یہ قول یاد آگیا:۔

رَبِّ هَبْ لِي مُلْكًا لَّا يَنْبَغِي	اے میرے پروردگار! مجھے ایسی بادشاہی عطا کر
لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي[1]	جو میرے بعد کسی کے لائق نہ ہو۔

جبکہ حضرت عمرؓ کو ایسی قدرت نہیں تھی۔ اور ایک یہ ہے۔ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم از خود اس پر مطلع ہو گئے تھے جب حضرت[2] کو خود معلوم نہ ہو سکا۔ اور ایک یہ ہے کہ آپ شیطان کے ہتھکنڈوں سے محفوظ تھے خواہ وہ آپ کے قریب ہو جب کہ حضرت عمرؓ محفوظ نہ تھے خواہ شیطان ان سے دور ہو۔

اور حضرت عثمانؓ کی منقبت یوں وارد نہیں ہوئی جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت سے معارض ہو۔ بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ آپؐ اس صفت میں بھی برتر تھے اگرچہ خود آپؐ نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ کیونکہ کسی چیز کا ذکر نہ کرنے سے اس کا نہ ہونا لازم نہیں آتا۔ علاوہ ازیں حضرت عثمان میں جو خاصیت تھی وہ ان کے حیا کی شدت تھی جبکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سب لوگوں سے زیادہ حیا والے تھے۔ اس کنواری سے بھی زیادہ حیا دار جو اپنے پردہ دار گوشہ مکان میں ہو۔ پھر جب حیا ہی اس کی اصل ٹھہری تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہ ذات ہیں جن میں حیاء اپنے کمال پر تھا۔

یہی ترتیب آگے حضرت اسیدؓ اور ان کے ساتھی تک چلتی ہے۔ کیونکہ اس واقعہ سے مقصود روشنی کرنا ہے حتیٰ کہ رات کو بغیر تکلیف کے راستہ پر چلنا ممکن ہو سکا اور رسول اللہؐ علیہ وسلم کا یہ حال تھا کہ اندھیرا آپ کی بصارت کے آڑے نہیں آتا تھا۔ بلکہ آپ اندھیرے میں بھی ایسے ہی دیکھتے تھے۔

---

[1] اسے بخاری، مسلم وغیرہ نے نکالا۔

[2] یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں اور حضرت عمرؓ کی شان میں۔

جیسے روشنی میں۔ بلکہ وہ چیز بھی آپ کی بصارت کے آڑے نہیں آتی تھی جو اندھیرے کے پردے سے زیادہ کثیف ہو۔ آپ اپنے پیچھے سے بھی ایسے ہی دیکھتے تھے جیسے اپنے آگے سے۔ اور یہ زیادہ بلیغ ہے کیونکہ خارقہ فی نفسہٖ آنکھ میں ہے نہ کہ اس چیز میں جو دیکھی جا رہی ہے۔ کیونکہ یہ صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات اور ان کرامات سے ہے جو آپ کے زمانہ میں یا اس کے بعد امت میں ظاہر ہوئیں۔

یہی وہ بیان ہے جس پر اعتماد ہونا چاہیئے۔ اور ان امور کو اسی جہت سے قبول کرنا چاہیئے نہ کہ ہر چیز کو۔ بسا اوقات بادی النظر میں دیکھنے والے کے لئے اشکال واقع ہوتا ہے اور اس میں اللہ کی توفیق سے کوئی اشکال نہیں۔ اس سلسلہ میں فضیلت اور خاصیت کے قاعدہ سے متعلق قرافی کی بحث ملاحظہ فرمایئے۔

فصل

اس اصل کے فوائد میں سے ایک یہ ہے کہ جو خارقہ کسی کے ہاتھوں صادر ہو اس میں غور کیا جائے۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات اور کرامات میں اس کی اصل موجود ہے تو وہ صحیح ہے۔ ورنہ وہ غلط ہے خواہ بادی النظر میں کرامت ہی معلوم ہو۔ کیونکہ جو خوارق کسی انسان کے ہاتھ سے ظاہر ہوں وہ کرامت ہی نہیں ہوتے بلکہ ان میں سے کچھ کرامت ہوتے ہیں اور کچھ نہیں ہوتے۔

اور یہ بات اس مثال سے واضح ہو جائے گی کہ قوتِ ارادی سے تصرف کرنے والوں اور علم الافلاک اور ستاروں کے احکام جاننے والوں سے بھی خوارق سرزد ہوتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ اندھیرے ہیں جو ایک دوسرے پر چڑھے ہوئے ہیں جن میں صحت کا کچھ دخل نہیں نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کرامات میں ان کا سُراغ ملتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسے افعال کسی خاص دُعا (منتر وغیرہ) کے نتیجہ کے طور پر ہوتے ہیں۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا ایسی نسبت پر نہ تھی، اور نہ اس میں یہ صورت تھی۔ اور نہ آپ نے کواکب کے قران پر اعتماد کیا نہ ستاروں کے سعد و نحس ہونے پر۔ بلکہ آپؐ نے صرف اس ذات پر اعتماد کیا۔ جس کی طرف تمام معاملات راجع ہوتے اور پناہ لیتے ہیں۔ آپ نے کواکب سے رُخ پھیرا اور ان سے نسبت کرنے سے منع فرمایا جب آپ نے فرمایا:۔

اصبح من عبادی مومن بی وکافر — میرے بندوں میں کچھ میرے ساتھ ایمان لائے اور

ستاروں سے کفر کیا۔"

اور اگر کسی وقت کا قصد کرے یا کسی قصد کی طرف بلائے تو ایسے سبب سے جو ان سب سے پاک ہے جیسے تنزل والی حدیث یا صبح و شام فرشتوں کے اجتماع والی حدیث اور ایسے ہی دوسرے امور۔ اور دعا کبھی تو عبادت ہے جو نہ کچھ بڑھا سکتی ہے نہ کم کر سکتی ہے۔ اس سے میری مراد وہ مطلوبہ کیفیات اور تکلیف والی ہیئات ہیں، جن کی مثال پہلے سے معروف نہ ہو۔ اسی طرح وہ دعائیں ہیں جن کا پہلے زمانوں میں سراغ چلتا ہے نہ پچھلے زمانوں میں۔ نہ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلف صالحین انہیں عمل میں لائے۔ اس میں جو چیز ملحوظ رکھی جاتی ہے وہ اہل فلسفہ اور ایسے ہی دوسرے لوگوں کے گمان کے مطابق حروف کے طبائع ہیں جن کے متعلق دوسرے لوگوں نے کچھ نہیں کہا۔ اور اگر یہ دعا کے بغیر ہو جیسے اشیا پر قوت ارادی کو مسلط کرنا تاآنکہ وہ اثر پذیر ہو جائے تو یہ بات نقل سے ثابت نہیں۔ نہ ہی آپ کو اس کی کوئی اصل ملے گی۔ بلکہ اس کی اصل حال حکمی (اس کی کیفیت کا حال) اور فلسفی تدبیر ہے، شرعی نہیں۔ اگر اس اثر پذیری سے خارق حاصل ہو بھی جائے تو یہ اس کی صحت پر دلیل نہیں۔ جیسے کبھی ایسا خارق قتل اور زخم کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے بلکہ جادو اور آنکھ لگنے کی مثالوں تک جا پہنچتا ہے۔ تاہم یہ اس کی صحت پر دلیل نہیں بن سکتا بلکہ یہ باطل محض ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں عوام کے اور بہت سے خواص کے قدم پھسل جاتے ہیں۔ لہٰذا اس مقام پر خبردار رہنا چاہیے۔

فصل

اور ان قواعد سے ایک یہ ہے کہ جب یہ ثابت ہو چکا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو ڈرایا بھی اور خوشخبری بھی دی اور آپ نے سچے خواب، واضح مکاشفہ، الہام صحیح اور فراست صادقہ سے خوارق کے مطابق[1] تصرف کیا اور اس پر پسندیدگی کا اظہار فرمایا۔ تو اب جو شخص ایسا کام کرے

---

[1] یعنی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی فراست، اپنے خواب اور اپنے الہامات پر بعض کے لئے بشارت کو مرتب کیا اور دوسروں کے لئے ڈرانے کو، اور بعض حالتوں میں تصرفات کئے۔ اور جو شخص اپنے عمل میں راہِ صواب پر رہتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم جیسے کام کرے گا وہ اسی طرح کا ہو گا اور گزشتہ بیان سے آپ کو یہ تو معلوم ہو چکا ہے کہ ایسے خارق کی سچائی متابعت کی قوت کے تابع ہے۔ اسی لئے مؤلف نے کہا فمن اختص بشیء "الخ (جس نے کسی چیز پر اختصاص پیدا کر لیا) نیز مؤلف کا قول بشرط ذالک یعنی جو بعد والے مسئلہ میں مذکور ہے۔

گا وہ انہیں سے ہوگا جس نے ٹھیک راہ پر چل کر ان امور میں سے کسی چیز میں اختصاص پیدا کیا - اور مشروع طریق سے باہر نکل کر کوئی کام نہ کیا ہو بلکہ اس کی شرط کو ملحوظ رکھا ہو - اور ایسے خارق کی صحت پر گزشتہ بیان کے علاوہ دو امور مزید دلیل ہیں :-

پہلی بات - بلاشبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیتے ہوئے، منع کرتے ہوئے، ڈراتے ہوئے، خوشخبری دیتے اور ہدایت دیتے وقت اسی کے مطابق عمل کیا - اور یہ ذکر نہیں کیا کہ وہ عمل امت کو چھوڑ کر ان سے خاص ہے جو اس بات پر دلیل ہے کہ اس کام میں آپ کا حکم ہی امت کے لئے حکم ہے، آپ سے جو عمل سرزد ہوا اس کی یہی شان ہے اگرچہ آپ کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے اس کے اختصاص کی دلیل ثابت نہ ہو - اور اس معاملہ میں یہی کافی ہے جو آپ نے اپنی امت میں مبشرات سے چھوڑا ہے - مبشرات کا فائدہ بشارت اور نذارت ہی تو ہے جس پر پیش رفت اور بازرفت مرتب ہوتی ہے -

اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا: میں نے خواب میں دو فرشتے[1] دیکھے کہ وہ عبداللہ بن عمر سے کہہ رہے ہیں "تو ایک اچھا آدمی ہے اگر نماز زیادہ پڑھا کرے" - اس کے بعد وہ ہمیشہ بکثرت نوافل وغیرہ پڑھتے تھے - اور ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "عبداللہ ایک صالح آدمی ہے اگر رات کو نماز زیادہ پڑھا کرے" - نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوذر غفاریؓ سے فرمایا: "میں تمہیں ایک کمزور آدمی دیکھتا ہوں اور تمہارے لئے وہی کچھ پسند کرتا ہوں جو اپنے لئے پسند کرتا ہوں تم دو آدمیوں پر بھی امیر نہ بننا - نہ ہی یتیم کے مال کا والی بننا"

---

[1] یعنی حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنے آپ کو خواب کے مطابق ڈھال لیا - اور یہ بھی واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضرت ابوذرؓ، ثعلبہؓ اور انسؓ سے گفتگو فراست کی قبیل سے ہے اور بہتر ہوگا کہ آپ بخاری کی وہ روایت ملاحظہ فرمائیں جو کتاب الرؤیا باب الامن وذہاب الروع فی المنام (خواب میں امن اور ڈر دور ہونے کا باب) میں ہے - اس میں ہے کہ ایک تیسرے فرشتے نے عبداللہ بن عمرؓ سے کہا کہ: ڈر و مت! تم اچھے آدمی ہو اگر نماز زیادہ پڑھا کرو" - تو یہ دو فرشتوں کا کلام نہیں - جیسا کہ اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ ہیں کہ: عبداللہ ایک صالح آدمی ہے اگر رات کی نماز زیادہ کرے" اور یہ ایک دوسری روایت کی نص ہے جیسے مؤلف نے روایت کیا جس سے وہ کچھ ظاہر نہیں ہوتا جو مؤلف نے آپ کے قول نعم الرجل الخ کو ایک فرشتے یا دو فرشتوں کی کہی ہوئی بات بنا دیا - ہاں تکلف سے ایسا ہو سکتا ہے -

اور آپ نے ثعلبہ بن حاطب سے جس نے آپ کو مال کی زیادتی کے لئے دُعا کرنے کو کہا تھا، فرمایا: "تھوڑا مال جس کا تو شکر ادا کر سکے اس زیادہ مال سے بہتر ہے جس پر شکر کی تو طاقت نہ رکھے" [۱] اور حضرت انسؓ کے لئے دُعا کی کہ: اے اللہ! اس کے مال اور اولاد کو زیادہ کر دے" [۲] اور آپؐ نے صحابہ کی مختلف چیزوں کی طرف رہنمائی فرمائی کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے کونسا عمل افضل ہے۔ اور آپ نے ان کے بارے میں فراست صادقہ سے کام لیتے ہوئے انہیں بتلایا اور فرمایا [۳] میں کل اس شخص کو جھنڈا دوں گا جس کے ہاتھ پر اللہ (خیبر کی) فتح نصیب فرمائے گا" پھر آپؐ نے وہ جھنڈا حضرت علیؓ کو دیا جن کے ہاتھ پر اللہ نے فتح دی۔

اور آپؐ نے حضرت عثمان بن عفانؓ سے فرمایا کہ "شاید اللہ تجھے ایک قمیص پہنائے گا۔ لوگ اسے تجھ سے اتروانے کا ارادہ کریں گے تو تم اسے مت اُتارنا" [۵] گویا آپ نے اطلاعِ غیبی پر اپنی فائدہ مند وصیتوں کو مرتب فرمایا نیز یہ خبر دی [۶] کہ "عنقریب لوگ غالیچوں کے مالک ہوں گے۔ ان میں سے کوئی صبح کو ایک حُلّہ زیب تن کریگا تو شام کو دوسرا کرے گا۔ اور ایک دسترخوان آگے بچھایا جائے گا اور دوسرا اٹھایا جائے گا۔" پھر اس حدیث کے آخر میں فرمایا: "لیکن تم اس دن کے مقابلے میں آج بہتر ہو"۔

---

[۱] اسے جامع صغیر میں بغوی، باوردی، ابن قانع، ابن السکن، ابن شاہین سے، ابو اُمامہ عن ثعلبہ بن حاطب سے نکالا۔ نیز مناوی نے اپنی کتاب کنوز الحقائق میں تمام سے نکالا۔ مناوی جامع صغیر پر اپنے حاشیہ میں کہتے ہیں کہ بیہقی نے اس حدیث کی اسناد کے بارے میں کہا کہ وہ محل نظر ہے۔ اور یہ بات اہل تفسیر کے درمیان مشہور ہے اور اصابہ میں اس ثعلبہ کے بیان میں اس حدیث کی عدم صحت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ پھر اس قصہ کے راوی کے متعلق کہا۔ اگر یہ روایت درست ہوا ورمیں اسے درست نہیں سمجھتا۔ کہ وہ بدری ہے۔

[۲] اسے شیخین اور ترمذی نے روایت کیا۔

[۳] یہ خبر اور جو اس کے بعد دوسرے کے لئے ہے اطلاعِ غیبی کے تحت داخل ہے اور یہ مجمل عبارت ہے جو ایسے امور پر مشتمل ہے جو فرشتوں کی وحی اور الہام کی قبیل سے ہیں اور آپ نے ایسے امور پیش کئے جن سے ان میں امت کی مشارکت درست قرار پائے اور یہ برتاؤ میں نرمی اختیار کرنے کی ایک قسم کی بنا پر ہے [۴] حضرت علیؓ کے مناقب میں بخاری نے روایت کیا۔

[۵] اسے ترمذی نے حضرت عائشہ سے روایت کیا اور اسے حسن کہا ہے۔

[۶] ملا علی شفاء کی شرح میں کہتے ہیں کہ آپؐ کے الفاظ تکون لہم انماط صحیحین میں حضرت جابرؓ سے مروی ہیں۔ پھر کہا کہ ترمذی میں حضرت علیؓ سے یہ الفاظ ہیں دیغدوا الخ۔

اور حضرت معاویہ کے دورِ حکومت کے متعلق خبر دی اور اسے وصیت کی[1] کہ "عمار بن یاسرؓ کو باغی جماعت شہید کرے گی"۔[2] اور ان امراء کے متعلق خبر دی جو نماز کو تاخیر سے ادا کریں گے[3]۔ پھر لوگوں کو وصیت کرتے ہوئے پوچھا کہ اس وقت تم کیا کرو گے جب تمہیں میرے بعد ناگوار باتیں پیش آئیں گی، پھر انہیں صبر کا حکم دیا[4]۔ یہ تمام باتیں جن کی آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی، غیبی امور سے متعلق ہیں جن سے ایمان، تصدیق، ڈرانا اور بشارت دینا وغیرہ فوائد حاصل ہوتے ہیں اور ایسے امور ناقابلِ شمار ہیں۔

دوسری بات۔ فراست، کشف، الہام اور خواب کی وحی سے متعلق صحابہ رضی اللہ عنہ کا عمل بھی اسی طرح کا ساتھا۔ جیسے حضرت ابو بکرؓ کا قول[5] ہے جو آپ نے حضرت عائشہؓ سے کہا: "وہ دونوں تو تیرے ہی بھائی اور بہنیں ہیں"۔ اور حضرت عمرؓ کا قول یا ساریۃ الجبل "اے ساریہ پہاڑ کی جانب ہو جاؤ" گویا انہوں نے ایسی نصیحت کی جو انہیں کشف سے معلوم ہوئی۔ اور آپ کا اس شخص کو منع کر دینا، جو لوگوں کو قصے سنایا کرتا تھا، اور فرمایا: میں ڈرتا ہوں کہ تو اتنا بلند چلا جائے گا کہ ثریا تک جا پہنچے گا۔ اور ایک شخص نے آپ کو اپنا خواب سنایا کہ میں نے خواب میں دیکھا ہے کہ سورج اور چاند آپس میں لڑ رہے ہیں۔ تو آپ نے اس سے پوچھا "پھر تم نے کس کا ساتھ دیا؟" کہنے لگا: "چاند کا" آپ نے فرمایا: تو نے محو ہونے والی نشانی کا ساتھ دیا۔ تو ہمیشہ ایک جیسا عمل نہ کر سکے گا"۔ چنانچہ سلف صالحین، بعد کے علماء اور اولیاء سے، (اللہ ہمیں ان سے نفع بخشے) ایسی بے شمار باتیں منقول ہیں۔ لیکن ان امور کے مطابق عمل کی شرط میں غور و فکر ابھی باقی ہے۔ چونکہ یہ بحث خاصی طویل ہے لہٰذا ہم اس

---

[1] ابن عساکر نے ضعیف اسناد سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاویہؓ سے کہا: "میرے بعد تم میری اُمت کے امیر بنو گے۔ تو جب یہ وقت آئے تو ان کی اچھی باتوں کو قبول کرنا اور ان کی خطاؤں سے درگزر کرنا"۔

[2] یہ ایک حدیث کا ٹکڑا ہے جسے ابو بکر برقانی اور اسماعیلی نے نکالا۔

[3] اسے مسلم نے حضرت ابو ذر سے کئی طریقوں سے نکالا۔

[4] اُسید بن حضیر کہتے ہیں کہ کسی انصاری شخص نے کہا: "اے اللہ کے رسول! آپ نے فلاں شخص کو عامل بنا دیا اور مجھے نہیں بنایا"۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "تم میرے بعد جلد ہی کچھ ناخوشگوار باتیں دیکھو گے، تم صبر کرنا حتی کہ تم مجھے حوضِ کوثر پر ملو"۔ اسے ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

[5] یعنی حضرت عائشہ کو جب حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہ کا بیس وسق کا حق مہر یہ کہہ کر ختم کر دیا۔ اس سلسلہ میں کتاب السنۃ کا دسواں مسئلہ ملاحظہ فرمائیے جس میں یہ قصہ آ رہا ہے۔

پر الگ بحث کرتے ہیں اور وہ ہے :-

گیارھواں مسئلہ

ایسے امور صرف اس صورت میں قابلِ لحاظ اور معتبر ہوں گے جبکہ ان سے کوئی شرعی حکم یا دینی قاعدہ مجروح نہ ہوتا ہو۔ کیونکہ جو چیز کسی شرعی قاعدہ کو توڑے وہ فی نفسہ حق نہیں بلکہ وہ خیال، وہم یا القائے شیطانی ہے۔ اور کبھی ان چیزوں کے ساتھ حق کی آمیزش ہو جاتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ ایسی تمام باتوں کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ وہ ثابت مشروع چیز سے معارض ہیں اور وہ یہ ہے کہ جو شریعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لائے ہیں وہ عام ہے خاص نہیں۔ جیسا کہ اس مسئلہ میں پہلے گزر چکا ہے کہ شریعت کی اصل ناقابلِ شکست و ریخت ہے نہ ہی اس کا تسلسل ٹوٹ سکتا ہے۔ نہ ہی وہ مکلّف کو اپنے حکم میں داخل ہونے سے گھبراہٹ میں ڈالتی ہے۔ جب یہ صورت حال ہے تو اس قبیل کی ہر وہ چیز جو شریعت کی بساط کے مخالف ہو گی۔ ہم اسے روکیں گے کیونکہ وہ فاسد اور باطل ہے۔

اب اس کی مثالیں دیکھئے۔ ابن رشد سے کسی نے پوچھا کہ ایک حاکم کے پاس دو مشہور عادلوں نے کسی معاملہ میں انصاف کے ساتھ گواہی دی۔ پھر حاکم نے خواب میں دیکھا کہ اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم فرما رہے ہیں کہ "اس شہادت پر فیصلہ نہ کرنا کیونکہ یہ باطل ہے"۔ ایسی خوابوں کا کسی امر یا نہی یا بشارت یا انذارت وغیرہ میں کوئی اعتبار نہیں۔ کیونکہ یہ قواعدِ شرعیہ میں سے ایک قاعدہ کو توڑ رہی ہیں۔ اس قسم کی باقی خوابوں کی بھی یہی صورت ہے۔ اور یہ روایت کہ: حضرت ابو بکرؓ نے کسی شخص کی موت کے بعد ایک خواب کی بنا پر وصیت نافذ کی جو آپ نے دیکھا تھا"۔ تو یہ ایک ایسا قضیہ ہے جو اپنے احتمال کی وجہ سے قواعد کلیہ کو مجروح نہیں بناتا۔ شاید وارث اس وصیت پر راضی ہو گئے ہوں لہٰذا اس سے اصل کی توڑ پھوڑ لازم نہیں آتی۔

اسی طرح اگر مکاشفہ سے یہ معلوم ہو کہ یہ تھوڑا پانی مغصوب ہے یا نجس ہے۔ یا یہ گواہ جھوٹا ہے یا یہ مال تو زید کا تھا جو جھگڑا کر کے عمرو کے لئے حاصل کیا گیا ہے یا اس سے ملتے جلتے امور میں ان مکاشفات کے مطابق عمل درست نہ ہو گا جب تک کہ ظاہری سبب سے تعین نہ ہو۔ گویا تھوڑے پانی کی موجودگی میں کسی کے لئے تیمم درست نہ ہو گا اور نہ گواہ قبول کرنے کو ترک کیا جائے گا اور نہ ہی کسی

حال میں زید کے لئے مال کی شہادت[1] کو ترک کیا جائے گا کیونکہ ظاہری امور نے شرعی حکم کے مطابق ان میں دوسرا حکم متعین کر دیا ہے۔ انہیں محض فراست یا مکاشفہ پر اعتماد کرتے ہوئے ترک نہیں کیا جائے گا جیسا کہ ایسے امور میں نیند کا خواب بھی قابلِ اعتماد نہیں۔ اگر یہ بات جائز ہوتی تو[2] احکام کو توڑنا بھی جائز ہو جاتا جبکہ ظاہر میں ان کے موجبات ثابت ہیں۔ اور یہ بات کسی حال میں بھی درست نہیں۔ یہی صورت ہمارے زیر بحث مسئلہ کی ہے۔

ایک صحیح حدیث میں آیا ہے کہ: تم لوگ میرے پاس جھگڑے لئے آتے ہو اور ہو سکتا ہے کہ ان میں سے ایک اپنی دلیل بازی میں دوسرے سے زیادہ چرب زبان ہو۔ اور میں جو کچھ اس سے سنوں اس کے مطابق فیصلہ کر دوں"۔ الحدیث[3] گویا آپ نے حکم کو سننے کے مقتضیٰ سے مقید کیا اور باقی سب کچھ چھوڑ دیا۔ اور بہت سے احکام ایسے ہیں جن پر جو آپ کے سامنے عمل درآمد ہوتا تھا اور آپ اس کی اصل سے اور جو کچھ اس میں حق و باطل ہے سب سے واقف ہوتے تھے لیکن آپ صلی اللہ علیہ وسلم فیصلہ اسی کے مطابق کرتے جو کچھ آپ سنتے، اپنے علم کے موافق نہیں کرتے تھے۔ اور یہی وہ اصل ہے جس سے حاکم کو اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرنے سے منع کر دیا گیا ہے۔

---

[1] شاید یہ لفظ ولد الشہادۃ کے بجائے ولد الحکم چاہیئے۔

[2] یعنی قاضی سے فیصلہ صادر ہونے کے بعد اس کا ابطال معتبر ہے کیونکہ کشف ایسی واضح خطا ہے جس سے حکم کو توڑنا درست نہیں۔ اسی طرح حکم کے موجبات کو ظاہر کے مطابق اور قواعد شرعی کے مقتضیٰ پر ترک کیا جائے گا۔ اور کشف وغیرہ پر جھکنا نادرست نہ ہوگا اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ نقضِ احکام نو صرف نادر جزئیات میں ہوتا ہے جو بہت سی قیود سے مقید ہوں۔ تو یہ بات حکم کے بعض موجبات کے ترک سے بہت بعید ہے۔ جب ان دونوں میں تعارض پیدا ہو جائے تو انہیں ایک دوسرے سے لازم قرار دینا ممنوع ہے یعنی کشف کے قبول کرنے کی بنا پر یہ لازم نہیں آتا کہ شرعاً معتبر شہادت کو قبول کرنے سے گریز کرے تا کہ کشف کے حصول سے اس گواہی کا بنا پر بالفعل جو حکم صادر ہوتا ہے، اسے بھی توڑ دیا جائے۔ یہ اس لئے کہ نقض احکام پر بہت بڑا فساد اور احکام سے رخصت مرتب ہوتے ہیں جیسا کہ ایک دوسرے مقام پر مؤلف نے اس طرف اشارہ کر دیا ہے۔

[3] اس حدیث کا بقیہ یہ ہے۔

فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَلَا يَأْخُذْ ذَلِكَ فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ

تو جس شخص کے لئے میں اس کے بھائی کے حق میں سے فیصلہ دیدوں وہ اسے ہرگز قبول نہ کرے کیونکہ میں اسے وہ آگ کا ٹکڑا کاٹ کر دے رہا ہوں۔

اسے شیخین نے نکالا۔

امام مالک کا یہی مذہب ہے ان کا مشہور قول ہے کہ اگر حاکم کے پاس عادل گواہ کسی ایسے معاملہ میں گواہی دیں جسے وہ جانتا ہو کہ اصل حقیقت اس کے خلاف ہے اور وہ یہ بھی جانتا ہو کہ گواہ جھوٹ کا قصد نہیں رکھتے تو اسے شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہے۔ اگر وہ شہادت کے مطابق فیصلہ نہ کرے گا تو اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرنے والا ہو گا۔ اور یہ بھی اس صورت میں ہے جبکہ حاکم کا علم ایسی عادات سے حاصل شدہ ہو جن میں شک نہ ہو نہ کہ ایسے خوارق سے جو معاملات پر دخل انداز ہوتے ہیں۔ اور جو شخص حاکم کے اپنے علم کے مطابق فیصلہ کی صحت کا قائل ہے[1] وہ بھی ایسا علم ہے جو عادات سے حاصل شدہ ہو نہ کہ خوارق سے۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا اعتبار نہیں کیا[2] اور یہ بہت بڑی حجت ہے۔ اور ابن عربی کہتے ہیں کہ بغداد میں قاضی القضاۃ الشاشی مالکی تھا جو احکام میں فراست سے فیصلے کرتا تھا، اس نے ایاس بن معاویہ کا طریقہ اختیار کیا جن دنوں وہ قاضی تھا۔ اس نے کہا کہ ہمارے استاد فخر الاسلام ابو بکر الشاشی کے رد میں ایک جزء لکھی ہے اور جو کچھ اس میں لکھا ہے وہ یہ ہے کہ: اگر وہ فراست کے علاوہ تمام دلائل سے قطع نظر کر کے صرف فراست سے فیصلے کرتا تھا تو وہ واقعی تردید کا مستحق ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات دو وجوہ سے مشکل ہے۔

ایک یہ کہ بات اس کے خلاف ہے جو اہل کرامات و مکاشفات سے منقول ہے۔ کیونکہ ایک گروہ محض کشف یا غیر مروجہ خبروں پر اعتماد کرتے ہوئے ایسی چیزوں کو حاصل کرنے سے رک گئے جو بظاہر ان کے لئے جائز تھیں۔ آپ دیکھتے نہیں جو شبلی کے متعلق منقول ہے کہ جب انہوں نے عہد کر لیا کہ حلال کے سوا کچھ نہ کھائیں گے تو صحرا میں ایک انجیر کا درخت دیکھا۔ آپ نے ارادہ کیا کہ اس سے کچھ کھائیں تو درخت پکار اٹھا: کہ مجھ سے کچھ نہ کھانا، میں تو ایک یہودی کی ملکیت ہوں[3]۔ اور عباس بن مہتدی

---

[1] ابن عربی کتاب الاحکام میں کہتے ہیں کہ سب کے سب علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قاضی اپنے علم کے مطابق قتل نہ کرے۔ اگرچہ انہوں نے باقی تمام احکام میں اختلاف کیا ہے کہ آیا وہ اپنے علم کے مطابق فیصلہ کر سکتا ہے یا نہیں۔

[2] یعنی آپ معاملہ میں حق و باطل کی حقیقت سے واقف ہو جاتے تھے۔ اس کے باوجود آپ ظواہر کے مقتضی پر اعتبار کرتے ہوئے شرعی حکم کے مطابق فیصلہ کرتے تھے۔

[3] یعنی یہودی کی ملکیت ہوں۔ اور جنگل کے درخت ملکیت سے خالی نہیں ہوتے۔ رہا اس کا یہودی ہونا تو یہ بات حکم کی اصل میں اثر انداز نہیں ہوتی۔ تاہم ورع (مشتبہ باتوں سے اجتناب) کی زیادتی کے لئے مفید ہے تا آنکہ وہ اس سے الگ ہو جائے۔ اور وہ درخت کافر کا تھا۔

کے متعلق نقل ہے کہ اس نے ایک عورت سے شادی کی جب رات کو داخل ہوئے تو ندامت طاری ہوئی۔ پھر جب اس عورت کے پاس آنے کا ارادہ کیا تو اس کام سے انہیں ڈانٹ دیا گیا۔ لہٰذا آپ رک گئے اور باہر نکل گئے۔ پھر تین دن بعد پتہ چلا کہ کوئی اور اس کا خاوند ہے۔ یہی صورت ان لوگوں کی ہے جنہیں عادی یا غیر عادی علامت سے یہ علم ہو جائے کہ آیا یہ حاصل شدہ چیز ہے یا نہیں؟ جیسے کہ حارث محاسبی جب کسی مشتبہ چیز کی طرف ہاتھ بڑھاتے تو ان کی انگلیوں میں ایک ایسی رگ تھی جو حرکت کرنے لگتی تھی۔ لہٰذا آپ اس چیز سے رک جاتے تھے۔

اور اس کی اصل حضرت[1] ابو ہریرہؓ وغیرہ سے مروی وہ حدیث ہے جس میں زہر آلود بکری کا قصہ مذکور ہے اور یہ بھی مذکور ہے کہ اس کو رسول اللہ صلی اللہ وسلم اور کچھ لوگوں نے کھایا۔ آپ نے فرمایا "اپنے ہاتھ کھانے سے اٹھالو کیونکہ مجھے خبر دی گئی ہے کہ یہ زہر آلود ہے۔ اور بشر بن براءؓ ایسا گوشت کھانے سے وفات پا گئے۔ گویا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات پر عمل کیا اور یہ خبر پانے کے بعد آپ خود بھی رک گئے اور اپنے اصحاب کو بھی کھانے سے روک دیا۔ اور یہ واقعہ ہم سے پہلی شریعت کے بھی مطابق ہے۔ اور ہمارے لئے یہی مشروع ہے یہ کہ کوئی ناسخ اس کی تردید میں ہو۔ اور یہی بات نبی اسرائیل کے گائے والے قصہ میں ہے۔ جب انہیں گائے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا اور اس کے گوشت کا ایک ٹکڑا مقتول کو مارا گیا تو اللہ نے اس مقتول کو زندہ کر دیا اور اس نے اپنے قاتل کی خبر دے دی پھر اسی خبر پر قصاص کا حکم مرتب کیا گیا۔ اور خضر کے قصہ میں ہے کہ انہوں نے کشتی کو توڑ دیا اور غلام کو قتل کر دیا۔ اور یہ باتیں بھی اسی معنی میں ہیں۔ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے جو انبیاء علیہم الصلوٰت والسلام کے معجزات اور اولیاء رضی اللہ عنہم کی کرامات سے منقول ہے۔

دوسری وجہ۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ خوارق عادات انبیاء اور اولیاء کی طرف بالنسبت ایسے ہی ہیں جیسے ہماری طرف بالنسبت عادات ہیں تو جیسے اگر ہمیں کسی عادی امر سے یہ دلیل مل جائے کہ یہ پانی نجس یا مغصوب ہے تو ہم پر اس سے باز رہنا واجب ہو جاتا ہے۔ تو وہاں بھی معاملہ ایسا ہی ہے۔ کیونکہ اس سے تو کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ خبر عالم غیب سے حاصل ہوئی ہے یا عالم شہادت سے جیسے اس بات میں کوئی فرق نہیں کہ کوئی تو پانی میں نجاست واقع ہونے کو

---

[1] اسے بخاری نے نکالا۔

ظاہری آنکھ سے دیکھ لے اور کوئی کشف غیبی کی آنکھ سے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ مکاشفات پر اسی طرح حکم کو بنا کیا جائے جیسا کہ ظاہری علامات پر کیا جاتا ہے۔ اور جس نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا وہ دور چلا گیا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بات میں ہمارے درمیان کوئی نزاع نہیں کہ کبھی گزشتہ بیان کے موافق عمل کرنا ہی بہتر ہوتا ہے اور کبھی وہ عمل جو مکمل طور پر مشروع ہو۔ اور اس کے دو رخ ہیں۔

پہلا رخ۔ وہ اعتبار ہے جو ایسے واقعات میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تھا اور جو ان معنوں میں قیاس سے جا ملتا ہے۔ جبکہ ایسے واقعات میں خارق قسم کی کوئی بات نہ ہو جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی واقعی دلیل سے مختص ہو۔ آپ کا اختصاص صرف اس کام میں ہوتا تھا جو معجزہ کی حیثیت سے ہو۔ اس لحاظ سے خضر کا قصہ ہماری شریعت سے منسوخ[1] ہے۔ البتہ بعض علماء کے نزدیک خضر کا کشتی کو توڑنا حالات کے تقاضا[2] کے مطابق تھا اور یہ حالات عادات سے حضرت خضر کے نزدیک ثابت شدہ تھے۔ رہا لڑکے کو قتل کرنا تو اس کے متعلق کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ رہا گائے کا قصہ تو وہ دو تاویلوں میں سے ایک کے مطابق منسوخ اور دوسری کے مطابق محکم ہے اور یہ منقول کے اس قول کہ "میرا خون فلاں کے ذمہ ہے" کے بارے میں دو مذہبوں سے موافقت کی بنا پر ہے۔

دوسرا رخ۔ ایسی بات ہے جس میں قیاس نہ ہو سکے۔ اور یہ پہلے قاعدہ کے مقتضیٰ کے خلاف ہے۔ جس میں عمل قیاس سے جاری ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم قیاس کرنے پر قادر نہ ہوں تو کہتے ہیں کہ اولیاء کے متعلق ایسی حکایات کسی شرعی نص کا سہارا لئے ہوتی ہیں اور وہ شرعی نص دل کی کھٹک سے اجتناب کی طلب ہے اور یہ دل کی کھٹک ہی گناہ ہے۔ اور اس کھٹک کے بے شمار اسباب ہیں جن میں یہ قسم بھی داخل ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

---

[1] کیونکہ جن معنوں میں یہ قصہ ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں کہ اس پر قیاس کیا جا سکے۔ ہم تو اسی چیز کی طرف مائل ہو سکتے ہیں جو اسی معنی میں ہماری شریع میں موجود ہو پھر قیاس کی راہ سے وہ اس سے جا ملتی ہو۔

[2] یعنی جب ایسے قوی قرائن موجود ہوں کہ یہ مال صرف اسی عمل سے غصب سے بچ سکتا ہے تو پھر ایسا کام کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں یعنی اس بنا پر نسخ کے دعویٰ کی کوئی ضرورت نہیں رہتی۔

اَلْبِرُّ مَا اطْمَأَنَّتْ اِلَيْهِ النَّفْسُ، وَالْاِثْمُ مَا حَاكَ فِىْ صَدْرِكَ[1] — نیکی وہ ہے جس سے نفس کو اطمینان نصیب ہو اور گناہ وہ ہے جو تیرے جی میں کھٹک پیدا کرے۔

اندریں صورت یہ بات بھی اس شخص کے نزدیک نصوصِ شرعیہ کا سہارا لینے سے خارج نہیں ہے جو دِل کی کھٹک کی تفسیر ایسے معنی میں کرتے ہیں جو اتنا عام ہے جو کسی امرِ معلوم میں منضبط نہیں ہو سکتا۔ لیکن ایسے امور کا کچھ اعتبار نہیں جو شرعی قاعدہ سے خالی ہوں۔ اور ہماری بحث تو صرف ان جیسے مسائل میں ہے جیسا کہ ابن رشد نے مسئلہ بیان کیا ہے۔ خضر کے لڑکے کو قتل کرنے کے معاملہ میں ہماری شریعت میں ہرگز کوئی قول ممکن نہیں۔ لہٰذا وہ حکم منسوخ ہے۔ اور اس حکم کو برقرار رکھنے کا پہلو وہ حکایات ہیں جو لوگوں میں پھیلی ہوئی تھیں تو ان سے سوال کے مقتضیٰ کو نہیں سمجھا جا سکتا کیونکہ وہ شرعی قواعد کے خلاف پر دلالت کرتی ہیں۔ اس لئے کہ احکام میں بالخصوص حکم کی بنیاد یقینی ظواہر ہیں اور احکام کے علاوہ اعتقادی امور میں بھی بالعموم یہی یقینی ظواہر حکم کی بنیاد ہوتے ہیں۔ کیونکہ سید البشر صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی کے ذریعہ مطلع ہونے کے باوجود منافقین وغیرہ کے بارے میں امور کو ان کے ظواہر پر ہی جاری فرمایا حالانکہ آپ ان کے باطنی احوال کو جانتے تھے۔ اور جس راہ پر یہ ظواہر چلتے ہیں یہ باتیں ظواہر کو اس راہ پر چلنے سے خارج نہیں کر سکتیں۔

ایک شبہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ منافقین کا معاملہ تو اسی قبیل سے ہے جیسا آپ نے فرمایا تھا کہ ! مجھے ڈر ہے کہ لوگ کہنے لگیں گے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو ہی قتل کرنے لگا ہے"۔ کیونکہ اس کی علت وہ نہیں جو آپ گمان کر رہے ہیں بلکہ اس کی علت کوئی دوسری بات ہے۔ تو جب علت ہی نہ رہی تو پھر کوئی حرج نہیں۔

جواب شبہ اس کا جواب یہ ہے کہ منافقین کے قتل نہ کرنے پر یہی سب سے بڑی دلیل ہے کیونکہ اگر آپ یہ دروازہ کھول دیتے تو یہ ایسی راہ پر لے جاتی جس سے ظواہر کی

---

[1] نووی نے اربعین میں کہا ہے کہ: وابصہ بن معبد رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا: "تو اسی لئے آیا ہے کہ نیکی کے متعلق سوال کرے"؟ میں نے کہا "ہاں" تو آپ نے فرمایا: "اپنے دِل سے فتویٰ طلب کر (پوچھ) نیکی وہ ہے جس پر نفس وقلب کو اطمینان حاصل ہو جائے اور گناہ وہ ہے جو نفس میں کھٹکے اور دِل میں تردّد پیدا کرے۔ اگرچہ تو لوگوں کو اور لوگ تجھے اس کے خلاف فتوی دیں"۔ مسند احمد اور مسند دارمی میں حسن اسناد سے ہمیں یہ روایت ملی ہے۔

ترتیب کی نگہداشت نہیں ہو سکتی تھی۔ کیونکہ جس شخص کا قتل کسی ظاہری سبب کی بنا پر واجب ہے، اس میں عذر بھی ظاہر اور واضح ہے۔ مگر جو شخص بغیر کسی ظاہری سبب کے محض امر غیبی کی بنا پر کسی کو قتل کرنا چاہے تو یہ بات تو دلوں میں کھٹکتی اور ظواہر کو زنگ آلود بنا دیتی ہے۔ لہٰذا شریعت میں اس دروازہ کو مکمل طور پر بند کر دیا گیا ہے۔ کیا آپ دعاوی (جمع دعوٰے) کے باب کو نہیں دیکھتے جس کا انحصار ہی اس بات پر ہے کہ:

اَلْبَیِّنَۃُ عَلَی الْمُدَّعِیْ وَالْیَمِیْنُ عَلٰی مَنْ اَنْکَرَ ۔ — ثبوت پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے اور مدعا علیہ اگر انکار کرے تو اس پر قسم ہے۔

لہٰذا اس طریق کو کسی نے بھی اختیار نہیں کیا۔ حتیٰ کہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس واقعہ میں شہادت کی ضرورت پڑ گئی جب خرید و فروخت کے کسی معاملہ میں بائع مکر گیا تھا۔ تو اس وقت آپ نے فرمایا "کون میرے لئے گواہی دیتا ہے"؟ تا آنکہ خزیمہ بن ثابتؓ نے آپ کے حق میں گواہی دی۔ تو اللہ تعالیٰ نے حضرت خزیمہؓ کی گواہی کو دو گواہوں کے قائم مقام بنا دیا۔ پھر آپ کا امت کے ایک ایک فرد کی گواہی کے متعلق کیا خیال ہے؟ گویا اگر کوئی بہت بڑا آدمی[1] کسی سب سے نیک آدمی پر دعوٰے کر دے تو بھی شہادت مدعی کے ذمہ اور انکار کرنے والے پر قسم کی ہوگی؟ اور یہ ایسی ہی بات تھی اور ایک ہی قسم ہے۔ گویا شرعی اوامر و نواہی کے لحاظ سے غیبی اطمینانات مہمل ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ لوگ اولیاء وغیرہ کے ہر ایک کشف کی پرواہ نہیں کرتے، نہ ہی وہ ایسے خطاب کی پرواہ کرتے ہیں جو شریعت کے خلاف ہو۔ بلکہ اسے شیطانی وسوسہ قرار دیتے ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہو گئی تو اولیاء سے متعلق منقولہ احوال کے معاملات کو بعض دوسری باتوں پر ہی محمول کیا جا سکتا ہے[2]۔

اور جو درخت کے بات کرنے کا ذکر ہوا ہے تو اس میں کوئی شرعی مانع نہیں، اس لحاظ سے کہ اس کی انجیر کھانا صرف متکلم (جس سے بات ہو رہی ہو) پر حرام ہو۔ جیسا کہ اگر وہ جنگل میں کوئی شکار دیکھے تو وہ شکاری کو کہہ دے کہ "میں تو مملوک ہوں"۔ یا کوئی ایسی بات کہہ دے۔ لیکن وہ اسے اللہ پر یقین رکھتے ہوئے اس بنا پر چھوڑ دے کہ اس کے بغیر بھی اس کا کام چل جائے گا۔ یا کسی دوسرے مقام سے اسے کھانے کو مل جائے کا گمان ہو۔ وغیرہ ذٰلک۔ اس باب میں ایسی تمام باتوں کی یہی صورت

---

[1] شاید یہاں اکبر الناس کی جگہ اکذب الناس (سب سے جھوٹا آدمی) ہے۔ بمعنا اگر اس کے الٹ دعویٰ ہو تو بات اور بھی صاف ہو جاتی ہے کہ کسی دوسری چیز کی علت تلاش کئے بغیر شرعی قاعدہ پر فیصلہ کرنا ضروری امر ہے

[2] یعنی جو کچھ بعد میں ذکر ہو رہا ہے۔

ہو گی۔ یا ہم یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ چیز کھا لینا اسے مباح تھی لیکن اس نے اس علامت کی وجہ سے اسے چھوڑ دیا۔ جیسے کہ انسان دو جائز چیزوں میں سے کسی ایک کو مشورہ یا خواب وغیرہ کی بنا پر ترک کر دیتا ہے۔ جس حد تک کہ اسے اللہ کی توفیق سے بعد میں یاد آجائے۔ اسی طرح ہم اس پانی کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں جس کے متعلق یہ کشف ہوا ہو کہ وہ نجس ہے یا مغصوب ہے۔ اور جب اس ترک و اختیار میں ایسی گنجائش موجود ہو جس سے کوئی شرعی اصل بظاہر شکستہ نہ ہوتی ہو۔ بلکہ صرف ایک جائز سے دوسرے جائز کی طرف منتقل ہونا ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ علاوہ ازیں اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ اس کے اس معاملہ میں شرع پر اعتماد کر کے ظاہر پر عمل کرنے سے اس کشف کے مقتضی کی مخالفت ہو رہی ہے تو بھی اس شخص پر کوئی الزام یا ملامت نہ ہو گی۔ کیونکہ کرامات وخوارق کا یہ مقصد نہیں ہوتا کہ ان سے کسی شرعی حکم کا حلیہ بگاڑا جائے۔ نہ ہی کسی ایسی چیز کی طرف لوٹنا مقصود ہوتا ہے جو غیر مشروع ہو۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ کرامات شریعت کے اتباع کا ہی نتیجہ ہوتے ہیں۔ اور یہ بات محال ہے کہ مشروع چیز سے غیر مشروع نتیجہ برآمد ہو یا کوئی فرع اپنی اصل کی نقیض ہو۔ ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا۔

غور فرمائیے جو دو لعان کرنے والوں کے بارے میں آیا ہے۔ جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت سے فرمایا کہ: اگر بچہ اس طرح کا ہوا تو وہ فلاں شخص کا ہو گا اور اگر ایسا اور ایسا ہوا تو پھر وہ فلاں کا ہو گا[1]۔ تو جب اس عورت کے ہاں بچہ پیدا ہوا تو اس میں وہ صفات پائی جاتی تھیں جو غیر مرد سے متعلق تھیں۔ اس کے باوجود آپ نے اس عورت پر حد جاری نہیں کی اور اس حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ:

لَوْلَا الْاَیْمَانُ لَکَانَ لِیْ وَلَھَا شَانٌ۔ اگر قسمیں نہ ہو چکی ہوتیں تو میں اس عورت سے نپٹ لیتا۔

جو اس بات کی دلیل ہے کہ قسمیں حد لگانے میں آڑ بن گئیں۔ اور ان پر حد نہ لگنے کی وجہ یہ بن گئی کہ قسموں کی مشروعیت کے بعد محض فراست سے معلوم شدہ باتوں کے لئے کوئی حکم نہیں۔ اور مرد جو کچھ کہہ رہا تھا اگر وہ بات قسموں کے بعد بھی ثبوت (شہادات) یا اقرار (اس زانیہ کا) سے ثابت ہو جاتی۔ تو قسمیں اس عورت کو حد لگنے سے بچا نہیں سکتی تھیں۔

اور دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ خوارق جب ان لوگوں کے لئے ایسے ہی بن جائیں

---

[1] اسے ابو داؤد نے نکالا۔

جیسے دوسری باتیں ہیں ۔ تو یہ بات اس چیز کو واجب نہیں کرتی کہ وہ علی الاطلاق ان پر عمل پیرا ہو جبکہ شرعاً ان باتوں کا معمول بہ ہونا ثابت نہ ہو۔ علاوہ ازیں ایسے خوارق جو شریعت کی مخالفت کے مقتضی ہوں ان میں غیر حق کی آمیزش ہوتی ہے جیسے غیر موافق خواب جیسے کسی سے خواب میں یوں کہا جائے کہ : یہ کام مت کر جبکہ شرعاً اسے کرنے کا حکم ہو۔ یا کوئی کام کرنے کو کہا جائے جس سے شرعاً روکا گیا ہو۔ اور جس شخص نے اپنے سلوک کی بنیاد صواب پر استوار نہ کی ہو یا بغیر مرشد کے اکیلا ہی اس راہ پر چل نکلا ہو اسے ایسی بہت سی باتیں پیش آجاتی ہیں ۔ اور جس شخص نے اولیاء کی سیرت کا مطالعہ کیا ہو وہ ان لوگوں کو شریعت کے ظواہر کا محافظ ہی پائے گا ۔ یہ لوگ ایسے خوارق کی طرف قطعاً دھیان نہیں کرتے۔

پھر اگر یہ کہہ دیا جائے کہ یہ وضاحت تو اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ خوارق پر عمل ہی نہ کیا جائے جبکہ اس مسئلہ کی بنیاد ہی یہ رکھی گئی ہے کہ ان پر عمل کیا جا سکتا ہے ۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ نفی صرف ان کاموں میں ہے جو خوارق ہوں اور کسی شرعی قاعدہ کو توڑ رہے ہوں اور اگر وہ موافق شریعت ہوں تو پھر کوئی نفی نہیں ۔

فصل

جب اس شرط کا اعتبار ثابت ہو گیا تو پھر شریعت کے موافق کہاں کہاں ان پر عمل کرنا جائز ہو گا ؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جن جن جائز یا مطلوب امور میں ایسی گنجائش موجود ہے وہاں عمل جائز ہو گا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور اس کے کئی پہلو ہیں ۔

پہلا ۔ یہ ہے کہ وہ مباح کام میں ہو ۔ جیسے کوئی کشف دیکھنے والا یہ دیکھے کہ فلاں شخص فلاں وقت اس کے پاس آنے کا ارادہ رکھتا ہے یا وہ یہ جان لے کہ اس کے آنے کا مقصد موافقت سے متعلق ہے یا مخالفت سے ۔ یا اسے یہ علم ہو جائے کہ آنے والے کے دل میں کیا بات یا اعتقاد ہے خواہ وہ چیز حق ہو یا باطل ہو ۔ تو کشف دیکھنے والے کو چاہیئے کہ اس آنے والے کے قصد کے مطابق تیار رہے یا اگر آنے والا کسی برائی کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے آنے سے پہلے حفاظت کا سامان کر لے ۔ یہ باتیں اس کے لئے جائز ہیں ۔ جیسا کہ اگر وہ ایسا ہی خواب دیکھتا تو بھی یہی کچھ کرتا لیکن اسے کام وہی کرنا چاہیئے جو مشروع ہو جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے ۔

اور دوسرا یہ ہے کہ اس پر عمل ایسے فائدہ کے لئے ہو جس سے کامیابی کی توقع رکھتا ہو ۔

کیونکہ کوئی عاقل ایسے کام کا آغاز نہیں کرتا جس کے انجام سے وہ خائف ہو پھر کبھی لوگوں کے اس کی طرف توجہ کرنے کی وجہ سے اس میں عجب پیدا ہو جاتا ہے اور کرامت کی جیسے یہ خصوصیت ہے ویسے ہی یہ آزمائش اور امتحان بھی ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ ایسے لوگ کیا روش اختیار کرتے ہیں۔ اور اس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ ہاں جب کوئی ایسی ضرورت پیش آجائے یا ایسا سبب موجود ہو جو اس کرامت کا تقاضا کرے تو پھر کوئی حرج بھی نہیں۔ اور کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کسی ضرورت کے پیش نظر غیب کی باتوں کی خبر دیا کرتے تھے۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ آپ ہر غیب کی بات کی خبر نہیں دیتے تھے۔ جس پر آپ کو مطلع کیا جاتا تھا۔ بلکہ صرف بعض اوقات اور ضرورت کے مطابق ہی خبر دیتے تھے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پیچھے نماز پڑھنے والوں کو خبر دی کہ آپ انہیں اپنے پیچھے سے دیکھتے ہیں، اس لئے کہ اس میں وہ فائدہ ہے جو حدیث میں مذکور ہے[1]۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ یہ خبر دیئے بغیر لوگوں کو حکم دیتے اور منع کرتے ہوں۔ تمام کرامات و معجزات کی یہی صورت ہوتی ہے۔ لہٰذا اس مقام پر آپ کی اُمت کا ایسا عمل وجہ اول[2] سے بہتر ہے لیکن اس کے باوجود یہ جواز کے حکم میں ہے۔ کیونکہ عجب وغیرہ جیسے عوارض کا خوف یہاں بھی ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ کا خبر دینا مسلم ہے اور آپ کا خبر دینا فوائد سے خالی نہیں جن میں سے ایک فائدہ ایمان کی تقویت ہے ہر اس شخص کے لئے جو اسے دیکھے یا سُنے۔ اور یہ ایسا فائدہ ہے جو رہتی دنیا تک باقی رہے گا۔

اور تیسرا پہلو یہ ہے۔ کہ اس کام میں انذار و تبشیر ہو۔ تاکہ ہر تیاری کرنے والا مستعد ہو سکے۔ یہ کام بھی جائز ہے۔ جیسے کسی کام کے متعلق یہ خبر دینا کہ اگر ایسا نہ ہوا تو یوں ہو جائے گا یا اگر وہ ایسا کام کرے گا تو یوں نہ ہوگا۔ پھر وہ اسی کے مطابق عمل کرے جیسا کہ سچی خوابوں کے حسب حال کرتا ہے گویا یہ اس کے لئے خواب کے قائم مقام ہوگا۔ جیسا کہ ابو جعفر بن ترکان کے متعلق مروی ہے اس نے کہا کہ "میں فقراء کے ساتھ مجلس کیا کرتا تھا۔ ایک دفعہ مجھے بطور امداد غیبی ایک دینار مل گیا تو

---

[1] حدیث یوں ہے "اپنی صفیں سیدھی رکھو اور مل کر کھڑے ہو۔ کیونکہ میں اپنی پیٹھ پیچھے سے تمہیں دیکھتا ہوں۔

[2] کیونکہ پہلی وجہ میں ایسے فائدہ کو نہیں دیکھا جاتا جس سے کامیابی متوقع ہو۔ بلکہ صرف جائز کام کو ہی دیکھا جاتا ہے۔ اور اس وجہ میں اگرچہ اس کے جائز ہونے یا اس کے حکم میں عوارض کے خطرات کو بھی دیکھا جاتا ہے۔ تاہم یہ ایسے فائدہ سے منفید ہوتی ہے جس سے کامیابی متوقع ہو۔

میں نے ارادہ کیا کہ اسے فقیروں کو دے دوں۔ پھر میں نے اپنے دل میں کہا۔ غالباً مجھے خود اس کی ضرورت ہے۔ تو میری داڑھ میں درد اُٹھ کھڑا ہوا میں نے اسے نکلوا دیا تو دوسرے دانت میں درد اُٹھ کھڑا ہوا حتیٰ کہ میں نے اسے بھی نکلوا دیا پھر ہاتف غیبی سے آواز آئی: اگر تو وہ دینار فقیروں کو نہ دے گا تو تیرے منہ میں ایک بھی دانت باقی نہ رہے گا۔"

اور رودباری کہتے ہیں: میں طہارت کے سلسلہ میں انتہا کو جا پہنچا تھا۔ ایک رات اتنا زیادہ پانی بہانے کی وجہ سے میرے جی میں گھٹن پیدا ہوئی مگر دل کو تسلی نہ ہوئی تھی۔ تو میں نے کہا: "اے میرے پروردگار تجھ سے معافی کی درخواست ہے"۔ تب میں نے ہاتف کو یہ کہتے سُنا کہ: معافی تو (اللہ کے) علم میں ہے بس مجھ سے یہ گھٹن زائل ہو گئی۔

مختصراً یہ کہ خوارق کے مطابق عمل کرنے کے دوران بیان شدہ شرط کا اعتبار کئے بغیر چارہ نہیں اور یہی بات مطلوب ہے۔ میں نے یہ تین وجوہ صرف اس لئے ذکر کی ہیں کہ وہ اس سے ملتی جلتی یا مقابلے کی چیزوں میں مثالیں بن سکیں اور اس میدان میں اسی کی جہت سے غور و فکر کیا جائے۔ اور یہ طرف ایک دوسری اصل کی طرف اشارہ کر رہی اور وہ ہے۔

بارھواں مسئلہ

یہ شریعت جس طرح تمام مکلفین کے لئے عام اور ان کے احوال کے مختلف ہونے کے باوجود ان پر جاری ہے اس طرح یہ شریعت ہر مکلّف کی عالمِ غیب اور عالمِ شہادت (ظاہری احوال) کی طرف نسبت کرنے کے لحاظ سے بھی عام ہے۔ گویا ہمیں اپنے ہر قسم کے باطنی واردات کو بھی شریعت ہی کی طرف لوٹانا ہوگا۔ جیسا کہ ہم ظاہری امر کو اس کی طرف لوٹاتے ہیں۔ اور اس پر دلیل کئی باتیں ہیں۔

ان میں سے ایک پہلے اس مسئلہ میں گزر چکی ہے جو یہ ہے کہ ایسے خوارق جو ظاہر شریعت کے موافق نہ ہوں ناقابلِ اعتبار ہوتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ شریعت ان خوارق پر حاکم ہے ان کی محکوم نہیں۔ اگر خوارق سے واقع شدہ یا غیبی امور شریعت پر حاکم ہوں، خواہ یہ عام کو خاص کرنے سے ہوں یا مطلق کو مقید بنانے سے، یا ظاہر کی تاویل سے یا اسی طرح کی دوسری باتوں سے تو گویا شریعت پر کوئی دوسری چیز ہی حاکم بن گئی اور وہ ان دوسری چیزوں کی محکوم علیہ بن گئی۔ اور یہ بات بالاتفاق باطل ہے۔ اسی طرح

ہر وہ چیز بھی باطل ہو گی جس سے شریعت کا محکوم ہونا لازم آتا ہو۔

اور تیسری بات یہ ہے کہ شریعت کے لئے خوارق کی مخالفت فی نفسہٖ خوارق کے بطلان پر دلیل ہے اور یہ اس لئے کہ بعض دفعہ بظاہر کوئی چیز کرامات کی طرح معلوم ہوتی ہے حالانکہ وہ کرامت نہیں ہوتی بلکہ کوئی شیطانی عمل ہوتا ہے۔ جیساکہ عیاض نے فقیہ ابو میسرہ مالکی کے متعلق بیان کیا ہے کہ وہ ایک رات اپنے محراب میں نماز ادا کر رہے تھے اور دعا و زاری کر رہے تھے۔ ان پر رقت طاری ہو گئی۔ اسی وقت اچانک محراب پھٹ گئی جس سے بہت بڑی روشنی نکلی جو چاند کی طرح بن گئی۔ اور اسے کہنے لگی: اے ابو میسرہ! میری طرف جی بھر کے دیکھ، کیونکہ میں تمہارا بلند و برتر پروردگار ہوں"۔ ابو میسرہ نے اس روشنی میں تھوک دیا اور کہا: اے لعین! یہاں سے چلا جا۔ تجھ پر اللہ کی لعنت"۔ اور جیسے عبدالقادر جیلانیؒ کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ ایک دفعہ انہیں سخت پیاس لگی۔ اچانک ایک بدلی نمودار ہوئی اور ان پر جیسے پھوار برسنے لگی حتیٰ کہ آپ نے پانی پیا۔ پھر اس بدلی سے ندا آئی: اے فلاں! میں تیرا پروردگار ہوں۔ میں نے تیرے لئے محرمات کو حلال کر دیا"۔ عبدالقادر اسے کہنے لگے: "اے لعین! چل دور ہو"۔ پھر وہ بدلی کھل گئی۔ لوگوں نے آپ سے پوچھا آپ کو کیسے معلوم ہوا کہ وہ ابلیس تھا؟ کہنے لگے: مجھے اس کی اس بات سے معلوم ہوا کہ "میں نے تیرے لئے محرمات کو حلال کر دیا"۔ یہ اور ایسے ہی دوسرے واقعات ہیں۔ اگر شریعت کو حکم نہ بنایا جائے تو کیسے معلوم ہو کہ یہ شیطانی افعال ہیں۔

اسی طرح کی صورت حال سے ایسی ہی بات آپؐ کی بیوی حضرت خدیجہ بنت خویلد رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف وحی کی ابتداء کے بارے میں کشید کی تھی۔ حضرت خدیجہؓ نے آپؐ سے فرمایا: جب آپ کے پاس تمہارا صاحب (حضرت جبرئیل) آئے تو کیا آپ مجھے اس کی خبر دے سکتے ہیں؟" آپ نے فرمایا: ہاں"۔ وہ کہنے لگیں: اچھا جب وہ آپ کے پاس تو مجھے خبر دینا۔ جب جبرئیل آئے تو آپ نے حضرت خدیجہؓ کو بتلایا۔ وہ کہنے لگیں: اے میرے چچا کے بیٹے۔ اٹھو اور میری بائیں ران پر بیٹھ جاؤ۔ آپ بیٹھ گئے۔ پھر کہنے لگیں: کیا آپ جبرئیل کو دیکھ رہے ہیں؟ آپ نے فرمایا ہاں۔ پھر حضرت خدیجہؓ نے آپ کو اپنی داہنی ران پر بٹھایا۔ پھر اپنی گود میں بٹھایا۔ وہ ہر بار یہی کہتیں! کیا آپ جبرئیل کو دیکھ رہے ہیں؟ تو آپ کہتے کہ "ہاں" تو وہ افسوس کرنے لگیں۔ پھر اپنا دوپٹہ پرے پھینک دیا اور آپؐ ان کی گود میں بیٹھے تھے۔ کیا آپ اب بھی جبرئیل کو دیکھ رہے ہیں؟ آپ نے فرمایا نہیں۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ حضرت خدیجہ نے آپ کو اپنی کلائی میں لے لیا تو اس وقت

جبرئیل چلا گیا۔ تو وہ کہنے لگیں: اے ابن عم! برقرار ہو جاؤ اور خوش ہو جاؤ۔ خدا کی قسم وہ فرشتہ ہے۔ شیطان نہیں ہو سکتا[1]

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کچھ دوسرے بھی ایسے مراجع و مصادر ہیں جو ولی سے مختص ہیں۔ للہذا انہیں شرعی نقطۂ نظر کی ضرورت نہیں ہوتی۔ کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر فرض محال اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ مراجع و مصادر کرامات و خوارق سے ہی متعلق ہوں گے اور یہ باتیں صرف اللہ کے ولی سے مختص ہیں۔ للہذا شریعت میں اور پیش آنے والے خوارق میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ اندریں صورت یہ ضروری ہے کہ کوئی فیصلہ کرنے والا فیصلہ کرے اور گواہی دینے والا اس کی گواہی دے۔ ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔ جو محال ہے۔ اس میں وجدان کا دعوای بھی کافی نہیں۔ کیونکہ وجدان، اس لحاظ سے کہ وہ وجدان ہے اس کی اپنی صحت و سقم پر کوئی دلیل نہیں۔ کیونکہ دکھ درد اور لذات بھی ایسے وجدان ہیں جن کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن یہ بات وجدان کے صحت و فساد پر کوئی شرعی دلیل نہیں۔ یہی حال ان تمام باتوں کا ہے، جنہیں انسان اپنے سے دور رکھنے پر قادر نہیں۔ جیسے مثال کے طور غصہ جب کسی انسان میں بھڑک اٹھتا ہے تو یہ ایسا امر ہے جس کا کوئی انکار نہیں کرتا۔ اس میں اور وجدان میں کوئی فرق نہیں۔ اور کبھی یہ غصہ محمود ہوتا ہے جب کہ اللہ تعالیٰ کی خاطر ہوا اور کبھی یہ مذموم ہوتا ہے جب یہ غیر اللہ کے لئے ہو۔ اور ان دونوں اقسام میں شرعی نقطۂ نظر کے بغیر فرق نہیں کیا جا سکتا نہ ہی یہ کہنا درست ہوگا کہ فلاں شخص کو جو غصہ لاحق ہوا ہے وہ شرعی لحاظ سے محمود ہے مذموم نہیں۔ کیونکہ تعریف اور مذمت کا فیصلہ شرع کرتی ہے یہ عقل کا کام نہیں۔ للہذا اسے کیونکر معلوم ہوگا کہ یہ غصہ شرعاً محمود ہے؟ اصولی طور پر بغیر شرع کے ایسا علم ہونا ناممکن ہے۔ اسی طرح اس غصہ کے امتیاز کو تربیت کنندہ یا معلّم کی طرف منسوب کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ کیونکہ ان میں بھی یہی بحث چل نکلے گی۔

اس مسئلہ میں جو چیز اشتباہ پیدا کرتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ خوارق ایسے امور ہیں جن کے حصول یا دفعیہ پر انسان کو قدرت حاصل نہیں۔ کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کی عنایات ہیں، وہ اپنے بندوں میں سے جسے چاہے عطا کر دیتا ہے۔ تو جب یہ کسی شخص پر وارد ہوں اور بفرض محال وہ شرع کے غیر موافق ہوں تو ایسے امور میں شرع کا کوئی حکم نہیں۔ جیسے دکھ درد جو اچانک کسی

---

[1] اس قصہ کو ابن اسحاق نے روایت کیا۔

انسان پر وارد ہو جاتے ہیں یا ایسے ہی بغیر کسی کوشش کے اُسے خوشیاں نصیب ہو جاتی ہیں تو جیسے ان باتوں کو شرعاً اچھائی یا برائی کی صفت سے موصوف نہیں کیا جا سکتا، نہ ہی انہیں کسی شرعی حکم سے متعلق کیا جا سکتا ہے۔ یہی صورت ہمارے اس مسئلہ میں ہے۔ بلکہ اس سے زیادہ شبہ پیدا کرنے والی چیزیں بے ہوشی اور جنون وغیرہ ہیں جن کے متعلق کوئی حکم نہیں خواہ ایسے لوگوں کے افعال سے کسی دوسرے کو تکلیف بھی پہنچ جائے۔ جیسے کوئی دیوانہ مال ضائع کر دے یا کسی کو قتل کر دے یا اپنی اس دیوانگی میں شراب پی لے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ صاحب احوال لوگوں پر استغراق کی حالت میں ایسا بہت کچھ مذکور ہے حتیٰ کہ نمازوں کے اوقات گزر جاتے ہیں اور انہیں پتہ ہی نہیں لگتا۔ اور مکاشفات ومنازلات کے دوران وہ اپنے آپ سے ایسے وعدے کر بیٹھتے ہیں جنہیں وہ پورا نہیں کر سکتے۔ اور کبھی انہیں خلقت کے احوال کا اس طرح کا کشف ہوتا ہے کہ وہ ان کی شرمگاہوں[1] پر مطلع ہو جاتے ہیں اور ایسی ہی کئی دوسری باتیں ہیں۔ یہ اور ایسے ہی کئی امور ہیں جو ان پر واقع ہوتے ہیں یا ان سے منقول ہیں یہ باتیں ان پہ وارد ہوتی ہیں۔ خواہ وہ خود انہیں چاہیں یا نہ چاہیں۔ پھر ان سے کیونکر انکار کیا جا سکتا ہے یا کون سے شرعی احکام کے تحت داخل قرار دیا جا سکتا ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی اصل کے اثبات میں جو دلائل پہلے دیئے جا چکے ہیں۔ وہی کافی ہیں۔ اور جس بات پر اعتراض کیا جاتا ہے وہ کوئی اعتراض نہیں کیونکہ خوارق کے حصول اور دفعیہ پر اگرچہ انسان کو قدرت حاصل نہیں تاہم اسے ان مسبّبات کے اسباب اپنانے سے ضرور تعلق ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اسباب ہی وہ چیزیں ہیں جن کے متعلق مکلف کو امر ونہی سے خطاب کیا گیا ہے اور مسببات تو اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور خوارق بھی انہیں سے ہیں۔ اور یہ بات بھی پہلے گزر چکی ہے کہ ان اسباب سے جو مسبّبات پیدا ہوتے ہیں تو اس کا حکم مکلّف کی طرف منسوب ہوتا ہے اس لئے کہ اس نے وہ سبب اختیار کیا۔ وجہ یہ ہے کہ مسببات کے متعلق اللہ تعالیٰ کا دستور یہ ہے کہ وہ اپنی درستگی اور کجی اعتدال اور انحراف کے معاملہ میں اسباب پہ ہی منحصر ہوتے ہیں۔

اور خوارق بھی اسباب تکلیفیہ کے مسببات ہوتے ہیں جو اعمال میں سنت کی اتباع، انہیں کدورتوں کی آمیزش سے پاک صاف رکھنے اور خواہشات نفس سے دستبردار ہونے کی مقدار کے مطابق

---

[1] اور یہ بات شرعاً حرام ہے۔ لیکن ان لوگوں سے یہ کام غیر ارادی(اضطراری) طور پر(قرار دیا ہے) ہوتا ہے جس میں ان کو کچھ اختیار نہیں ہوتا۔

مرتب ہوتے ہیں۔ تو جیسے عادی اعمال کے نتائج سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ اچھے ہیں یا نہیں، یہی صورت ہمارے زیر بحث مسئلہ میں ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (۵۲/۱۶) تمہیں وہی کچھ بدلہ ملے گا جو تم عمل کرتے رہے۔

نیز فرمایا:۔

هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ (۵۲/۱۰) تمہیں وہی کچھ بدلہ دیا جائے گا جو تم کماتے رہے۔

اور فرمایا: "یہ تمہارے اعمال ہی ہیں جنہیں میں نے تمہارے لئے ریکارڈ کر رکھا ہے۔ انہی اعمال کا میں تمہیں پورا پورا بدلہ دیتا ہوں"۔ لہ اور یہ چیز دینوی اور اخروی بدلہ میں عام ہے۔ اور اس بارے میں فقہی فروع ایسے ہی شاہد ہیں جیسے عادات کی شہادت۔ گویا یہ مقام فی الجملہ یقینی امر ہے۔

اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو کسی خارق کی درستگی یا کجی کے متعلق جو کچھ بھی ظاہر ہوگا وہ پہلے سے کی ہوئی ریاضت کی طرف منسوب ہوگا۔ اور نتائج بلاشبہ مقدمات کے تابع ہوتے ہیں گویا مقدمات کی جہت سے تکلیفی حکم خوارق سے متعلق ہو گیا۔ لہٰذا ایسا شخص قابل ملامت نہیں۔ اندریں صورت ایسی باتیں شرعی نقطۂ نظر سے خارج نہیں ہوتیں بخلاف مرض، جنون اور ایسی ہی دوسری چیزوں کے جن میں مکلّف کی جہت سے اس کے لئے کوئی سبب نہیں ہوتا کیونکہ ایسے شخص کسی تکلیفی حکم سے کوئی تعلق نہیں اور اگر ہم فرض کریں کہ اس نے اس مسبّب کے حصول کے لئے کوئی سبب اپنایا تھا تو وہ اسی کی طرف منسوب ہوگا۔ اور تکلیف اس کی طرف متوجہ ہوگی۔ جیسے شکر لہ اور اسی طرح کی دوسری چیزیں۔ ان تصریحات کا ماحصل یہ ہے کہ شریعت ہی خوارق وغیرہ پر فیصلہ کن ہے، کوئی چیز بھی شریعت کے فیصلہ سے باہر نہیں۔ واللہ اعلم۔

فصل

لہ غالباً یہ لفظ شکر کے بجائے سکر (سین کے ساتھ) ہے۔ جو کسی نشہ آور چیز کے پینے سے کسی انسان کو مثال کے طور پہ لاحق ہو جائے تو اس سے اس کے نتائج کے مطابق معاملہ ہوگا۔

یہیں سے یہ معلوم ہو گیا کہ کوئی خارقہ جو واقع ہو چکا ہے یا قیامت تک واقع ہو گا، اسے شرعی احکام پر پیش کرنے سے پہلے رد کر دینا یا قبول کر لینا درست نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے اگر وہ گوارا ہے تو درست اور اپنے مقام پر مقبول ہو گا۔ ورنہ قبول نہیں کیا جائے گا۔ البتہ انبیاء علیہم کے ہاتھوں صادر شدہ خوارق اس اصول سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ ان میں کسی کو غور کرنے کا حق نہیں۔ وہ یقیناً صحت پر وقوع پذیر ہوتے ہیں اور ان میں کوئی دوسری بات ممکن نہیں۔ اسی بنا پر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے خواب کے مطابق ذبح کے معاملہ میں اپنے لڑکے کو حکم دیا۔ تو بیٹے نے باپ سے کہا:۔

يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ (۱۰۲/۳۷) اے میرے باپ! وہی کچھ کیجئے جو آپ کو حکم دیا گیا ہے۔

قابل غور تو فقط وہ خوارق عادات ہیں جو انبیاء کے علاوہ دوسروں سے صادر ہوتے ہیں:۔

اور خوارق کو شریعت پر پیش کرنے کی وضاحت یہ ہے کہ انہیں عادی امور ہی قرار دے کر دیکھا جائے۔ اگر عادتاً اور کسیاً وہ کام جائز ہو تو وہ خارق بھی جائز ہو گا۔ ورنہ نہیں۔ مثلاً کسی کو یہ کشف ہوتا ہے کہ وہ کسی عورت یا مقام ستر کو دیکھ رہا ہے جبکہ عام حالات میں اسے دیکھنا جائز نہیں۔ اگرچہ اس کا مقصود یہ نہ تھا۔ یا وہ یہ دیکھتا ہے کہ کسی کے گھر میں داخل ہوا ہے جو اپنی بیوی سے مجامعت کر رہا ہے اور یہ اسے دیکھ رہا ہے۔ یا وہ کسی اجنبی عورت کے پیٹ میں بچہ کو دیکھتا ہے اور اس کی نظر اس عورت کی جلد یا ایسے اعضا پر پڑتی ہے جنہیں بیداری کی حالت میں دیکھنا درست نہیں۔ یا وہ ایسی ندا سنتا ہے جس کے حروف اور آواز کو وہ محسوس کر رہا ہے اور ندا یہ آتی ہے کہ "میں تیرا پروردگار ہوں"۔ یا وہ کوئی بنی بنائی صورت دیکھتا ہے جو اسے کہتی ہے کہ میں تیرا پروردگار ہوں۔ یا وہ ایسے شخص کو دیکھتا ہے جو اس سے یوں کہتا ہے کہ: میں نے تمہارے لئے حرام چیزوں کو حلال کر دیا"۔ اور اس سے ملتی جلتی دوسری باتیں ہیں جنہیں شرعی حکم کسی حال میں بھی قبول نہیں کرتا۔ اور اس کے ماسوا باتوں کو بھی اسی پر قیاس کیا جائے گا۔ وباللہ التوفیق۔

تیرھواں مسئلہ

تکالیف چونکہ مکلفین[1] کے احکام کے نتائج پر ٹھہراؤ پر مبنی ہوتی ہیں تو ضروری ہے کہ ان نتائج کے احکام میں غور کیا جائے جن میں کسی تکلیفی حکم کے تحت مکلف کی نسبت سے داخل ہونے پر ان کی بنیاد پڑتی پڑتی ہے۔

اسی سلسلہ میں مسئلہ یہ ہے کہ کائنات میں نتائج کی روش ایک امر معلوم ہے جس میں کوئی شبہ نہیں اس سے میری مراد کلیات میں امر معلوم ہے نہ کہ جزئیات کے خصوص میں جس پر درج ذیل امور دلیل ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ استقراء سے معلوم ہوتا ہے کہ سب شریعتیں اسی طریق پر آئی ہیں اور ہم اپنی ہی شریعت کا اعتبار کریں گے کیونکہ کلی تکالیف۔ خلقت میں جس پر بھی بالنسبت لاگو ہوتی ہیں۔ وہ ایک طبعی تناسب، ایک ہی مقدار اور ایک ہی ترتیب پر بنائی گئی ہیں۔ اس میں پہلوں اور پچھلوں کے لحاظ سے کوئی اختلاف نہیں۔ اور یہ بات اس پر واضح دلیل ہے کہ تکالیف کے موضوعات جو کہ مکلفین کے افعال ہیں۔ اسی طرح کے ہوتے ہیں۔ اور جب تک یہ کائنات اپنی ترتیب پر باقی ہے۔ مکلفین کے افعال صرف اسی ترتیب پر چلیں گے۔ اگر موجودات میں لوگوں کی منفعتوں میں اختلاف ہوتا تو یہ بات شریعت کے اختلاف ترتیب کے اختلاف اور خطاب کے اختلاف کا تقاضا کرتی اور یہ شریعت یوں نہ ہوتی جیسی اب ہے۔ اور یہ چیز باطل ہے۔

دوسری بات یہ ہے۔ کہ اس کائنات کے متعلق جو شرعی خبریں آئی ہیں وہ اس طور پر ہیں کہ یہ

---

[1] یہ چیز برابر ہے کہ وہ نتائج لوگوں کی طبیعت اور فطرت کے تابع ہوں یا دوسری موجودات کے تابع ہوں جن کا اس زندگی میں تعلق اور رابطہ ہے۔ جیسا کہ بعد کے بیان سے معلوم ہوتا ہے۔

[2] مثال کے طور پر مکلف سے پانچ نمازیں لازماً مطلوب ہیں۔ ہر ایک کے لیے صبح کی دو رکعتیں ہیں اور اسی طرح ظہر کی چار نماز کی شرائط اور ارکان بھی ایک جیسے اور اس کو باطل کرنے والی چیزیں اور اس کے آداب بھی ایک جیسے ہیں پہلے اور پچھلے زمانے کے لحاظ سے ان میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ وہ بھلائیاں جن پر شارع نے تکلیف کی بنیاد رکھی ہے۔ پائیدار ہیں یہ نہیں کہ کسی زمانے میں تو ان کی ادائیگی میں تنگی ہو اور دوسرے زمانے میں آسانی ہو۔ باقی تکالیف کو بھی اسی پر قیاس کر لیجیے۔

کائنات تاقیام قیامت بغیر کسی اختلاف کے اسی حالت پر ہمیشہ برقرار رہے گی۔ جیساکہ آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے۔ کی خبریں۔ نیز وہ خبریں جو زمین و آسمان کے درمیان کی چیزوں میں منافع[1]، تصرفات اور احوال سے متعلق ہیں۔ اللہ کی سنت کے مطابق ان میں کچھ تبدیلی نہ ہوگی، نہ ہی اللہ تعالیٰ کے پیدائش کے قانون میں کچھ تبدیلی ہوگی۔ جیساکہ تمام شریعتوں میں اسی انداز پر خبریں آئی ہیں۔ اور یہ خبر، اس ذات کی طرف سے ہے جو سچی ہے لہٰذا جس چیز کے متعلق خبر دی گئی ہے وہ کبھی اس خبر کے خلاف نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ ان دونوں میں اختلاف محال ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ اگر عادات کی روش معلوم نہ ہوتی تو دین کی اصل بھی معلوم نہ ہوسکتی۔ چہ جائیکہ اس کی فروع کا علم ہوسکتا۔ کیونکہ دین تو نبوت کے اعتراف سے معلوم ہوسکتا ہے۔ اور نبوت کا اعتراف معجزہ کے واسطہ سے ہی ہوسکتا ہے۔ اور معجزہ کا معنیٰ ہی یہ ہے کہ وہ کوئی خرق عادت فعل ہو۔ اور خرق عادات فعل اسی وقت حاصل ہوسکتا ہے جب کہ زمانہ حال واستقبال میں عادات کی روشن برقرار رہے۔ جو ماضی میں تھی۔ عادت کا معنی ہی یہ ہے کہ مفروضہ فعل جس پہ قدرت حاصل ہو اس کے ساتھ کوئی چیلنج نہ ہو اور وہ اپنے جیسے دوسرے کاموں کی طرح معلوم وجہ کی بنا پر واقع ہو رہا ہو۔ اور جب وہ کام دعوت کے ساتھ واقع ہوگا تو خرق عادت ہوگا وہ اس طرح کہ یہ معلوم ہوجائے کہ اس کے سوا کسی[2] مخالف طریق پر واقع نہیں ہوسکتا تھا۔ تو داعی سچا ہوگا۔ گویا اگر عادات ہی معلوم نہ ہوئیں تو اضطراراً اس داعی کو سچا جاننے کا علم حاصل نہ ہوسکتا تھا۔ کیونکہ ایسے خرق عادت واقعہ کو دعوت اور چیلنج کے بغیر واقع کرنا ممکن نہیں لیکن یہ علم تو حاصل ہوچکا۔ جو اس بات

---

[1] جیسے سورج، چاند، ستاروں، پانی اور آگ کے منافع۔ اور زمین اور جو کچھ اس پر ہے اور جو کچھ ان میں ہے۔ اور تصاریف سے مراد ان امور میں اسباب و مسببات ہیں۔ نیز انسانوں اور حیوانوں کے افعال کے اسباب و مسببات بھی۔ اور جو کچھ ان سے پیدا ہو۔ اور احوال سے مراد زندگی، موت، صحت، مرض، لذت بخش اشیاء اور خواہشات کے علاوہ کائناتی دستور ہیں جن سے خالق نے اس کائنات کو مربوط بنا رکھا ہے۔

[2] کیونکہ حقیقی علم کے حصول کے لئے عادت کے استقرار سے حاصل شدہ علم کے علاوہ اور کوئی سبب موجود نہیں۔ اور اگر کوئی چیز اسے توڑے تو وہ دعوے اور چیلنج کے بغیر نہیں ہوسکتی۔ گویا مؤلف کا قول لان وقدع الخ اس لازم رہنے والی توجیہ کی تکمیل ہے۔

پر دلالت کرتا ہے کہ جس چیز پر اس علم کی بنیاد رکھی گئی ہے وہ بھی معلوم (یقینی) ہے۔ اور یہی بات مطلوب ہے۔

ایک اعتراض پھر اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات تو اس چیز سے معارض ہے اور اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ عادات کا طور وطریق نامعلوم ہے بلکہ اگر وہ ہے بھی تو مظنون۔ اور اس پر دلیل دو باتیں ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس جہاں میں استمرار ایک ایسا امر ہے جو کائنات کے وجود کے لحاظ سے مساوی ہے کیونکہ استمرار تو کسی چلی آنے والی چیز کے طویل عرصہ کو کہتے ہیں۔ اور یہ طویل عرصہ ایک ممکن چیز ہے یعنی یہ کہ کائنات پیدا ہی نہ ہوتی۔ جیسا کہ پہلے زمانوں میں کائنات کے وجود پر (پہلے) عدم کا استمرار ممکن تھا۔ پھر جب کائنات وجود میں آگئی۔ تو امکان کے ہر دو اطراف میں سے ایک طرف حاصل ہو گئی۔ اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ عدم کا اپنی اصل پہ باقی رہنا جائز تھا۔ اسی طرح اس (دوسرے) زمانہ میں کائنات کا وجود ممکن ہے اور اس طرح اس کا عدم بھی جائز ہوا۔ تو جب صورت حال یہ ہو تو کائنات کے استمرار پر مبنی علم کیسے درست ہو سکتا ہے جب کہ اس کے استمرار کا عدم بھی ممکن ہے؟ کیا یہ بات فی الواقعہ محال نہیں؟

اور دوسری بات یہ ہے کہ خوارق عادات کا وجود بھی اتنا کم نہیں۔ بلکہ وہ بہت سے ہیں۔ بالخصوص جو انبیاء علیہم السلام کے ہاتھوں صادر ہوئے اور اس امت کے اولیاء اور پہلی امتوں کے اولیاء سے ظاہر ہوئے۔ ان کا واقع ہونا محض امکان سے زائد امر ہے جو کہ دلالت کے لحاظ سے بہت مضبوط ہے۔ اندریں صورت حال یہ بات کیسے درست ہو سکتی ہے کہ عادات کی گزرگاہ یقینی طور پر معلوم ہے۔

جواب: پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ عقلی جواز عقلاً دور نہیں کیا جا سکتا۔ اسے صرف سماع یقینی سے ہی ہٹایا جا سکتا ہے۔ اور جب وہ سماع یقینی (یعنی تمام گزشتہ دلائل) سے ختم ہو جائے تو جواز عقلی کا حکم کچھ فائدہ نہیں دیتا۔

یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ تو یقینیات کا تعارض ہے جو محال ہے۔

کیونکہ یہ محال صرف اس صورت میں ہوگا جب کہ وہ دونوں ایک ہی پہلو سے متعارض ہوں اور یہاں یہ صورت نہیں۔ بلکہ امکان کی اصل میں جواز عقلی اپنے حکم پہ باقی ہے۔ اور سماعی امتناع تو واقع ہونے کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اور کتنے ہی ایسے جائز امور ہیں جو واقع نہیں ہوتے

اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ یہ اپنے وجود میں آنے سے پیشتر ممکن تھا کہ اپنی عدم کی اصل پر باقی رہتا اور یہ بھی ممکن تھا کہ وہ وجود میں آجائے۔ گویا اس پر عدم کے استمرار کی نسبت یا عدم سے خارج ہو کر وجود میں آنے کی طرف نسبت فی نفسہ ایک ہی نسبت ہے۔ اور کائنات کے بارے میں اللہ کے علم کی نسبت بھی ہو سکتی ہے جو یہ تھی کہ کائنات ضروری ہے کہ وجود میں آئے۔ لہٰذا اس کا وجود واجب اور عدم کا استمرار محال ہو گیا۔ اگرچہ اس کا عدم کی اصل پر باقی رہنا ممکن تھا۔ اسی لیے علماء نے کہا ہے کہ جواز کی حد تک یہ بات درست ہے کہ جو شخص کفر پر مرے اسے نعمتیں عطا کی جائیں اور جو اسلام پر مرے اسے عذاب دیا جائے مگر ایسا جواز اللہ تعالیٰ کے فرمودات کے مطابق محال الوقوع سے ہے۔ اور وہ فرمودات یہ ہیں کہ کافر ہی ہیں جنہیں عذاب دیا جائے گا اور وہ مسلمان ہی ہیں جنہیں نعمتوں سے سرفراز کیا جائے گا۔ گویا اس ایک ہی نشانہ پر جواز، امتناع اور وجوب اکٹھے نہیں پہنچ پاتے۔ یہی صورت حال یہاں بھی ہے۔ گویا یہاں جواز تو فی نفسہ جائز ہونے کے لحاظ سے موجود تھے جب کہ وجوب اور امتناع امر خارجی کے لحاظ سے ہیں۔ لہٰذا ان میں تعارض نہ ہوگا۔

اور دوسری بات یہ ہے جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ وہ علم جس سے عادات پر حکم لگایا جاتا ہے وہ وجوب کائنات کی کلیات کے بارے میں ہے اس کی جزئیات کے بارے میں نہیں۔ اور جس بات پر اعتراض کیا گیا ہے وہ جزئی امور کے باب سے ہے جو کلیہ میں شگاف نہیں ڈال سکتا اسی لیے یہ اعتراض ارباب عوائد شک یا توقع عادات کے مطابق عمل میں شک یا توقف کی صورت میں ہرگز داخل نہیں ہو سکتا۔ اور اگر عادات سے حاصل شدہ علم کا ٹھہراؤ نہ ہوتا تو خوارق ظاہر ہی نہ ہوتے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور یہ عادات کی روش سے حاصل شدہ علم پر تیر بہدف دلیل ہے اور اس کی اصل فخر الدین رازی رحمہ اللہ تعالیٰ نے بیان کی ہے کہ جب ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی جزئی اس شرط پر عادت کی خارق بن رہی ہے تو وہ ہماری اس چیز کی طرف رہنمائی کرتی ہے جس پر خوارق دلالت کرتے ہیں یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت جو چیلنج کے ساتھ تھی۔ یا ولی کی ولایت جو چیلنج کے بغیر ہوتی ہے اور ایک قول کے مطابق ولی کو اپنی ولایت کا دعویٰ کرنا جائز

لہ ورنہ دنیا آباد نہ ہوتی۔ کیونکہ اس کی آبادی لوگوں کے ان اسباب کو قبول کرنے سے ہے جو اس بات پر مبنی ہیں کہ عادات کا انحصار مستمر مسببات پر ہے۔ اگرچہ کبھی کبھی لوگ یہ بھی مشاہدہ کر لیتے ہیں کہ کوئی چیز اس عادت میں شگاف ڈال دیتی ہے۔

ہے۔ ان لوگوں کے یہ خرق عادت امور ہمارے کلی عادات کے استمرار سے حاصل شدہ کو مجروح نہیں بناتے۔ جیسا کہ ہم جب دیکھتے ہیں کہ ماضی اور حال میں کوئی عادت اس کائنات کی جزئی میں جاری ہوتی ہے۔ تو مستقبل میں جاری رہنے کے لیے وہ ہمارے ظنون پر غالب آجاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس عادت کا خرق جائز ہے جس کی دلیل وہ شکستگی ہے وہ اس عادت سے کٹ جاتی ہے۔ اور یہ چیز کلی عادات کے استمرار سے متعلق ہمارے علم کو مجروح نہیں کرتی۔ اور باقی تمام اصولی مسائل کی بھی یہی صورت ہوگی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ قیاس پر عمل کرنا یقینی ہے اور خبر واحد پر عمل کرنا بھی یقینی ہے اور دو ظنی دلیلوں کے وقت راجح دلیل پر عمل کرنا بھی یقینی ہے اور ان سے ملتی جلتی باتوں پر عمل بھی یقینی ہے لیکن جب آپ کسی معین قیاس کی طرف آئیں گے کہ اس پر عمل کریں تو وہ عمل ظنی ہوگا۔ یا کسی معین خبر واحد کے مطابق عمل کریں گے تو اسے ظنی پائیں گے وہ یقینی نہ ہوگا۔ یہی حال باقی مسائل کا بھی ہے۔ اور یہ بات اس کلیہ کے مسئلہ کی اصل کو مجروح نہیں بناتی۔ اور یہ سب کچھ واضح ہے۔

چودھواں مسئلہ

ہمیشہ سے چلی آنے والی بھلائیوں کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن کو شریعت نے شرعی دلیل سے یا تو بحال رکھا ہے یا ان کی نفی کی ہے۔ جس کا معنی یہ ہے کہ شرع نے ان کے وجوب یا پسندیدگی کا حکم دیا ہے یا کراہت یا تحریم کی بنا پر ان سے روک دیا ہے یا ان کے کرنے یا ترک کرنے کی اجازت دی ہے۔ اور دوسری قسم خلقت کے درمیان وہ جاری عادات ہیں جن کی نفی یا اثبات میں کوئی شرعی دلیل موجود نہیں۔

پہلی قسم کی بات یہ ہے کہ وہ ہمیشہ کے لیے برقرار ہیں جیسے تمام امور شرعیہ، جیسا کہ علماء غلام میں شہادت کی اہلیت نہ ہونے کے بارے میں یا نجاستوں کے ازالہ کے بارے میں یا مناجات کے لیے تیاری کی طہارت اور شرمگاہ کو ڈھانپنے کا حکم دیتے ہیں اور ننگے ہو کر بیت اللہ کے طواف اور اس سے ملتی جلتی لوگوں میں جاری عادات سے روکتے ہیں۔ خواہ وہ کام شارع کے نزدیک اچھے ہوں یا برے، سب کے سب شرعی احکام کے تحت داخل ہیں۔ ان احکام میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ ان کے بارے میں مکلفین کی آراء مختلف

ہوں[1]۔ لہٰذا کسی اچھی بات کو بُری بنا دینا یا بُری کو اچھی بنا دینا درست نہیں۔ حتیٰ کہ مثال کے طور پر ہو یہ جاتا ہے کہ اب غلام کی اچھی عادات کی بنا پر اس کی شہادت کو قبول کرنے سے انکار نہ کرنا چاہیئے۔ لہٰذا اسے جائز قرار دیا جائے یا آج کے دور میں مقامات ستر کو کھول دینے میں نہ کوئی عیب ہے نہ قباحت۔ لہٰذا اسے جائز قرار دیا جائے۔ وغیرہ وغیرہ۔ اگر ایسی باتوں کو درست قرار دیا جائے، تو یہ شریعت کے مستقل احکام میں نسخ کی صورت ہوگی جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد نسخ باطل ہے۔ لہٰذا یہ باتیں شرعی تنائج کو باطل کر دیں گی۔

رہی دوسری قسم، تو کبھی یہ عادات مستقل ہوتی ہیں اور کبھی تبدیل ہونے والی۔ تاہم یہ عادات ایسے اسباب ہیں جن پر احکام مرتب ہوتے ہیں۔

مستقل عادات کی مثال جیسے کھانے، پینے، جماع، غور و فکر، گفتگو، پکڑنے اور چلنے وغیرہ وغیرہ کاموں کی خواہش کا وجود ہے۔ جب یہ چیزیں اپنے مسببات کے لیے اسباب ہیں تو شارع نے ان کے لیے حکم لگایا ہے لہٰذا ان کاموں کے اعتبار اور بناء میں کوئی اشکال نہیں۔ اور ان کے موافق جو حکم ہے وہ دائمی ہوگا۔

اب تبدیل ہونے والی عادات کی بات سنیئے۔

ان میں سے ایک قسم ایسی عادات ہیں جو اچھائی سے برائی یا برائی سے اچھائی میں تبدیل ہو جاتی ہیں جیسے سر کو ننگا رکھنے کے مسئلہ میں مختلف ملکوں میں اختلاف واقع ہو جاتا ہے۔ مشرقی ممالک کے صاحب مروت لوگ اسے برا سمجھتے ہیں جب کہ مغربی ممالک کے لوگ اس میں کچھ قباحت نہیں سمجھتے۔ لہٰذا اس اختلاف کی بنا پر شرعی حکم بھی مختلف ہوگا۔ اہل مشرق کے ہاں ننگے سر رہنا عدالت کو مجروح بنا دے گا جب کہ اہل مغرب کے لیے ایسی بات نہ ہوگی۔

اور ایک قسم وہ ہے جس میں مقاصد کے تغیر سے اختلاف واقع ہو جاتا ہے۔ اور عبارت

---

[1] کیونکہ شارع نے اس کے خصوص کی صراحت کر دی ہے اور اس کا شرعی حکم برقرار رکھا ہے۔ اب اگر لوگوں کی عادت میں یہ تبدیلی آجائے کہ وہ کسی چیز کو بری کے بجائے اچھا سمجھنے لگیں تو اس سے شرعی حکم تبدیل نہ ہوگا۔ بخلاف دوسری قسم کے کہ اس میں کسی چیز کے اچھا یا برا ہونے پر کوئی شرعی دلیل نہیں ہوتی۔ وہ عرف عام پر مبنی ہوتی ہے لہٰذا عرف میں اختلاف سے شرعی حکم بھی مختلف ہو جاتا ہے۔

کے معنی بدل جاتے ہیں اور وہ دوسری عبادت[1] بن جاتی ہے۔ خواہ یہ اختلاف امتوں کی نسبت سے ہو جیسے عرب وغیرہ ممالک کا اختلاف یا کسی ایک فرقہ کی نسبت سے ہو جیسے صنعت کاروں کی اپنی مصنوعات کے متعلق اصطلاحیں جمہور کی اصطلاحوں سے معانی میں مختلف ہوتی ہیں۔ یا کسی لفظ کے معنی میں اپنے استعمال کی کثرت کی وجہ سے تبدیلی آجاتی ہے۔ حتیٰ کہ یہ پتہ نہیں چلتا کہ پہلے اس لفظ سے کیا معنی سمجھتے جاتے تھے۔ اور کبھی کچھ سابقہ مفہوم باقی رہ جاتا ہے کبھی وہ مشترک ہوتا ہے اور کبھی اس میں اختصاص پیدا ہوجاتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اب حکم بھی مختلف مقامات پر وہ ہوگا جس مفہوم کے لوگ عادی ہوں اور وہی معنی ان میں معروف ہوں۔ اور یہ معنی قسموں، معاہدات اور طلاق میں کنایۃً اور صراحتاً بکثرت استعمال ہوتے ہیں۔

اور ایک قسم وہ ہے۔ جس میں معاملات وغیرہ کے افعال مختلف ہوتے ہیں۔ جیسے جب لوگوں کی عادت یہ ہو کہ نکاح کے بارے میں دخول سے پہلے مہر وصول کیا جائے یا فلاں بیع صرف نقداً ہی ہوگی ادھار نہ ہوگی یا اس کے برعکس۔ یا یہ کہ اس بیع میں ادائیگی کی یہ مدت ہے۔ تو ایسی صورتوں میں حکم بھی اسی کے مطابق ہوگا جیسا کہ اور جس حد تک کہ کتب فقہ میں مذکور ہے۔

اور ایک قسم یہ ہے کہ مکلف کے خارجی امور کے لحاظ سے اختلاف ہو۔[2] جیسے بلوغت کے بارے میں احتلام یا حیض کے متعلق لوگوں کی عادات کا اعتبار کیا جائے گا یا یہ کہ بلوغت کا یہی طریقہ ہے کہ کسی لڑکے کو احتلام ہونے لگے یا لڑکی کو حیض آنے لگے۔ اسی طرح حیض کے متعلق یا تو علی الاطلاق لوگوں کی عادات کا اعتبار کیا جائے گا یا خاص اس لڑکی یا اس کی قرابت دار لڑکیوں کی عادات کا۔ وغیرہ وغیرہ لہٰذا اس انتقال بلوغت سے متعلق شرعی حکم عادت کے مطابق ہوگا۔

اور ایک قسم ایسے امور ہیں جو عادت کے خلاف بعض لوگوں کے لیے خرق عادات ہی عادت بن جاتے ہیں۔ تو اس کے متعلق حکم عادت جاریہ کے مطابق ہوگا جو دائماً مستعمل ہے۔ مگر شرط یہ ہے کہ اس کی پہلی عادت زائل ہو جائے اور دوسری عادت جو عام عادت کے خلاف ہے اسی کی طرف ہی لوٹ جائے۔ جیسے پیشاب یا پاخانہ کرنے والا جس کے پیشاب اور پاخانہ کے اخراج کے لیے

---

[1] شاید یہاں اصل میں الی معنی عبارۃ تھا۔

[2] جیسے مختلف ممالک کی فضا میں حرارت اور ٹھنڈک کا اختلاف ہے۔ گرم ممالک میں بلوغت جلد واقع ہوتی ہے۔ جب کہ ٹھنڈے ممالک میں دیر سے ہوتی ہے اور مؤلف کا قول کذلک الحیض (یہی صورت حیض کی ہے) یعنی ہر حیض کی درمیانی مدت یا مثال کے طور پر حیض کا ہر ماہ میں آنا یا اس سے زیادہ مدت ہے۔

جراحت کے عمل سے کوئی راہ ہی دوسری بنادی جائے۔ تو اس کے لیے لوگوں کے عادی (فطری) مخرج کا حکم نہ رہے گا۔ کیونکہ اگر وہ اس خرق عادت اخراج پر مصر نہ ہوتا تو اس کا حکم عادت عامہ کے مطابق ہوتا اور کبھی یہ اختلاف بعض دوسری وجوہ کی بناء پر ہوتا ہے۔ اس کے باوجود شرعی لحاظ سے انہی عادات کا اعتبار کیا جائے گا اور انہی پر احکام لاگو ہوں گے کیونکہ شریعت لوگوں کے عادی اور معروف امور کے مطابق آئی اور انہی کے مطابق چلتی ہے۔ جیسا کہ اس کی وضاحت پہلے گذر چکی ہے۔

فصل

جان لیجیے کہ یہاں جو ذکر چل رہا تھا وہ عادات کے اختلاف کی وجہ سے احکام مختلف ہونے سے متعلق تھا۔ اور یہ اختلاف خطاب کے اصل کا اختلاف[1] نہیں۔ کیونکہ شریعت ہمیشہ کے لیے بنائی گئی ہے۔ اگر ہم یہ فرض کرلیں کہ دنیا کی بقاء کی کوئی انتہا نہیں تو اسی طرح تکلیف کے لیے مزید کسی شرع کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ اختلاف کا معنی صرف یہ ہے کہ جب عادات مختلف ہوں تو ہر عادت پر اسی کے مطابق شرعی حکم لاگو ہوگا۔ جیسے مثلاً بلوغت کے بارے میں کیونکہ بلوغت سے پہلے بچے پر تکالیف شرعیہ لاگو نہیں ہوتیں، تکلیف اسی وقت لاگو ہوگی جب وہ بالغ ہو جائے گا۔ گویا بلوغت سے پہلے تکلیف کا سقوط اور بعد میں اس کا لاگو ہونا خطاب کا اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف تو صرف عادات وشواہد[2] میں ہوتا ہے۔ اسی طرح خاوند کے کنبے کے مطابق دخول سے پیشتر مہر کے ادا کر دینے کا حکم بھی عادت پر مبنی ہے اور اگر بیوی دخول کے بعد مہر کی ادائیگی کے متعلق کہہ دے تو یہ بات بھی اس عادت ہی کو منسوخ کرنے کی بنا پر ہوگی یہ حکم کا اختلاف نہ ہوگا۔ بلکہ حکم یہ ہے کہ عرف یا اصل کے اعتبار سے جو جانب راجح ہوگی بات اسی کی چلے گی کیونکہ وہ مدعی علیہ ہے۔ باقی مثالوں کی بھی یہی صورت ہے۔ گویا احکام ثابت ہیں اور ان کے اسباب مطلق ہونے کے لحاظ سے ان کے تابع ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

---

[1] یعنی کوئی نسخ کی قسم نہیں۔

[2] جیسا کہ مؤلف نے مہر کی مثال دی ہے۔ دونوں اطراف میں جس جانب عادت کی شہادت ہوگی وہ راجح ہو جائے گی۔

پندرھواں مسئلہ

شرعاً جاری عادات کا اعتبار ضروری ہوتا ہے خواہ یہ عادات اپنی اصل کے لحاظ سے شرعی ہوں یا غیر شرعی ہوں یعنی اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ شرعاً ان پر امر یا نہی یا اذن کی دلیل قائم ہے یا نہیں۔ جن عادات پر دلیل قائم ہے ان کا معاملہ تو صاف ہے۔ رہیں دوسری عادات تو ان پر تکلیف کو قائم کرنا انہی امور (امر، نہی، اذان) سے استوار رہ سکتا ہے۔ گویا عادت یوں چلتی ہے کہ سزا ہی مخالفت سے باز رہنے کا سبب بن سکتی ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ (۲/۱۷۹) اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔

گویا اگر شرعاً عادت کا اعتبار نہ کیا جاتا تو قصاص کا حتمی فیصلہ نہ ہوتا اور نہ وہ مشروع ہوتا۔ اس صورت میں شرعاً اس کا کچھ فائدہ نہ ہوتا۔ اور یہ بات اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مطابق۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ (۲/۱۷۹) اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔

مردود ہے۔ اسی طرح عادۃً بیج کھیتی اگنے کا سبب ہیں، نکاح نسل (کے بقاء) کا سبب ہے اور تجارت مال میں اضافے کا سبب ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُمْ۔ (۲/۱۸۷) اور وہ کچھ تلاش کرو جو اللہ نے تمہارے لیے لکھ دیا ہے۔

وَابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (۶۲/۱۰) اور اللہ کا فضل تلاش کرو۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّكُمْ۔ (۲/۱۹۸) اگر تم اللہ کا فضل تلاش کرو تو تم پر کچھ گناہ نہیں۔

اور ایسی ہی دوسری آیات ہیں جو اس پر دلالت کرتی ہیں کہ مسببات ہمیشہ[2] اسباب سے واقع ہوتے

---

[1] گویا سزا لوگوں میں جاری عادت سے باز رہنے کا سبب ہوتی ہے۔ سزا ایسی چیز نہیں جس کا ذاتی طور پر کسی شرعی حکم اذن یا نہی سے تعلق ہو۔ کیونکہ وہ تو انسان کی طبائع کی طرف راجع ہے۔ باینہمہ شرعاً اس کا اعتبار ضروری ہے کیونکہ اسی پر احکام مرتب ہوتے ہیں جیسے مثال کے طور پر قاتل سے قصاص۔

[2] یعنی یہ بات ان عادات کے لیے شارع کے اعتبار پر دلالت کرتی ہے جو یہ ہے کہ مسببات ہمیشہ عادی اسباب سے وقوع پذیر ہوتے ہیں تو انہی عادی اسباب پر احکام مرتب ہوتے ہیں جیسے نکاح اور تجارت وغیرہ کی طلب ایسے ہی اسباب ہیں۔

ہیں۔ تو اگر اسباب کی مشروعیت میں یہ مسببات شارع کا مقصود نہ ہوتے[1] تو یہ بات یقینی دلیل کے خلاف تھی اور جو بات اس پر منحصر ہوتی وہ باطل ہوتی۔

اور دوسری وجہ وہی ہے جو عادیات سے علم حاصل کرنے کے مسئلہ میں پہلے گزر چکی ہے[2]۔ وہی یہاں بھی لاگو ہے۔

اور تیسری وجہ[3] یہ ہے کہ جب ہم نے یہ طے کر لیا کہ شارع نے لوگوں کے مصالح کا لحاظ رکھا

---

[1] یعنی اگر یہ عادات شرعاً معتبر نہ ہوتیں تو شارع ان پر اسباب کی مشروعیت کو مرتب نہ کرتا جو انہی عادات سے کشید کی گئی ہے لیکن یہ اور اس سے ملتی جلتی آیات اس بات پر یقینی دلیل ہیں کہ شارع نے انہی عادات پر احکام کو مرتب کیا ہے لہٰذا وہ شرعاً معتبر ہوں گے۔ گویا مؤلف کا قول المسببات اسی حیثیت کا اعتبار ہے جس کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے۔ جو یہ ہے کہ عادت اس کے اختیار کرنے سے چلتی ہے اور یہی وہ بات ہے جو اس مسئلہ میں چل رہی ہے۔

[2] اور وہ تیرھویں مسئلہ کی پہلی دلیل ہے کہ ایک ہی توازن پر خلقت میں تکالیف کا وارد ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شارع نے لوگوں میں مستعمل عادات کا اعتبار کیا ہے۔ اور اگر وہ ان کا اعتبار نہ کرتا تو پھر شریعت میں اختلاف اور خطاب میں اختلاف ہونے میں کوئی چیز مانع نہ ہوتی۔

[3] مؤلف یہ بیان کر چکا ہے کہ مصالح وہ ہوتے ہیں جو انسانی زندگی کے قیام میں ممد ہوں اور وہ مصالح انسان کے شہوانی اور عقلی اوصاف کے تقاضوں سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور یہ بات اس وقت پوری نہیں ہوتی جب کوئی شخص اپنی تکالیف میں سے اس چیز کو نکال دے جو اس کے سپرد کی گئی ہو یا وہ چیز کائنات میں مستعملہ عادات سے مربوط ہو۔ مخفی نہ رہے کہ مصالح کے اعتبار کے لیے استدلال کی اتنی مقدار کافی ہے اور کسی تکلف کی ضرورت نہیں۔ جیسا کہ مولف نے اس پر ایک چوتھی وجہ کو متفرع کر دیا ہے۔ کیونکہ انسان کو گزشتہ بیان کے مقتضیٰ سے نکالنا تکلیف مالا یطاق ہے یا پھر اس میں تنگی ہے۔ رہی تیسری وجہ کی توجیہ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ شریعت ہمیشہ کے لیے ہے اور وہ مصالح کے ساتھ چلتی ہے گویا یہ دائمی اذن ہے اور وہ عادات میں سے ایک عادت لہٰذا اس کا اعتبار ہونا چاہیے اور یہی کچھ مطلوب ہے۔ رہی چوتھی وجہ جس میں مؤلف نے یہ اعتبار کیا ہے کہ مکلف بہ چیز کا علم اور اس پر قدرت ایک عادی امر ہے۔ اگر یہ تکلیف کے پہلو سے شارع کے ہاں معتبر ہوتا تو عادت ہی کا اعتبار ہوتا۔ اور یہی بات مطلوب ہے اور اگر اس کا اعتبار نہ ہوتو تکلیف مالا یطاق لازم آتی۔ یہ بھی پوشیدہ نہ رہے کہ یہ دونوں شرعاً مقررہ عادات سے نہیں بلکہ یہ دونوں ایسے امور ہیں جو اسباب اور مسببات کے لیے راجع ہیں۔ میری مراد قسم ثانی سے ہے جو ان دلائل میں مؤلف کی بحث کا موضوع ہے۔ جیسا کہ آپ سے یہ مخفی نہیں کہ مؤلف کے اس بیان کے مطابق تیسری وجہ پر چوتھی متفرع نہیں بلکہ وہ مستقل ہے بخلاف

ہے تو یہ یقین بھی لازم آئے گا کہ عادات کا اعتبار ضروری ہے۔ کیونکہ جب شرعی قانون ایک ہی ڈگر پر ہے تو یہ مصالح کے بھی اسی طرح چلنے پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ شریعت کی اصل تو مصالح کا سبب بنتا ہے اور جیسا پہلے گزر چکا کہ شریعت دائمی ہے لہٰذا مصالح بھی ایسے ہی ہوئے۔ شریعت میں عادات کے اعتبار کا یہی معنی ہے۔

اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ اگر عادات کا لحاظ نہ رکھا جائے تو بات تکلیف مالا یطاق تک جا پہنچتی ہے۔ اور یہ ناجائز بھی ہے اور غیر واقع بھی۔ اور یہ کہ خطاب میں یا تو مکلف ہر چیز کے علم اس پر قدرت اور معتبر عادیات ہیں سے ان سے ملتی جلتی چیزوں کا تکلیف کے حکم کے وقت لحاظ رکھا جائے تو یہی ہماری مراد ہے اور اگر نہ رکھا جائے تو اس سے معنی یہ ہوں گے کہ وہ تکلیف عالم اور قادر کے لیے بھی ہو اور غیر عالم اور غیر قادر کے لیے بھی۔ اس شخص کے لیے بھی ہو جس کے لیے کوئی مانع ہے اور اس کے لیے بھی جس کے لیے کوئی مانع نہ ہو۔ اور یہی بات تکلیف مالا یطاق ہے۔ اور اس مفہوم میں بہت سے واضح دلائل موجود ہیں۔

فصل

جب عادات شرعاً معتبر ہیں تو عادت کی شکستگی کے بعد اس کا بقیہ حصہ اس قانون کو مجروح نہیں بناتا۔ ہمیں تو صرف اس کی شکستگی میں غور کرنا ہے۔

اور عادت کے انخراق (شکستگی) کا معنی یہ ہے کہ وہ بالنسبت جزئی کی طرف مائل ہو اور اس کی جگہ ایسی حالت پیدا ہو جائے جو یا تو لوگوں میں عادتاً معذور ہونے کے حالات سے ہو یا کسی دوسری وجہ سے۔ اگر وہ کسی عذر کی بنا پر شکستہ ہو تو رخصت کا مقام ہے۔ اور اگر کسی دوسری وجہ سے ہو تو وہ یا تو عادی وضع کے مطابق کسی دوسری دائمی عادت[2] کی طرف چلی جائے گی جیسا کہ پیشاب کرنے والے کا مسئلہ ہے کہ وہ جراحت کے بعد اس کا عادی ہو جاتا ہے اس صورت میں یہ عادت بھی عادت کے حکم کی طرف راجع ہو گی، رخصت کے حکم کی طرف

---

[1] بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ اس وجہ کے جس سے ہم نے دونوں دلیلوں میں بحث کو ثابت کیا ہے۔ اور یہ سب صحیح ہے۔

[2] یعنی پہلی عادت کو شکستہ کر دے جیسا کہ مؤلف کے بعد کے کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ جیسے اس کی مثال میں ہے کہ اگر مثال کے طور پر اس کی پیشاب کرنے کی عادی گزرگاہ بند ہو جائے۔

نہیں ہوگی جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ یا پھر وہ کسی غیر عادی بات کی طرف یا ایسی عادت کی طرف چلی جائے گی جو پہلی عادت میں شگاف نہ ڈالے۔ اگر وہ دوسری عادت کو شکستہ کرے گی تو پہلی میں شگاف نہ ڈالے گی۔ گویا اس کا اعتبار بھی ظاہر ہے لیکن اس بنا پر کہ رخصت قبول کرنے کے باب کی طرف نہ لوٹے۔ جیسے معمول[1] کے مطابق مرض اور معمول کے مطابق سفر جو جمع صلاتین اور روزہ چھوڑنے اور نماز قصر کرنے کی نسبت سے ہو اور ایسے دوسرے امور۔ اور اگر وہ معمول کے مطابق نہ رہیں تو ان کے لیے کیا فی نفسہٖ انہی کا حکم ہوگا یا ان پر دوسرے نتائج کے احکام جاری ہوں گے جو ان سے مناسبت رکھتے ہوں؟

پہلے اس کی مثال پیش کرنا ضروری ہے پھر خوارق کے سلسلہ میں ان احکام کے اجراء میں غور کیا جائے گا۔

ان خوارق میں سے ایک[2] یہ ہے کہ ایک شخص نے جب زکوٰۃ ادا نہ کی تو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ اس پر مجبور کرنے سے رک گئے اور جس حاکم نے آپ کو یہ کہا تھا اسے کہا کہ "اسے چھوڑ دو"۔

اور ربعی بن حراش کا قصہ جب حجاج نے اس کے بیٹے کو طلب کیا تا کہ اس کو قتل کر دے۔ حجاج نے ربعی سے اس کے بیٹے کے متعلق پوچھا تو اس نے خبر دے دی۔ اور باپ یہ بات خوب جانتا تھا کہ حجاج اس کے بیٹے کے متعلق کیا ارادہ رکھتا ہے[3]

---

[1] بحث کے موضوع سے غیر متعلق ہے اور یہ لوگوں میں معمول کے مطابق عذروں کے بغیر کی حالت ہے، کیونکہ مرض اور جو اس کے ساتھ ہے وہی ہے جس کے متعلق مؤلف نے کہا کہ محل رخصت ہے۔ اگر وہ اس شخص کی مثال دیتا جو جراحت والے راہ سے پیشاب کرتا ہے تو وہ معمولی کی مثال ہوتی لیکن اگر وہ عام عادت والے راہ سے بھی پیشاب کرے تو وہ دو جگہوں سے پیشاب کرتا ہے تو وہ پہلی سے اور جراحت والی سے۔ دونوں ہی اس کی عادت ہو گئے۔ گویا یہ ایسی عادت ہے جو معمول کے مطابق عذروں سے نہیں اور جراحت سے پیشاب کرنا ایسی عادت بن جاتا ہے جو پہلی عادت کو شکستہ نہیں کرتی، تو بات واضح ہو جاتی۔

[2] پہلی فصل سے لے کر اب تک جو بیان ہوا وہ شرعاً غیر مقررہ نتائج کے بارے میں ہے اور یہ اس مسئلہ میں دوسری قسم ہے لیکن علامات سے متعلق آگے آنے والے سب مسائل ایسے ہیں جن کے متعلق شارع سے تقریر اثبات آئی ہے خواہ وہ امر ہو یا نہی ہو یا اذن ہو۔ گویا یہ فصل عادات خارق واقع ہونے پر اور ان دونوں قسموں کے احکام کی تفصیل پر مشتمل ہے۔

[3] یعنی مولف کی مثال میں شرعی عادت تو یہ ہے کہ ظالم اپنی غرض سے کسی شخص کو ظلم سے قتل نہیں کر سکتا جب تک مدافعت کرنے والے کا دفاع اسے بچا سکتا ہو۔

اور ابو حمزہ خراسانی کا قصہ جب وہ کنویں میں گر پڑا پھر اس پر کنویں کا منہ چن دیا گیا لیکن بالکل فریاد نہ کی۔

اور ابو یزید کی اپنے خادموں[1] سے گفتگو۔ جب کہ ان کے پاس شفیق بلخی اور ابو تراب نخشبی آئے۔ تو ان دونوں نے خادموں سے کہا کہ ہمارے ساتھ کھانا کھائیں، تو ابو یزید نے کہہ دیا کہ میں روزے سے ہوں۔ ابو تراب کہنے لگے۔ کھاؤ اور تمہارے لیے ایک ماہ کے روزوں کا اجر ہے لیکن اس نے نہ مانا۔ پھر شفیق نے کہا۔ کھا لو اور تمہارے لیے ایک سال کے روزوں کا اجر ہے۔ وہ پھر بھی نہ مانا۔ ابو یزید کہنے لگا، جو شخص اللہ کی آنکھ سے گر گیا ہے اسے چھوڑ دو۔ چنانچہ وہ نوجوان ایک سال بعد چوری میں پکڑا گیا اور اس کا ہاتھ کاٹا گیا۔

بغیر زاد راہ کے[2] جنگل میں داخل ہونا یا درندوں والی زمین میں داخل ہونا بھی اسی قبیل سے ہیں اور یہ دونوں اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہیں۔

لہٰذا جو شخص ایسے مقام پر کہتا ہے۔ یہ جاننے کے بعد کہ جو بات شریعت کے مخالف ہے وہ صحیح نہیں۔ کہ ایسے امور کو اصولی طور پر مخالفت پر محمول نہ کرنا چاہیئے جب کہ ان لوگوں کی دینداری ورع، فضل اور صالحیت سب کچھ پایۂ ثبوت کو پہنچے ہوئے ہیں اور اس کی بنیاد یہ ہے کہ وہ ان لوگوں کی مثالوں میں حسن ظن سے کام لیتا ہے۔ جیسے کہ ہم یہی باتیں اپنے صالح اسلاف سے جو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ہیں۔ اخذ کرتے ہیں اور ان کے علاوہ ان سے بھی جو تقویٰ اور فضل میں انہی کی راہ پہ چلے۔ ایسے امور میں ہمیں صرف دیکھنا یہ ہے کہ وہ کون سی بنیاد ہے جس کی رو سے ایسے کام شرعاً جائز ہیں۔

یہاں دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں جس پر انہوں نے ان امور کی بنیاد رکھی۔ ایک یہ کہ وہ ہو تو عادی جنس سے مگر نادر ہو۔ دوسرے یہ کہ اس کی جنس سے نہ ہو۔

اگر پہلی صورت ہو تو یہ عادات کے احکام کی جنس سے جا ملے گی۔

---

[1] قاموس اور اس کی شرح میں خدیم کا لفظ نہیں آیا۔ بلکہ اس نے خادم کی جمع خدمان لکھی ہے۔ اور یہ عامی جمع ہے۔ شاید انہوں نے یہ تصور کیا ہو کہ خدمان خدیم کی جمع ہے جیسے کثبان کثیب کی جمع ہے۔

[2] یعنی بہت سے صلاح و تقویٰ والوں نے ایسے کام کئے ہیں۔ اس عادت کی مخالفت کرتے ہوئے جو ایسے کاموں کی تحریم کے سلسلہ میں شارع نے مقرر کی تھی۔

اس کی مثال روزہ چھوڑنے کا حکم ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ یہ اس شخص کی رائے پر مبنی ہو جو ازراہ تطوع اپنے آپ کو اپنے نفس پر حکم کرنے والا خیال کرتا ہے۔ اور ایسے بہت سے لوگ ہیں۔ اجتہاد سے شاگرد کا انکار عناد کی بنا پر ہوگا یا خواہشات نفس کی پیروی کی بنا پر۔ اسی طرح انجام کا خوف ہے بالخصوص جب کہ وہ اس کے فضل اور ولایت کی شہرت کی نسبت سے موافقت رکھتا ہو۔

اور اسی طرح کا وہ حکم ہے جو حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے مانع زکوٰۃ کو چھوڑنے کے سلسلہ میں دیا تھا۔ غالباً یہ بھی ان کے اجتہاد کی ایک قسم تھی۔ جب کہ آپ نے اس سے دین کے قواعد سے غافل اور بے پروا رہنے والوں کا سا معاملہ کیا تاکہ وہ اپنے آپ کو زجر و توبیخ کرے اور جس بات کا اس نے ارادہ کیا تھا اس سے رک جائے۔ چنانچہ ایسا ہی واقع ہوا۔ اس نے اپنی حالت پر غور کیا اور واجبہ زکوٰۃ ادا کر دی۔ آپ کا یہ ارادہ نہ تھا کہ اس شخص کو بالکل چھوڑ دیں بلکہ اس طرح اسے سرزنش کریں کہ وہ خود اپنی حالت کا امتحان لے۔ حتیٰ کہ اگر وہ زکوٰۃ روک رکھنے پر ہی مصر رہے تو اسے وہی سزا دی جائے جو دوسرے زکوٰۃ کے مانعین کے لیے مقرر ہے۔

ایسا ہی ربعی بن حراش کا قصہ ہے۔ اس کے متعلق بیان کیا گیا ہے کہ وہ جھوٹ ہرگز نہیں بولتا تھا۔ اسی لیے حجاج نے اسے اس کے بیٹے کے متعلق پوچھا۔ اور صدق علم کے عزائم سے ہے اور جھوٹ کا جواز تو رخصت ہے اور یہ جائز ہے کہ اس کے مطابق عمل نہ کیا جائے۔ بلکہ ایسے مواقع پر جھوٹ (کی رخصت کے باوجود) نہ بولنا اجر کے لحاظ سے بہت بڑا ہے۔ جیسے کلمۂ کفر زبان سے کہنا سب سے بڑا جھوٹ ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ (۹/۱۱۹)

اے ایمان والو! اللہ سے ڈرتے رہو اور سچ لوگوں کے ساتھ ہو جاؤ۔

یہ آیت ان تین آدمیوں کے قصہ سے خبر دینے کے بعد نازل ہوئی جن کا معاملہ التوا میں ڈال دیا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی تعریف فرمائی اس لیے کہ انہوں نے ایسے موقع پر سچ بولنا لازم سمجھا جہاں جھوٹ بولنے کی رخصت کا مظنہ موجود تھا۔ لیکن اسی سچ کے اختیار کرنے پر ان کی تعریف کی گئی۔ جس کی بنیاد یہ تھی کہ اللہ سے ڈرتے رہنے میں ہی امن کی امید ہو سکتی ہے۔ اسی لیے کہا گیا کہ جہاں تمہیں خطرہ ہو کہ سچ تمہیں نقصان پہنچائے گا وہاں ضرور سچ بولو وہ تمہیں فائدہ پہنچائے گا۔ اور اگر تمہیں جھوٹ بولنے سے فائدہ نظر آئے تو ضرور جھوٹ کو چھوڑ دو کیونکہ بالآخر وہ

تمہیں نقصان پہنچائے گا" اور یہی درست شرعی بنیاد ہے۔

اور اس کی مثال ابو حمزہ کا قصہ ہے جو علم کے عزائم قبول کرنے کے باب سے ہے اس نے اپنے دل میں عہد کیا کہ اللہ کے سوا کسی پر اعتماد نہ کرے گا اور رخصت پر عمل نہیں کرے گا۔ اور یہ صحیح اصل ہے۔ اور اس کے اس مسئلہ پر بالخصوص اللہ کا یہ ارشاد دلیل ہے۔

وَمَنْ يَّتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ (۶۵/۳) اور جو شخص اللہ پر توکل کرے تو وہ اسے کفایت کرے گا۔

اور اللہ تعالیٰ کی وکالت کسی دوسرے کی وکالت سے بہت بڑی ہے۔ ہود علیہ الصلوٰۃ والسلام نے لوگوں سے کہا تھا کہ:

فَكِيْدُوْنِيْ جَمِيْعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُوْنِ اِنِّيْ تَوَكَّلْتُ عَلَى اللّٰهِ رَبِّيْ وَرَبِّكُمْ (۱۱/۵۶) تم سب مل کر میرے خلاف تدبیر کرو اور مجھے مہلت بھی نہ دو۔ میں نے تو اللہ پر توکل کیا ہے جو میرا اور تمہارا پروردگار ہے۔

توجب ابو حمزہ نے یہ عہد کر لیا تو اس سے اس عہد کو پورا کرنے کا مطالبہ کیا گیا بموجب ارشاد باری تعالیٰ۔

واوفوبعهد الله اذا عاهدتم (۱۶/۹۱) جب تم اللہ سے کوئی عہد باندھ لو تو اسے پورا کرو۔

علاوہ ازیں بعض ائمہ نے اس سے نقل کیا ہے کہ اس نے سنا کہ بعض آدمیوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات پر بیعت کی کہ وہ کبھی کسی سے کوئی سوال نہ کریں گے۔ تو ان میں سے اگر کسی کا کوڑا گر جاتا تو وہ کسی سے یہ نہ کہتا کہ یہ مجھے پکڑا دے۔ اب ابو حمزہ کہنے لگے: اے میرے پروردگار! ان لوگوں نے تیرے نبی سے عہد کیا جب کہ اسے انہوں نے دیکھا تھا اور میں تجھ سے عہد کرتا ہوں کہ کسی سے کبھی کچھ سوال نہ کروں گا۔ راوی کہتا ہے کہ پھر وہ حج کے لیے شام سے مکہ کا ارادہ کرتے ہوئے نکلے۔۔ تا آخر قصہ۔ اور یہ بھی علم کے عزائم قبول کرنے کی قبیل سے ہے کہ وہ اپنے نفس سے ایسا عہد کرے جو پہلے کئے ہوئے عہد سے افضل ہو۔ کیونکہ یہ بات بھی غیر شرعی نہیں۔ اسی لیے جب ابن عربی نے یہ حکایت بیان کی تو کہا: یہ ایسا شخص تھا جس نے اللہ سے عہد کیا تو اسے تمام و کمال طریق پر نباہا: اس شخص کی اقتداء کرو۔ انشاء اللہ ہدایت پا جاؤ گے۔

یہی صورت درندوں والی سرزمین میں داخل ہونے اور بغیر زاد راہ کے صحرا میں داخل

ہونے کی ہے۔

کتاب الاحکام میں یہ واضح کیا جاچکا ہے کہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں۔ جن کے ہاں اسباب کا عدم اور وجود دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مسبب الاسباب ہے اور وہی مسببات کو پیدا کرنے والا ہے۔ اب جس شخص کی یہ حالت ہو کہ اس کے نزدیک اسباب ہونا بھی نہ ہونے کے برابر ہو۔ اسے مخلوق کے ڈرنے کی باتوں سے ڈر نہیں لگتا۔ نہ ہی وہ مخلوق کی امید والی جگہ سے کوئی امید رکھتا ہے۔ اللہ سے خوف کھانے اور امید لگانے کی جگہ سے کوئی امید رکھتا ہے۔ اللہ سے خوف کھانے اور امید لگانے کی جگہ صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ لہٰذا یہ بات اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا نہیں۔ ہلاکت میں ڈالنا تو صرف اس وقت ہوگا جب اعتقاد میں یہ بات ہو کہ اگر زاد راہ نہ لیا تو ہلاک ہو جائے گا اور اگر کسی درندے کے سامنے آگیا تو ہلاک ہو جائے گا۔ جب ایسی بات نہ ہو تو پھر اپنے آپ کو ہلاک میں ڈالنا نہیں ہوگا۔ اسی لیے غزالی نے بغیر زاد راہ کے صحراء میں داخل ہونے کے لیے صبر پر تیار رہنے اور نباتا پر گذر اوقات کرنے کی شرط عائد کی ہے اور یہ سب کچھ عادی حکم کی طرف راجع ہے۔

اور غالباً آپ ایسے اولیاء کی ہر کرامت کے لیے شریعت میں کوئی راہ پا لیں گے۔ جن کی ولایت مسلم ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ احکام عادیہ کی طرف لوٹتے ہیں۔ بلکہ ہم تو انشاء اللہ اسے ایسا ہی پاتے ہیں۔

فصل

اور جو کچھ لوگوں نے اس پر بنا کر ڈالا ہے اگر وہ عادی جنس سے نہ ہو جیسے کہ مکاشفہ تو بھی ان لوگوں کا حکم عادات جاریہ والوں کا سا ہوگا کیونکہ وہ بھی اسی شریعت کی طرف رجوع کرتے ہیں جو عام لوگوں کے لیے ہے؟ یا ان سے ظاہری عادات والوں کے احکام سے الگ دوسری طرح کا معاملہ کیا جائے گا؟ خواہ وہ ظاہر کی مخالفت ہو، کیونکہ کشف غیبی کی تحقیق میں موافقت بھی پائی جاتی ہے اور مخالفت بھی۔

اور جو شخص انہیں ایک طرف کر دیتا ہے جس حد تک کہ بارھویں مسئلہ اور اس سے پہلے

سے ثابت ہے۔ کہ ان کے لیے کوئی خاص حکم نہیں۔ بلکہ انہیں ظاہری عادات والوں کے احکام کی طرف لوٹایا جائے گا اور ان سے ان امور پر لازماً کسی تربیت کنندہ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور اس پر وہ جو استدلال کرتے ہیں وہ پہلے گزر چکا ہے اور اس پر دلیل کی چند وجوہ اور بھی ہیں۔

پہلی وجہ۔ اگر احکام عادات کی شکستگی کے حکم پر وضع کیے جاتے تو اس کے لیے کوئی قاعدہ منتظم نہ ہو سکتا اور جب یہ صورت ہوتی تو کسی مکلف پر چیز کے حکم میں ربط نہ رہتا اس لیے کہ تمام کے تمام افعال موافقت و مخالفت کے امکان کے تحت اس حکم یا قاعدہ میں داخل ہوتے۔ لہٰذا اس میں صحت اور فساد دونوں کا امکان ضروری ہوتا۔ اور کسی بھی شخص کے افعال میں سے کسی فعل پر بھی صحت وفساد کے لحاظ سے کوئی بھی حکم نہ لگ سکتا۔ اندریں صورت نہ ثواب وعذاب کے مرتب ہونے کا فیصلہ نہ ہو سکتا۔ نہ عزت وذلت کا، نہ خون کی حفاظت اور خون بہانے کا۔ نہ ہی کوئی حاکم کوئی حکم نافذ کر سکتا۔ اور جو چیز اس طرح کی ہو اسے شریعت بنانا درست نہیں جب کہ مصالح کا اعتبار بھی ضروری ہے۔ اور یہی وہ باتیں ہیں۔ جن پر شریعت مبنی ہے۔

دوسری وجہ۔ اور خارق ایسے نہیں ہوتے کہ ان پر کوئی حکم مبنی ہو۔ کیونکہ وہ ایک مخصوص فرقہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اور جب وہ مخصوص ہوئے تو دوسروں کے ساتھ کیسے چل سکتے ہیں۔ نہ ہی اہل ظاہر کے قواعد میں وہ شامل ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں صوفیہ کے قواعد ان کے اور دوسروں کے درمیان جاری ہوں گے جن کا صوفیہ سے کوئی تعلق نہیں۔ اندریں صورت یہ درست نہ ہو گا کہ خوارق کے مطابق ان لوگوں پر حکم لگایا جائے جو صوفیہ کے فرقہ سے نہیں اور یہ چیز فریقین میں مسلم ہے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ حاکم یا سلطان کے لیے احکام عامہ نافذ کرتے وقت یہ بہت مشکل ہو گا کہ وہ ولی پہ تو اس کے کشف کے مطابق حکم لگائے۔ یا سلطان ایسے شخص سے جو ولی نہیں اسباب ظاہرہ کے علاوہ کوئی دوسرا معاملہ کرے۔ اور نہ ہی وہ دلیوں سے الگ معاملہ کر سکتا ہے جب کہ ہر دو فریق اپنا مقدمہ اس کے پاس لے جائیں۔

اور جب یہ فرض کر لیا جائے کہ احکام عامہ صوفیہ کو شامل نہیں تو یہ بات گزشتہ مدلل بیان سے ہٹ کر ہے اور وہ بیان یہ ہے کہ شریعت عام ہے اور اس کے احکام تمام خلقت کے لیے اور ہر طرح کے احوال میں عام ہیں۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ صوفیہ کہتے ہیں کہ ولی کبھی نافرمانی کرتا ہے اور بہ نافرمانیاں اس سے واقع ہو سکتی ہیں۔ ان کا ہر فعل جس کا ظاہر ظاہری شریعت کے خلاف ہو اسے ایک معمولی عقل والا آدمی پہلی نظر میں ہی جان لے گا کہ یہ گناہ ہے۔ اس کے باوجود ایسے خارق

فعل کو مشروع ثابت کرنا درست نہ ہوگا جو ظاہری شریعت کے مطابق نہیں۔ جب کہ اس میں صحت وفساد کے احتمال بھی ہیں۔

یہ تیسری وجہ ہوئی۔

اور چوتھی وجہ یہ ہے کہ اس بات میں ساری خلقت سے برتر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات تھی پھر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تھے۔ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی کوئی چیز واقع نہیں ہوئی (جو ظاہر شریعت کے خلاف ہو) الایہ کہ شریعت میں اس پر نص موجود ہے کہ فلاں بات آپ سے خاص تھی اور دوسروں کے لیے نہ تھی۔ اس کے علاوہ آپ نے اس شخص کی بات کو بھی ناپسند فرمایا جس نے آپؐ سے کہا تھا کہ: اللہ تعالیٰ اپنے نبی کے لیے جو کچھ بھی چاہے حلال کر دیتا ہے؛ اور اس شخص کی بات کو بھی ناپسند فرمایا جس نے کہا تھا کہ "آپ ہماری طرح نہیں اللہ نے تو آپؐ کے سب اگلے پچھلے گناہ معاف کر دیے ہیں؛ تو آپ کو غصہ آگیا اور فرمایا: میں امید رکھتا ہوں کہ میں تم سب سے زیادہ اللہ سے ڈرنے والا ہوں اور سب سے زیادہ جاننے والا ہوں کہ کس چیز سے بچنا چاہیئے[1]۔ اور آپؐ سے اور آپ کی دعا کے ذریعہ شفا طلب کی جاتی تھی۔ اور آپ کی بیوی یا لونڈی کے سوا آپ کا کسی عورت کی جلد کو چھونا ثابت نہیں۔ عورتیں آپ سے بیعت کرتی تھیں مگر آپ نے ہرگز کسی عورت کا ہاتھ نہیں چھوا۔ آپ تمام امور میں ظاہر کے مطابق عمل کرتے تھے اگرچہ اس کی حقیقت کا علم رکھتے تھے۔ اور ایسی باتوں کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ آپ کے علاوہ کسی ولی نے تو کوئی راہ نہیں بنائی اگر حکم ولی اور اہل خوارق کے استثناء پر نازل ہوتا۔ اور اسی طرح صحابہ کرام اور جن لوگوں نے پہلے طریقے سے ان کا اتباع کیا اور وہی حقیقی ولی اور راستباز فضلاء تھے تو وہ لوگ اس استثناء کے زیادہ حقدار تھے۔

اور اس کی وضاحت ربیع[2] کے قصہ میں ہے۔ جب اس کے ولی نے، یا جو بھی تھا، کہا:

---

[1] حدیث کا ٹکڑا جسے مسلم نے روایت کیا۔

[2] صاحب قاموس کا کہنا ہے کہ وہ ام الربیع تھی جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ: قصاص تو اللہ کا فرض کردہ حکم ہے؛ کتب احادیث ملاحظہ فرمایئے۔ جہاں تک مجھے یاد پڑتا ہے کہ اس نام کی صحت ان کے ہاں محل تحقیق ہے۔ المصابیح میں ہے کہ وہ آپؐ کے خادم انس بن مالک کی پھوپھی ربیع تھی۔ اور جس شخص نے کہا تھا کہ اس کا دانت نہ توڑا جائے گا؛ وہ انس بن نضر، انس بن مالک کا چچا تھا۔ یہ باتیں ہمارے بیان کے موافق اور قاموس کے مخالف ہیں۔

خدا کی قسم ربیع کا دانت نہیں توڑا جائے گا" اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ رہے تھے۔ کتاب اللہ قصاص (قصاص تو اللہ کا حکم ہے) پھر آپ نے اس پر اکتفاء نہ کیا اور فرمایا:

اِنَّ مِنْ عِبَادِ اللّٰہِ مَنْ لَوْ اَقْسَمَ عَلَی اللّٰہِ لَاَبَرَّہٗ۔	اللہ کے بندوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں کہ اگر اللہ کے بھروسہ پر اس کی قسم کھا بیٹھیں تو اللہ اس قسم کو پورا کر دیتا ہے۔

آپ کسی ایسے کام کی توقع رکھتے تھے جس سے اس قسم کا اثر زائل ہو جائے۔ بلکہ اس قصاص سے پناہ ڈھونڈ رہے تھے جس میں انتہائی دکھ ہے۔ تا آنکہ قصاص لینے والے نے اسے معاف کر دیا۔ اس وقت آپ نے یہ فرمایا تھا کہ: "اللہ کے بندوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو اللہ کے بھروسہ پر اس کی قسم کھا بیٹھیں تو اللہ یہ قسم پوری کر دیتا ہے[۱] تو واضح ہو گیا کہ اللہ نے اس قسم کو پورا کر دیا لیکن آپ اس کے مطابق فیصلہ نہ دے سکتے تھے تا آنکہ کوئی بنیاد نہ ہوا اور وہ بنیاد عفو (معافی) تھی۔ اور یہ معافی ظاہری حکم میں قصاص کے ساقط کر دینے کا سبب بن گئی۔

اور پانچویں وجہ یہ ہے کہ خوارق کے احکام اکثر و بیشتر ضوابط شرعیہ کے مقابلہ پر چلتے ہیں۔ جنہیں ضرورت شرعی (دروازہ کا رتنا دیلات) سے برقرار نہیں رکھا جا سکتا۔ اس لیے کہ یہ بات مشروعات کی مخالفت پر عمل پیرا ہونے[۲] اور وضع شدہ مصالح کو توڑ دینے کے مترادف ہے آپ دیکھتے نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منافقین اور ان کی سرکردہ شخصیتوں کو جانتے تھے اور ان لوگوں نے مسلمانوں میں جو فساد بپا کر رکھا تھا اسے بھی جانتے تھے لیکن آپ ایک ایسے معارضہ کی بنا پر جو اعتبار کے لحاظ سے راجح تھا یعنی عادات ظاہری) ان کے قتل کرنے سے رکے رہے اور فرمایا کہیں لوگ یوں باتیں نہ بنانے لگیں کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو ہی قتل کرنے لگے ہیں[۳]۔ اسی طرح بعض لوگ صوفیہ پر انہی کے احکام خوارق لاگو کرنے کے شوقین ہوتے ہیں تاکہ جس شخص کو حقیقت کا علم نہ ہو وہ یہ یقین رکھے کہ صوفیوں کی شریعت ہی دوسری ہے۔ اسی لیے ابو یعزی[۴]

---

[۱] یہ دونوں ایک ہی حدیث ہے جسے ترمذی کے سوا پانچوں نے نکالا (تیسیر)۔

[۲] غالباً یہ کھنرا ثو الشعر کے بجائے کضرورۃ الشعر ہے۔

[۳] حدیث کا ٹکڑا جسے شیخین اور ترمذی نے روایت کیا۔

[۴] صحیح لفظ ابو یزید ہے یعنی بسطامی۔ جس کا اپنے خادم سے بات کا قصہ پہلے گزر چکا ہے

کے فعل سے فقہاء کا انکار واقع ہوا۔ وہ کہتے ہیں کہ اصحاب خوارق کے افعال کا جواز، عامۃ الناس کی عادات کے احکام سے خارج ہے۔ یہ ایسی بات ہے جو دلوں میں کئی کھٹکے[1] پیدا کرتی ہے، جن سے شرعاً بچنا چاہیئے۔ لہٰذا انہیں جمہور کی مشروعات سے زائد کوئی تخصیص مناسب نہیں۔ علاوہ ازیں اسی وجہ سے یہ اکثر غالیوں نے یہ اعتقاد بنا لیا کہ ان صوفیہ کو ہر چیز مباح ہے اور جو کچھ انہوں نے ان کے متعلق سنا۔ اس سے اپنی رائے کو مضبوط کر لیا۔ یہی تعریض ان لوگوں کو بدکلامی کی طرف لے گئی۔

حاش للہ کہ۔ یہ اولیاء اللہ ان شرعی قوانین کو توڑنے والے طور و اطوار سے بالکل مبرا تھے یہ الگ بات ہے کہ اس مفہوم میں اس بحث پر غور و خوض ہوتا رہا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ لوگ ظاہراً اور باطناً حدود شریعت کے محافظ تھے۔ وہ احکام سنت کو یوں قائم کرنے والے تھے جیسا کہ قائم کرنے کا حق ہے۔ وہ لوگ سنت کی اتباع کے محافظ تھے لیکن موجودہ اور اس سے پہلے دور میں لوگوں کے فہم کی کجی نے ان لوگوں کے احوال متعلق ایسی راہ کھول دی۔ اسی وجہ سے ان مسائل میں بحث پیدا ہوئی۔ حتیٰ کہ اللہ کی توفیق سے ان لوگوں کے مقاصد کو سمجھا جانے لگا اور ان کے احوال کا موازنہ ہونے لگا۔ جس حد تک کہ ان کے اس بہتر طریقہ کی حقیقت تھی اللہ تعالیٰ نے انہیں نفع دیا اور ان سے ہمیں نفع دیا۔

اب ہم اس مسئلہ کی تکمیل کی طرف آتے ہیں[2]۔ ہم کہتے ہیں کہ:

مغیبات پر وہ اطلاع صحیح نہیں ہوتی یا وہ کشف صحیح نہیں ہوتا جو احکام عادیہ کے مطابق چلنے میں یا اس مسئلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء اور سلف صالح کی راہ میں مانع ہو۔ اس طرح وہ بات جو عادات کو توڑنے، مناسب نہیں کہ اس پر ظاہری احکام کی بنیاد رکھی جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب ارشاد باری تعالیٰ واللہ یعصمک من الناس (۵/۶۷) (اللہ تعالیٰ آپؐ کو لوگوں سے بچائے گا) معصوم تھے۔ اور اس سے آگے کوئی انتہا نہیں۔ بانیہمہ آپ زرہ اور خود سے اپنی حفاظت کرتے اور ہر وہ عادت اختیار کرتے جس سے وہ اپنا بچاؤ کر سکیں اور یہ بات آپ کو آپ کے بلند مرتبہ سے نیچے اتارنے والی نہیں۔ بلکہ یہی مقام کی بلندی ہے۔ اور عادات میں استواری یا عدم استواری کی اللہ کی قدرت کی طرف نسبت ہونے سے متعلق

---

[1] ان میں سے ایک یہ اعتقاد ہے جس کا بعد میں ذکر ہو گا۔

[2] یہ پہلی فصل سے وابستہ ہے۔

جو مذکور ہے، تو یہ بات بھی عادات کے احکام کو اپنے مقتضی کے مطابق چلنے سے مانع نہیں ہے۔

اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ صحابہ کرام مرتبہ توکل میں ممتاز تھے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کردہ نعمتوں کو سبب کے واسطے سے نہیں دیکھتے تھے۔ اس کے باوجود انہوں نے ان عادی اسباب کو ترک نہیں کیا جن کی انہیں رغبت دلائی گئی تھی۔ اس حالت کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یوں نہیں چھوڑا کہ اسباب کے حکم کو ساقط کر کے عادات کو شکستہ بنا دیں۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ وہ عزائم ہی ہیں جو شریعت لائی ہے کیونکہ عادات کی شکستگی کی حالت ایسا مقام نہیں جہاں قیام کیا جائے۔ ان کا مقام تو محض رخصت کا مقام ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ کیا آپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول قیدھا وتوکل (پہلے اسے (اونٹ کو) باندھ، پھر توکل کر) کو نہیں دیکھتے۔ اور صوفیائے کاملین اسباب میں انہیں آداب کے ساتھ داخل ہوتے تھے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سکھلائے تھے۔ اور یہ دیکھتے ہوئے کہ اللہ تعالیٰ نے خلقت کے احوال کو عادات جاریہ پر بنایا ہے یہ واضح ہوتا ہے کہ مقصود شرعی عادات کے احکام کے تحت داخل ہوتا ہے۔ وہ لوگ افضل کام کو ہی اختیار کرتے تھے۔ رہا خضر علیہ السلام کا قصہ اور ان کا یہ کہنا کہ:

وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي — میں نے یہ کام اپنی طرف سے نہیں کیا۔

(۱۸/۸۲)

یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ نبی تھے۔ اسی قول سے استدلال کرتے ہوئے علماء کی ایک جماعت اسی طرف گئی ہے۔ اور نبی کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ بغیر کسی شبہ کے وحی کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر یہ تسلیم کر لیا جائے، تو بھی ایک خاص معاملہ تھا جو حکم کے تحت ہوا خواہ وہ حکم لیا گیا تھا[1]۔ لیکن یہ ہماری شریعت میں جاری نہیں اور اس پر دلیل یہ ہے کہ ہماری امت میں کسی ولی کے لیے نہ کسی دوسرے کے لیے، جو نبی نہیں، یہ جائز نہیں کہ کسی بچے کو مار دے جو ابھی بلوغت کو بھی نہ پہنچا ہو۔ اگرچہ اسے یہ علم ہو جائے کہ وہ طبع زاد کافر ہے اور کبھی ایمان نہ لائے گا۔ اور اگر زندہ رہا تو اپنے والدین کے لیے سرکشی اور کفر کا وبال ڈھائے گا۔ خواہ اسے عالم غیب سے اس کی اجازت بھی مل جائے۔

---

[1] عنقریب مؤلف اپنے قول وعلی مقتضی عتاب موسی الخ سے اس طرف اشارہ کرے گا۔

کیونکہ شریعت نے امر و نہی مقرر کر دیے ہیں۔ اور اس قصہ میں ظاہر صرف یہ بات ہے کہ وہ دوسری شریعت کے مطابق واقع ہوا ہے اور موسیٰ علیہ السلام پر عتاب کی صورت میں۔ اور بتلانا یہ مقصود ہے کہ اس علم کے علاوہ دوسری قسم کا علم اور دوسرے قضایا بھی ہیں جنہیں صرف وہی جانتا ہے۔

غیب کی جس بات پر بھی ولی مطلع ہو اس کے لیے شرعاً جائز نہیں کہ وہ اس پر عمل بھی کرے۔ بلکہ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جس پر عمل کرنے سے ظواہر شریعت کی مخالفت ہو۔ بغیر اس کے کہ اسے شریعت کے مطابق ڈھالا جائے۔ اس پر عمل کرنا ہرگز درست نہیں اور دوسری یہ ہے کہ جس پر عمل کرنے سے ظواہر میں سے کسی چیز کی مخالفت نہ ہوتی ہو اور اگر کوئی بات شریعت کے خلاف ظاہر ہو تو اسے صحیح فکر کے ساتھ شریعت کی طرف لوٹایا جائے) تو اس صورت میں اس پر عمل کرنا جائز ہو گا۔ اور اس کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے۔ جب یہ راہ ثابت ہو گئی تو یہی راہ صواب ہے اور اسی پر مربی تربیت کرتا اور اسی پر سالکوں کی ہمتوں کو مائل کرتا ہے تاکہ وہ سید المتبعین رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نمونہ بنیں۔ اور یہ حظوظ کے مقتضیٰ سے نکل جانے کے لیے اقرب، قدم جمانے کے لیے اولیٰ اور عامل کے لیے زیادہ مناسب ہے کہ وہ اسی راہ کی اتباع کرے اور اس کی اقتدا کرے۔ واللہ اعلم۔

سولہواں مسئلہ

وجود میں واقع ہونے کے سبب سے نتائج کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ عام نتائج ہیں جو کسی زمانے کسی شہر اور کسی حالت میں بھی مختلف نہیں ہوتے۔ جیسے کھانا، پینا، خوشی، غمی، نیند، بیداری، موافق چیزوں کی طرف میلان، ناموافق باتوں سے نفرت، پاکیزہ اور لذیذ چیزوں کا حصول اور دکھ دینے والی اور گندی چیزوں سے نفرت وغیرہ وغیرہ۔ اور دوسری قسم کے نتائج وہ ہیں جو زمانے، ملک اور حالات کے اختلاف سے مختلف ہو جاتے ہیں۔ جیسے لباس اور گھر کی شکل و صورت، شدت میں نرمی اور نرمی میں شدت، کاموں کو دیر سے یا وقت سے پہلے سرانجام دینا، یا ان میں سستی یا جلدی کرنا، اور ایسے ہی دوسرے امور۔

پہلی قسم کا معاملہ یہ ہے کہ اسی سے گزشتہ ادوار کے لوگوں اور گزری ہوئی نسلوں پر فیصلہ کیا جائے گا۔ تاکہ یہ طے ہو سکے کہ خلقت میں اللہ تعالیٰ کی سنت کی گزرگاہ اس راستہ پر ہے اور اللہ تعالیٰ کی سنت میں عموماً اختلاف نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ ان میں سے کچھ ایسی بھی ہیں

جو دورِ حاضر میں جاری ہیں۔ انہیں سے علی الاطلاق زمانہ ماضی اور مستقبل پر فیصلہ کیا جائے گا۔ خواہ وہ عادت وجودیہ ہو یا شرعیہ ہو۔

رہی دوسری قسم تو اس سے گزشتہ لوگوں پر فیصلہ کرنا ہرگز درست نہیں۔ تا آنکہ خارج سے اس کی موافقت میں کوئی دلیل قائم نہ ہو۔ اندریں صورت اس دلیل سے گزشتہ لوگوں پر فیصلہ ہو سکتا ہے نہ کہ عادت کی راہ سے۔ اور اسی طرح مستقبل پر فیصلہ ہو سکتا ہے۔ اس صورت میں بھی عادات وجودیہ اور شرعیہ دونوں برابر ہوں گی[1]

ہم نے صرف کہا ہے کہ پہلی قسم کلی ابدی عادت کی طرف راجع ہے جس پر دنیا بنائی گئی اور اسی سے خلقت میں مصالح قائم ہیں جس حد تک کہ استقراء نے اس بات کو واضح کر دیا ہے شریعت بھی اسی کے موافق آئی اور اس کلی کا حکم رہتی دنیا تک باقی رہے گا تا آنکہ اللہ تعالیٰ اس زمین اور اس پر واقع موجودات کا وارث ہو۔ اور یہ وہی عادت ہے جس کے متعلق پہلے دلیل گزر چکی ہے کہ وہ معلوم ہے مظنون نہیں۔ رہی دوسری قسم تو وہ اس جزئی عادت کی طرف راجع ہے جو کلی عادت کے تحت داخل ہے[2]۔ اور یہ وہی ہے جو ظن اور علم سے تعلق رکھتی ہے۔ جب یہ صورت حال ہو تو دوسری قسم سے گزشتہ ادوار پر حکم لگانا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس میں تبدیلی اور اختلاف کا احتمال ہوتا

---

[1] اس بیان اور گزشتہ چودھویں مسئلہ کے ابتدائی بیان میں موافقت کی ضرورت ہے۔ اس لحاظ سے کہ شرعی عادات وہ ہیں جن کے متعلق شارع نے حکم دیا ہو یا اذن دیا ہو اور وہ بدلتی نہیں بلکہ وہ ہمیشہ برقرار رہتی ہیں اور جو بدل جاتی ہیں وہی غیر شرعی ہیں۔ کیونکہ فقرا اپنی بعض قسموں میں اس تبدیلی کو قبول کر لیتی ہیں۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ وہ پہلے معنیٰ کے لحاظ سے شرعی نہیں۔ بلکہ لوگوں میں شکل وصورت اور خوراک کے اختلاف اور تعبیر واصطلاحات کے اختلاف کی طرح ہیں۔ اور شرع کے عہد میں تو اس حالت پر تھیں۔ پھر بدل گئیں۔ انہیں اس معنی میں شرعی شمار کیا جائے گا کہ انہیں عام لوگوں کی منظوری حاصل ہو گئی۔ پھر وہ عادت بدل گئی اور دوسری شرعی اصل کی طرف رجوع کرنے کی بنا پر اس کے لیے شارع کا حکم مختلف ہو گیا۔ تو اس سے گزشتہ ادوار پر حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اس لیے کہ فی ذاتہ وہ ناپائیدار ہیں۔ کیونکہ اگر وہ مطلوبہ شرعیات کی قسم سے ہوتیں تو جیسے وہ بدل جانے والی اور ناپائیدار تھیں ان سے قرون ماضیہ پر حکم نہیں لگایا جا سکتا۔ جو کہ اس مسئلہ کا موضوع ہے۔

[2] گویا عادت کلی وہ ہے جو انسان کے لیے ضروری ہو جیسے کھانا۔ گھر اور لباس۔ اور ہر نوع کے تحت بہت سی صورتیں ہیں جو اس کی صلاحیت رکھتی ہیں کہ وہ اس کلی میں شامل ہو جائیں۔

ہے جو پہلی میں نہیں ہوتا۔

یہی وہ قاعدہ ہے جس کی پہلے لوگوں کی عادات کے متعلق فیصلہ کرتے وقت ضرورت پیش آتی ہے۔ تاکہ وہ پچھلے لوگوں کے لیے حجت ہو۔ اصولیوں نے اس قاعدہ پر بنا کرتے ہوئے اسے بہت استعمال کیا ہے اور عام لوگوں کے فیصلے اس طرف لوٹائے ہیں۔ جب کہ علی الاطلاق یا استعمال درست نہیں اور نہ ہی علی الاطلاق فاسد ہے۔ بلکہ ان کی کئی ذیلی قسمیں ہو سکتی ہیں جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور دونوں قسموں کے درمیان سے ایک تیسری قسم پیدا ہو جاتی ہے جس میں معاملہ مشتبہ ہو جاتا ہے کہ آیا اگر اسے پہلی قسم سے ملایا جائے تو کیا یہ حجت ہوگی۔ یا اگر نہ ملایا جائے تو حجت نہ ہوگی؟

سترھواں مسئلہ

شارع کی وضع سے یہ سمجھ آتی ہے کہ طاعت اور معصیت اتنی ہی بڑی ہوتی ہے جتنی کہ ان سے پیدا ہونے والی مصلحت یا مفسدہ بڑا ہوگا۔ اور شریعت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بڑے بڑے مصالح وہی پانچ ضروری امور ہیں جن کا ہر ملت میں اعتبار کیا جاتا رہا ہے۔ اور بڑے مفاسد بھی وہ ہیں جو ان میں خلل انداز ہوں۔

اور اس کی دلیل وہ وعید ہے جو ان مصالح میں خلل ڈالنے پر آئی ہے۔ جیسے کفر اور قتل ناحق اور ان کے متعلقات میں۔ نیز زنا، چوری، شراب نوشی اور ان کے متعلقات میں یا حد مقرر کی گئی ہے۔ اور یا وعید آئی ہے لیکن حاجی اور تکمیلی امور میں ایسی بات نہیں ہے۔ کیونکہ فی نفسہ کوئی وعید یا مقررہ حد ان سے مختص نہیں۔ اور اگر ایسی صورت ہو تو وہ کسی ضروری امر کی طرف راجع ہے۔ چونکہ استقراء اس بات کو واضح کر دیتا ہے لہٰذا اس پر تفصیلی دلیل کی ضرورت نہیں۔

ہاں یہ بات ضرور ہے کہ مصالح و مفاسد کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو وہ ہیں جن میں صلاح و فساد کا تعلق پورے عالم سے ہوتا ہے جیسے مصالح کی صورت میں کسی نفس کو زندہ کرنا اور بگاڑ کی صورت میں اسے مار دینا۔ اور دوسرے وہ ہیں جن سے اس اصلاح یا بگاڑ کی تکمیل ہوتی ہے۔ جب ہم پہلی قسم ایک ہی درجہ پر نہیں بلکہ اس کے کئی مراتب ہیں۔ اسی طرح پہلی قسم کے بھی کئی درجے ہیں۔ جب ہم پہلی قسم میں نظر کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ سب سے بڑی چیز دین ہے۔ اسی لیے اس کے حق میں

نفس اور مال وغیرہ سے غفلت برتی جا سکتی ہے۔ پھر دین کے بعد نفس ہے۔ اسی لیے اس کے مقابلہ میں قیام نسل، عقل اور مال سے غفلت برتی جاتی ہے۔ لہٰذا علماء کے ایک طبقہ کے نزدیک یہ جائز ہے کہ جس شخص کو اس بات پر مجبور کر دیا جائے کہ وہ زنا کرے ورنہ قتل کر دیا جائے گا۔ تو اسے زنا کر کے اپنی جان بچانا چاہیئے۔ اسی طرح اگر کسی عورت کو کھانے کو کچھ نہ ملے اور وہ لاچار ہو جائے اور مرنے کا خطرہ ہو تو اس کے لیے شرمگاہ کی قیمت وصول کرنا جائز ہو گا۔ اور یہی صورت باقی امور کی ہے پھر جب ہم مثال کے طور پر دھوکے کی بیع پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں اس کام کا مفسدہ کئی مراتب پر نظر آتا ہے جبل الحبلہ کی بیع میں جتنا بڑا بگاڑ ہے وہ جنین کی بیع میں نہیں جو اس وقت اپنی ماں کے پیٹ میں موجود ہے۔ اور جنین کی بیع میں جس قدر مفسدہ ہے وہ کسی غائب چیز کی بیع میں نہیں جسے بغیر کسی مشقت کے دیکھنا ممکن ہے۔ اسی طرح انہیں امور سے بچنے میں مصالح کے درجے ہوں گے۔ اسی انداز پر اگر طاعت یا مخالفت سے جو مصالح یا مفاسد نتیج ہوں وہ کوئی امر کلی ضروری سے متعلق ہوں تو ایسی طاعت ارکان دین سے متعلق ہوگی اور یہ معصیت کوئی کبیرہ گناہ ہی ہوگی اور اگر نتیجہ کسی جزئی امر کی صورت میں ہو تو طاعات نوافل وفضائل کی قسم سے ہی ہوگی اور معصیت بھی کوئی صغیرہ ہی ہوگی۔ اور فی نفسہٖ کبیرہ گناہ ہر اس کام کے ساتھ جس کے لیے وہ کبیرہ شمار ہوتا ہے ایک ہی مرتبہ پر ہوتے ہیں۔ اسی طرح کوئی بھی رکن ان تمام چیزوں کے ساتھ جن سے وہ رکن بنتا ہے ایک ہی درجہ پر ہوتے ہیں۔ جیسے طاعات ومخالفت میں تمام جزئیات ایک درجہ کی نہیں ہوتیں۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک کا ایک مرتبہ ہے جس کے وہ لائق ہوتی ہے۔

اٹھارواں مسئلہ

مکلف کی طرف نسبت ہونے کے لحاظ سے عبادات کی اصل تعبد ہے۔ مراد کی طرف التفات نہیں ہوتی۔ اور عادات کی اصل مراد کی طرف التفات ہے۔

پہلی بات پر کئی امور دلالت کرتے ہیں۔

لے جہاد دین کی نگہبانی اور اللہ کا کلمہ بلند کرنے کے لیے ہے۔ جس کی راہ میں جانیں، اموال اور اولاد سب کچھ خرچ کیا جاتا ہے۔

ان میں سے ایک استقراء ہے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ طہارت اپنے واجب[1] ہونے کے مقام سے آگے تک کرنی پڑتی ہے۔ اسی طرح نمازیں مخصوص پوزیشنوں سے مختص ہیں۔ اگر ان سے نکل جائیں تو عبادات نہ ہوں گی۔ ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ نماز میں بعض واجب کرنے والی باتوں کی حد بندی کی گئی ہے جب کہ واجب[2] ہونے والی چیزوں میں اختلاف ہے۔ اور اذکار[3] مخصوصہ اگر کسی ایک ہیئت میں مطلوب ہیں تو دوسری میں غیر مطلوب ہیں۔ اور حدث کی طہارت پاک کرنے والے پانی سے مخصوص ہے اگرچہ اس کے بغیر بھی پاکیزگی ہو سکتی ہے۔ اور تیمم جس میں کوئی حسی پاکیزگی نہیں پاک کرنے والے پانی سے حاصل کردہ طہارت کا قائم مقام[4] بن جاتا ہے۔ اور باقی تمام عبادات کا بھی یہی حال ہے۔ جیسے روزہ اور حج[5] وغیرہ۔ اور ہم صرف اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری سے ہی تعبد عامہ کی حکمت کو اور اس تعبد کے افراد کو خضوع، اس کی بزرگی کی تعظیم اور اس کی طرف توجہ کو سمجھ سکتے ہیں۔ اور اس مقدار سے خاص علت کا پتہ نہیں چلتا جس سے خاص حکم کو سمجھا جائے۔ اگر یہ ایسی ہی بات ہوتی تو ہمارے لیے مخصوص حکم کی حد نہ لگائی جاتی۔ بلکہ جس چیز کی حد لگائی گئی ہے۔ اس کا بھی اور جس کی حد مقرر نہیں کی گئی اس کا بھی ہمیں محض تعظیم کا حکم دے دیا جاتا۔ اور حد لگائے ہوئے

[1] یہ اس طہارت کی بات ہے جو وضو ٹوٹنے سے ہو۔ کپڑے، بدن یا جگہ کی صورت نہیں۔ ان چیزوں میں صرف ناپاکی کو دور کرنا ہوتا ہے آگے ضرورت نہیں ہوتی۔ بس اسی جگہ کو صاف کرنا ہوتا ہے جہاں نجاست لگی ہو۔

[2] حیض اور نفاس نماز کو تو ساقط کر دیتے ہیں مگر ارکان اسلام کی باقی کسی مفروضہ عبادت کو ساقط نہیں کرتے۔

[3] یہ بہت ہیں۔ قنوت، جو کہ ذکر اور دعا ہے، بعض نمازوں میں مطلوب ہے۔ باقی میں نہیں۔ دعا سجدہ میں مانگی جاتی ہے رکوع میں نہیں۔ نوافل ہر وقت پڑھے جا سکتے ہیں مگر صبح کی نماز کے بعد سے لے کر سورج منور ہونے تک ادا کرنا منع ہے۔ اسی طرح کچھ ایسے اوقات ہیں جن میں نماز ادا کرنے سے روکا گیا ہے۔ اور یہ سب کچھ وحی کے راستے ہی معلوم ہو سکتا ہے۔ اور جو حد شریعت نے مقرر کی ہے اس سے نکلنے کے لیے عقل کو اس میں کوئی دخل نہیں۔

[4] یعنی اس لحاظ سے تیمم پاک پانی کی جگہ نہیں لے سکتا کہ مٹی پاک کرنے والی چیز نہیں جو ہر اثر سے پاک شدہ ہو۔

[5] یعنی ان حد لگائے ہوئے امور کے متعلق فہم جن کی حد بندی کو شرع کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔ عقل ان کی حدود اور حکم کا ادراک نہیں کر سکتی۔

کام کا مخالف قابل ملامت نہ ہوتا۔ جب کہ تعظیم بندے کے فعل سے اس کی نیت کے مطابق حاصل ہوتی ہے۔ اور بالاتفاق یہ ایسی بات نہیں۔ لہٰذا ہمیں یقینی طور پر معلوم ہو گیا کہ عبادات کا شارع مقصد ان حدود میں رہتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی فرمانبرداری ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ شرعاً غیر مقصود ہے۔

دوسری بات: اگر تعبد کے پہلوؤں میں، جن میں حد لگا دی گئی ہے یا نہیں لگا دی گئی، کشادگی مقصود ہوتی تو شارع اس پر کوئی واضح دلیل قائم کر دیتا۔ جیسا کہ عادات کے پہلوؤں میں فراخی پر دلائل قائم کر دیے ہیں۔ جن کے ہوتے ہوئے منصوص علیہ پر توقف نہیں کیا جاتا سوائے ایسی صورت کے وہ منصوص علیہ اصل کے مفہوم سے مشابہ ہو۔ اس سے قریب تر ہو یا معنی میں موافقت رکھتی ہو اگر عبادات کے ابواب ایسی دلیل قائم ہوتی تو ان میں فراخی ہو جاتی۔ اور جب ہم اسے یوں نہیں پاتے بلکہ اس کے خلاف پاتے ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود اس حد لگا دی ہوئی چیز کے پاس ٹھہر جانا ہے۔ الا یہ کہ بعض صورتوں میں نص یا اجماع سے اصل مراد واضح ہو جائے۔

---

۱ جیسا کہ حضرت معاذ بن جبلؓ والی حدیث میں ہے کہ جب آپؐ نے انہیں یمن کی طرف گورنر بنا کر بھیجا تو پوچھا ''جب مقدمے تمہارے پاس آئیں تو کس طرح فیصلہ کرو گے؟'' تا آنکہ حضرت معاذؓ نے کہا ''میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کوتاہی نہیں کروں گا۔ گویا آپؐ نے ان مقدمات میں جہاں نص نہ ہو، اپنی رائے سے اجتہاد کرنے پر سکوت فرمایا جب کہ اس مقدمہ سے ملتے جلتے مفہوم میں مشترک کوئی منصوص حکم موجود ہو۔

۲ یہ مؤلف کے قول لنصف پر مرتب ہے۔ یعنی اگر آپؐ دلائل قائم کر دیتے تو عبادات میں وسعت ہو جاتی اور مؤلف کے قول لنصب (تو جب آپ نے کوئی حد مقرر نہیں کی) یعنی جب اس کی فراخی کے لیے دلائل قائم نہیں کیے اور نہ ہی فراخی پائی جاتی ہے۔ یہ مطلوب پر دلالت کرتی ہے۔

۳ یہ ایسا ہے جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس کی اس کے حج کے دوران کسی جانور نے گردن توڑ دی تھی۔

لاتقربوه طيبا فانه يبعث يوم القيمة ملبيا۔ اسے خوشبو لگانے کے لیے اس کے قریب نہ جاؤ کیونکہ قیامت کے دن یہ لبیک پکارتا ہوا اٹھایا جائے گا۔

گویا آپ نے خوشبو نہ لگانے کی حکمت کی وضاحت کر دی۔ تو اگر اس حکم کو حج پورا کرنے سے پہلے مرنے والوں پر محمول کیا جائے اور نص سے واضح شدہ معنی کے مطابق خوشبو نہ لگائی جائے۔ تو اس میں کوئی مانع نہیں۔ اور اس قبیل کے امور میں بھی ایسا ہی حکم ہو گا۔ اور وہ مؤلف کے قول متسع کے مطابق احتراز کرنے والے کی طرح ہو گا۔ بلکہ وہ اسی طرح قلیل ہو گا۔

لہٰذا جو شخص اس کی اتباع کرے اس پر کوئی ملامت نہیں لیکن یہ بہت کم ہیں لہٰذا یہ اصل نہیں اصل وہی ہے جو اس بات میں عام اور اس موضوع میں غالب ہے۔

علاوہ ازیں علماء کے ہاں اس سے نسبت رکھنے والے چند ایک ہی ہیں جن کا معاملہ لا نظیر لہ[1] کا سا ہے جیسے مسافر کے قصر کرنے اور روزہ چھوڑنے میں اور نمازوں کو جمع کرنے وغیرہ میں مشقت ایسے ہی عبادات کے ابواب میں جن اکثر علتوں کے مفہوم کو سمجھا گیا ہے ان کا[2] خصوص نا معلوم ہے جیسے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: سَہَا فَسَجَدَ[3] آپ نماز میں بھول گئے تو سجدہ کیا

اور آپ کا یہ ارشاد کہ:

لَا يَقْبَلُ اللّٰهُ صَلٰوةَ اَحَدِكُمْ اِذَا اَحْدَثَ حَتّٰى يَتَوَضَّأَ[4] تم میں جس کسی کا نماز میں وضو ٹوٹ جائے تو جب تک وضو نہ کرے اللہ اس کی نماز قبول نہیں کرتا۔

نیز آپ نے صبح اور شام کے اوقات[5] میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا۔ اور اس کی وجہ یہ تبلائی کہ

ا یعنی کہ مناسب اور وہ ایسا وصف ہے جس میں عبادات میں حکم کے لیے علت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ مؤلف نے اسے مالا نظیر لہ کی اقسام سے شمار کیا ہے اور وہ ایسی قسم ہے جس میں قیاس کے طریقوں سے انحراف کیا جاتا ہے۔ گویا روزہ نہ رکھنے اور سفر میں نماز قصر کرنے میں مشقت کا لحاظ نہیں رکھا جاتا۔ اگرچہ مشقت کئی گنا زیادہ ہو اس مشقت سے جو سفر کے دوران ہوتی ہے۔ اور قیاس کی اصل اس بات پر مبنی ہے کہ علت کا حکم ہر اس فرع پر لگا دیا جائے جس میں وہ علت پائی جاتی ہو۔ گویا یہ قسم قیاس کے طریقوں سے خارج ہے اور اس قسم کا نام لا نظیر لہ رکھا گیا ہے یعنی یہ ایسی قسم ہے جو عبادات میں علت تلاش کرنے کے معنی کو کمزور بنا دیتی ہے۔ اور اسے اور اس کے ساتھ تعبد کی طرف لوٹتی ہے۔ کیونکہ اگر اس میں معنی کے لیے کوئی نظیر پائی بھی جائے تو وہ نامکمل حالت میں ہوتی ہے۔

٢ یہ علت صریحہ کے مسالک کی مثالیں ہیں۔ گویا فا کے ساتھ ترتیب ایسے ہی ہے جیسے کہ زنی ماعز فرجم (حضرت ماعز اسلمی رض نے زنا کیا جس کی وجہ سے انہیں سنگسار کیا گیا)، اور فا میں شرط ہے اور مؤلف کے قول لانہا تطلع میں لام یعنی تعلیل کے لیے، لیکن جیسے مؤلف کہہ رہا ہے اس سے خصوص کی سمجھ نہیں آتی۔

٣ میں نے ان الفاظ سہا فسجد سے تیسیر میں یہ حدیث نہیں پائی۔ اور اس باب میں بہت سی احادیث ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھول گئے تو اس کے لیے آپ نے سجدہ کیا۔

٤ اسے ابوداؤد اور ترمذی نے نکالا۔ (تیسیر)۔

٥ عبداللہ صنابحی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "سورج طلوع ہوتا ہے کہ اس (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان طلوع و غروب ہوتا ہے۔ اسی طرح جو لوگ وضو پر قیاس کرتے ہوئے تیمم کے لیے وجوب نیت کے مخالف ہیں وہ نیت نہیں کرتے۔ کیونکہ وہ بھی طہارت ہے جو اس کے واجب ہونے کے مقام پر شمار ہوئی ہے لہٰذا تیمم پر قیاس کرتے ہوئے اس میں نیت واجب ہوگی اور اس سے ملتی جلتی چیزوں میں بھی جو کسی مناسب منضبط ظاہر معنی پر دلالت نہ کرتی ہوں کہ وہ بغیر کسی نزاع کے اس پر حکم کے ترتیب پانے کی صلاحیت رکھتی ہوں۔ بلکہ وہ ایسی چیزوں سے ہوگی جن کا نام شبہ رکھا گیا ہے۔ اس لحاظ سے کہ وہ قائلین کے قول سے متفق نہیں ہوتی۔ اور اس کا قیاس بھی صرف وہ شخص کرے گا جس کے لیے اس کے سوا کوئی چارہ نہ رہا ہو۔ تو جب ہمارے لیے ظاہری علت ثابت نہ ہو سکے جس کی مسالک ظاہرہ[1] تائید کرتے ہوں۔ اس وقت قابل اعتماد

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے ساتھ شیطان کا سینگ ہوتا ہے۔ پھر جب سورج بلند ہوتا ہے تو سینگ علیحدہ ہو جاتا ہے پھر جب سر پر آتا ہے تو سینگ آملتا ہے پھر جب زوال ہوتا ہے۔ تو علیحدہ ہو جاتا ہے۔ پھر جب غروب ہونے لگتا ہے تو آملتا ہے اور جب ڈوب جاتا ہے تو علیحدہ ہو جاتا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تین وقتوں میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اسے امام مالک اور نسائی نے نکالا۔ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے۔ انہوں نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو وہم ہوا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو صرف یہ کہہ کر منع فرمایا کہ سورج کے طلوع و غروب کے وقت نماز ادا نہ کرو کیونکہ وہ شیطان کے دو سینگوں کے درمیان طلوع ہوتا ہے۔" اسے مسلم اور نسائی نے نکالا۔ اور حضرت انسؓ سے اس ضمن میں جو حدیث ہے اسے تیسیر میں بخاری کے سوا چھیوں سے نکالا۔ وہ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے سنا ہے۔ یہ منافق کی نماز ہے کہ سورج کی انتظار میں بیٹھا رہتا ہے۔ جب وہ شیطان کے دو سینگوں کے درمیان ہوتا ہے تو کھڑا ہوتا ہے چار ٹھونگیں لگاتا ہے جن میں وہ اللہ کو کم ہی یاد کرتا ہے۔

[1] یہ مناسبت (نص) کی مختلف قسمیں، اجماع، سبر، تقسیم پھر دوران ہیں۔ رہا شبہ تو وہ شافعیہ کے ہاں مسالک میں سے نہیں۔ سبکی کہتے ہیں۔ اس مقام کی تعریف میں بہت اختلاف واقع ہوا ہے اور مجھے اس سلسلے میں کسی سے صحیح تعریف نہیں مل سکی۔ پھر کہتے ہیں کہ اس کا اطلاق مختلف مفاہیم پر ہوتا ہے۔ اور یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسا وصف ہے کہ حکم کے لیے اس کی مناسبت بذاتہٖ نہ ہو بلکہ اس وجہ سے ہو کہ اس کی ذات سے خصوصی مشابہت والے مناسب وصف کے مشابہ ہے۔ یعنی اس چیز کے مشابہ ہے جس کے متعلق گمان ہوتا ہے کہ وہ یا تو حکم کی علت ہے

یہ مشابہت صورت میں ہو یا معنی میں۔ ایک ہی بات ہے۔ اور یہ ایسے ہے جیسے طہارت کے لیے نیت شرط ہے۔ گویا یہ مناسبت اس کے عبادت کا واسطہ ہونے کی بنا پر ہے۔ بخلاف نشوں کے جو شراب

رکن حبس کی طرف پناہ لینا مناسب ہے وہ موقوف ہے جہاں معاملہ رک جائے۔ اس کے آگے نہ جانا چاہیے۔ کیونکہ جہاں تک ہم نے شریعت کا استقراء کیا یہی معلوم ہوا کہ وہ عبادات کے باب میں تعبد پر ہی گھومتی ہے۔ لہٰذا یہی اس کی اصل ہے۔

تیسری بات: فترات کے زمانوں (وہ وقفے جو ایک نبی کی وفات سے لے کر آنے والے نبی کی بعثت تک ہوں)، میں عبادات کی شکلیں ہیں جن تک عقلمند لوگوں کو رہنمائی نہ ہو سکی جب کہ عادات کی مراد کی مختلف صورتوں تک وہ پہنچتے رہے ہیں۔ عبادات کے معاملہ میں نے ان لوگوں میں اکثر گمراہی اور غلط راہ پر پڑنا ہی دیکھا ہے۔ جس کی وجہ سے سابقہ شریعتوں میں تغیر و تبدل ہوتا رہا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کی حرمت کی وجہ سے ہیں، کیونکہ نشہ بذاتہ شراب سے نسبت رکھتا ہے وہ اس لحاظ سے کہ عقل اس مناسبت کا ادراک کر سکتی ہے خواہ شرع میں اس کے متعلق کچھ منقول نہ ہو۔ اور اس مقام پر شبہ یعنی یہ نوع ان مسالک سے ہو جاتی ہے جو اپنی علیت کے اثبات کے لیے علیت کی کسی مثبت دلیل کی محتاج ہو۔ اسی لیے اس کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ وہ ایسا وصف ہے جس کی حکم کے لیے مناسبت کسی الگ دلیل کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس کی مثال جیسے نجاست کے ازالہ کو حدث کے ازالہ کی خاطر پانی سے متعین ہونے کے ساتھ ملحق کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ یہ ایسی طہارت ہے جس سے نماز کا ارادہ کیا جائے جس میں پانی کے بغیر کوئی چیز کفایت نہیں کرتی جیسے وضو۔ گویا ان دونوں میں سے ہر ایک کا نماز کے لیے طہارت ہونا ہی ان دونوں کے درمیان وہ جامع وصف ہے جو ان دونوں کے پانی کا تعین کرتا ہے۔ اور یہی وہ شبہی وصف ہے جس کی پلیدی کے ازالہ کے لیے پانی کے تعین کی مناسبت ظاہر نہیں ہوتی۔ اور کہتے ہیں کہ جب علت کے معتبر مسالک میں سے کسی سے یہ ثابت ہو گیا کہ نماز کے لیے جس طہارت کا ارادہ کیا جاتا ہے ایسی طہارت کا ہونا یہ ایسی علت بن سکتی ہے جو خبث کو زائل کرنے کی خاطر پانی کو متعین کرتی ہے تو یہ علت لازمی ہے۔ ورنہ حدث میں صرف پانی کا اعتبار اس علت کو لازمی نہیں بناتا۔ ایسی ہی مثال مؤلف کی مثال ہے۔ ابن حاجب کہتے ہیں کہ تمام مسالک میں شبہ کی علیت ثابت ہو چکی ہے۔ اور اس کی شرح میں ہے کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ شبہ دوسرے کے ساتھ جمع ہونے والا وصف ہے جب کہ اس کی ساتھ فرع دو اصلوں کے درمیان متردد ہو، تو ان دونوں میں جو زیادہ مشابہت والی چیز ہو وہ شبہ ہے، جیسے مقتول غلام میں دو فرع کا تردد ہے کہ اس میں آزاد مرد کی جان اور گھوڑے کی قیمت پائی جاتی ہیں۔ اور یہ چیز آزاد سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے۔ کیونکہ اوصاف و احکام میں اس کی آزاد کیساتھ زیادہ مشارکت ہے۔ تو یہاں دونوں مناسبتوں میں تعارض ہو جائیگا اور ان میں ایک ترجیح حاصل کر لے گی لیکن یہ وہ شبہ نہیں جو مؤلف کی اپنی مثال کی دلیل سے اس کے زیر بحث ہے۔

اور یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ عقل عبادات کے معانی اور اس کی وضع کے ادراک سے قاصر ہے لہٰذا اس معاملہ میں ہم شریعت کے محتاج ہیں۔ اور جب صورت حال یہ ہے تو اس زمانے کے لوگ جن میں نبی نہ ہوتے تھے ہدایت نہ پانے کے سلسلہ میں معذور ہوئے اللہ تعالٰے نے فرمایا ہے:

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلًا (۱۵/۱۷) — اور جب تک ہم رسول نہ بھیج لیں عذاب نہیں دیا کرتے۔

نیز فرمایا:

رُسُلًا مُّبَشِّرِيْنَ وَمُنْذِرِيْنَ لِئَلَّا يَكُوْنَ لِلنَّاسِ عَلَى اللّٰهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ (۴/۱۶۵) — رسول خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے ہیں۔ تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کے لیے اللہ پر کوئی حجت باقی نہ رہے۔

اور یہاں حجت سے مراد وہ ہے جسے شریعت نے تکلیف مالا یطاق کو رفع کرکے برقرار رکھا ہے۔ واللہ اعلم۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اب اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں کہ اس بارے میں صرف اسی چیز کی طرف رجوع کیا جائے جسے شارع نے نشان زد کیا ہے اور یہی تعبد کا معنی ہے۔ اسی لیے اس معاملہ میں محض اتباع کے ساتھ توقف کرنے والا ہی اولیٰ بالصواب اور سلف صالح کے طریق پر چلنے والا ہے۔ اور یہ امام مالک رحمۃ اللہ کی رائے ہے۔ احداث (وضو ٹوٹنے کی مختلف صورتیں) کو رفع کرنے کے لیے محض نظافت سے ہرگز کام نہیں چلتا تاآنکہ وہ نیت اور پانی سے مشروط نہ ہو۔ حالانکہ نظافت دوسرے طریقوں سے بھی حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی طرح نماز کی ابتداء میں تکبیر اور آخر میں سلام کے بغیر نماز کی اقامت نہیں ہوتی۔ اور زکوٰۃ میں قیمتوں کو خارج کرنے سے منع کیا گیا ہے اور کفاروں میں محض تعداد پر اکتفاء کیا گیا ہے۔ عبادات کی دوسری اقسام میں بھی پوری تفاصیل ہیں جو صرف منصوص علیہ پر، یا جو اس کی طرف مائل ہو، پر انحصار رکھنے کا تقاضا کرتی ہیں۔ لہٰذا واجب ہے کہ عبادات کی قسم میں بھی مفاہیم کی طرف توجہ کئے بغیر تعبد ہی قبول کیا جائے۔ یہی وہ اصل ہے جس پر بنیاد اٹھائی جا سکتی ہے یہی وہ رکن ہے جس کی طرف پناہ لی جا سکتی ہے۔

فصل

عادات میں اصل مفہوم کیطرف توجہ ہے

اور اس کی کئی وجہیں ہیں۔

پہلی وجہ استقراء ہے۔ کیونکہ ہم شارع کو بندوں کے مصالح کو قصد کرتے ہوئے ہی پاتے ہیں اور احکام عادیہ کا انحصار عادات ہی پر ہوتا ہے۔ آپ ایک ہی چیز کو دیکھتے ہیں کہ جب اس میں مصلحت نہ ہو تو اس سے منع کیا جاتا ہے اور اگر اس میں مصلحت ہو تو وہ جائز ہو جاتی ہے۔ جیسے درہم کا درہم سے ادھار لین دین[1] منع ہے۔ لیکن قرض کی صورت میں وہ جائز ہے۔ اور جب اس میں مصلحت راجح[2] ہو تو وہی جائز ہو جاتی ہے۔ عبادات کے معاملہ میں ہمیں ایسی کوئی بات سمجھ میں نہیں آتی جیسی کہ عادات کے معاملہ میں آتی ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يَّاُولِي الْاَلْبَابِ (۲/۱۸۹) — اور اے عقل والو! تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے۔

نیز فرمایا:

وَلَا تَاكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (۲/۱۸۸) — تم ایک دوسرے کا مال باطل طریقوں سے نہ کھاؤ۔

اور حدیث میں ہے۔

---

[1] کیونکہ اس میں جھگڑا اور ایک کا دوسرے پر غالب آنے اور مالی مفاد کا قصد ہوتا ہے بخلاف قرض کے کہ وہ محض اللہ کی رضا کے لیے ہوتا ہے۔ اس میں قرض دینے والے کا تزکیہ نفس بھی ہے جیسا کہ صدقہ میں ہے اور لوگوں سے غمگساری بھی ہے۔ نیز اس کی ممانعت سے تنگی واقع ہو جاتی ہے۔

[2] جیسے کہ عرایا کے پھلوں میں، لوگوں کے لیے گنجائش بنانے کے لیے اور درخت لینے والے پر سے تکلیف اور تنگی کو دور کرنے کے لیے۔ کیونکہ پھل خریدنے والے کو بیچنے والے کے باغ اور کھجوروں پہ بار بار آنا پڑتا ہے۔ اگر عرایا سے منع کر دیا جاتا تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ کوئی شخص اپنا کھجور کا درخت دوسرے کے پاس نہ بیچتا

لَا يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ غَضْبَانُ — قاضی جب غصہ کی حالت میں ہو تو فیصلہ نہ کرے۔

اور فرمایا:

لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ — نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ نہ کسی سے نقصان اٹھاؤ۔

اور فرمایا:

اَلْقَاتِلُ لَا يَرِثُ[۱] — قاتل وارث نہیں ہوتا۔

نیز آپ نے بیع غرر (دھوکے کی بیع) سے منع فرمایا۔ نیز فرمایا کل مسکر حرام[۲] (ہر نشہ آور چیز حرام ہے) اور قرآن میں ہے۔

اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ (۵/۹۱) — شیطان تو چاہتا ہی یہ ہے کہ شراب نوشی اور جوئے کے ذریعہ تمہارے درمیان عداوت اور کینہ پروری ڈال دے۔

---

[۱] اسے تیسیر میں ترمذی سے نکالا۔ میں کہتا ہوں کہ۔ امام ترمذی کہتے ہیں کہ ہم سے قتیبہ نے حدیث بیان کی قتیبہ کہتے ہیں کہ انہیں لیث نے خبر دی، اسحاق سے، عبداللہ زہری سے، حمید بن عبدالرحمٰن سے، حضرت ابو ہریرہؓ سے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: القاتل لا یرث (قاتل وارث نہیں ہوتا) یہ حدیث صحیح نہیں۔ اس سند کے علاوہ اس کی کوئی سند معلوم نہیں اور اسحاق بن عبداللہ بن ابو فروہ کو بعض اہل علم نے متروک الحدیث کہا ہے جن میں سے ایک امام احمد بن حنبل ہیں۔ تیسیر کے مصحح کہتے ہیں کہ اہل علم کے ہاں اسی حدیث پر عمل ہے۔ اسحاق کے بارے میں امام بخاری کہتے ہیں۔ لوگوں نے اسے ترک کر دیا تھا۔ اور امام محمد کہتے ہیں کہ اس کی کوئی حدیث نہ لکھی جائے۔ نہ ہی اس سے روایت کرنا جائز ہے۔

[۲] اسے تیسیر میں پانچوں سے نکالا۔

[۳] اسے جامع صغیر میں احمد، شیخین، ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے ابو موسیٰ سے روایت کیا۔ اور احمد اور نسائی نے حضرت انس سے اور احمد، ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابن عمر سے، اور احمد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابو ہریرہؓ سے، اور ابن ماجہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کیا ہے۔ عزیزی کہتے ہیں کہ مؤلف کا کہنا ہے کہ یہ حدیث متواتر ہے۔

اور ایسی نصوص زائد از شمار ہیں جو سب کی سب بندوں کے لیے مصالح کے اعتبار کی اشارۃً بلکہ صراحت کرتی ہیں۔ اور مصالح جدھر پھریں اذن بھی ادھر ہی رخ کرتا ہے جس حد تک کہ علت کے مسالک[1] نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ عادات کے بارے میں جس بات پر شارع نے اعتماد کیا ہے وہ معانی (مراد، مفہوم) کی طرف توجہ ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ عادات کے متعلق قانون سازی میں شارع نے اس کی حکمتوں اور علتوں کے بیان میں وسعت[2] اختیار فرمائی ہے۔ جیسا کہ پہلے اس کی مثالیں گذر چکی ہیں۔ اور اس کی جو اکثر علت تلاش کی جاتی ہے وہ مناسب ہے جسے جب عقول پر پیش کیا جائے تو اسے قبولیت کا درجہ حاصل ہو جائے[3]۔ اس کی بھی یہ سمجھ آتی ہے کہ شارع نے عادات میں معانی کا اتباع کیا ہے اسے نصوص پر موقوف نہیں رکھا۔ بخلاف عبادات کے باب سے کہ اس کے متعلق جو کچھ علم ہو سکا ہے وہ اس کے برعکس ہے۔ اور امام مالک رحمہ اللہ نے عادات کے بارے میں بہت توسع اختیار کیا ہے۔ حتیٰ کہ اس بارے میں مصالح مرسلہ[4] کا قاعدہ بیان کیا نیز استحسان[5] کا قاعدہ بھی اسی سے متعلق ہے۔ آپ سے یہ منقول ہے کہ یہ علم کا ۹/۱۰ حصہ ہے۔ جیسا کہ ان شاء اللہ

---

[1] اور جو کچھ مؤلف نے تنبیہ اور ایماء کے مسلک کے باب سے دوسری مثالیں ذکر کی ہیں۔ جن میں وصف پر حکم مرتب ہوتا ہے اور لغوی لحاظ سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اس کی علت ہے۔ اسی لیے انہوں نے نص غیر صریح کا مسلک قرار دیا ہے

[2] جیسے عبادات کی وجہ ثانی میں مؤلف کا یہ قول اس کے مقابلہ پر ہے وَلَمْ يَكُنْ ذَلِكَ يَتَسِعُ فِي أَبْوَابِ الْعِبَادَاتِ (عبادات کے ابواب میں ایسی فراخی موجود ہوتی)

[3] یہ مناسب کی وہ تعریف ہے جو ابو زید نے کی ہے۔ اور مشہور تعریف دوسری ہے جو یہ ہے کہ، مناسب ایسا منضبط ظاہری وصف ہے جو عقلاً اس پر حکم کے ترتیب پانے سے حاصل ہو اور اہل عقل کے ہاں مقصود ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ اور یہ مصلحت کا حصول یا اس کی تکمیل ہے، یا مفسدہ کا دفعیہ یا اسی میں کمی ہوتا ہے علماء کہتے ہیں کہ ابو زید کی تعریف کو مناظرہ میں ثابت نہیں کیا جا سکتا جب کہ مقابل فریق یوں کہہ دے کہ اس کو تو عقلاً قبولیت حاصل ہی نہیں اگرچہ یہ دونوں تعریفیں معنی کے لحاظ سے قریب قریب ہیں۔

[4،5] ان پر سیر حاصل وضاحت کے سلسلے میں مؤلف کی کتاب الاعتصام کی طرف رجوع فرمائیے۔ جہاں ان کی حدود اور مثالیں پیش کی گئی ہیں۔

اس کا ذکر آئے گا۔

تیسری بات یہ ہے کہ یہ تو معلوم ہے کہ فترات کے دوران عادات کے بارے میں معانی کی طرف التفات رہا اور اہل عقل و دانش اس پر اعتماد کرتے رہے۔ حتی کہ ان کے مصالح اسی طور پر چلتے رہے۔ وہ مجموعی طور پر اس کی کلیات پر عمل پیرا رہے اور انہیں اپنایا۔ اس کام میں اہل حکمت یعنی فلاسفہ وغیرہ بھی برابر کے شریک تھے۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ انہوں نے تفاصیل سے ہٹ کر اجمال پر اکتفا کیا۔ پھر مکارم اخلاق کو پورا کرنے کے لیے شریعت آئی۔ جو اس بات پر دلیل ہے کہ اس باب میں مشروعات اس بات کو پورا کرنے آئی ہیں کہ عادات اپنے معروف اصولوں کی تفاصیل کے ساتھ جاری ہوں۔ اسی لحاظ سے شریعت نے وہ تمام احکامات بحال رکھے جو جاہلیت میں مروج تھے۔ جیسے دیت اور قسامت اور یوم عروبہ یعنی جمعہ کے دن کا اجتماع جو وعظ و تذکر، مضاربت، غلاف کعبہ اور اسی طرح کی دوسری ایسی چیزوں کے لیے ہوتا تھا۔ جو اہل جاہلیت کے ہاں محمود تھیں اور وہ اچھی عادات اور مکارم اخلاق جو معقول تھیں۔ اور ایسی عادات بہت سی تھیں۔ البتہ تعبدات میں چند نادر باتیں ہی تھیں جنہیں اسلام نے درست قرار دیا اور وہ دین ابراہیم علیہ السلام سے ماخوذ تھیں۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی اور یہی بات کہ عادات میں اکثر معانی کی طرف توجہ ہوتی ہے پھر جب ہم عادات میں تعبد دیکھیں تو ضروری ہے کہ اسے تسلیم کریں اور نصوص کے ساتھ رک جائیں۔ جیسے نکاح میں مہر کا مطالبہ اور حلال جانور کو مخصوص جگہ سے ذبح کرنا۔ اور وراثت میں مقرر کردہ

۱؎ یعنی اس اعتبار سے کہ اس میں عام مصلحت ہے۔ حتی کہ وہ ایسا ہی معاملہ ہو گیا تھا جو ہمارے زیر بحث ہے نہ اس اعتبار سے کہ وہ اس کو بطور عبادت نماز ادا کرتے یا خطبہ سنتے تھے۔

۲؎ تیسری دلیل کے تتمہ سے متعلق۔

۳؎ غور فرمایئے۔ اس مثال میں وہ معنی ہیں جن کا اس آیت۔

وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ (۴/۳۴) اور اس لیے بھی کہ وہ اپنے اموال سے خرچ کرتے ہیں۔

میں اشارہ ہے یعنی مہر اور نفقہ بیویوں پر حق ریاست اور انکی نگران کے حق کو مکمل کرنیوالے ہیں۔ اور عنقریب مؤلف یہ وضاحت کرینگے کہ یہی نکاح اور زنا میں فرق ہے۔ اگرچہ کبھی یہ بھی کہہ دیا جاتا ہے کہ زنا میں زانی فاحشہ کو مال ادا کرتا ہے۔

۴؎ یعنی اسکے باوجود کہ اس خون سے گوشت کی تطہیر کے، جو غالباً امراض کے جراثیم کا مسکن ہوتا ہے، کبھی اس کے گلے

حصے۔ اور طلاق اور بیوگی کی عدت میں مہینوں کی گنتی اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں جن کے جزئی مصالح سمجھنے میں عقل کو کچھ دخل نہیں ہوتا کہ ان پر کسی دوسری چیز کا قیاس کیا جا سکے۔ یہ تو ہم جانتے ہیں کہ نکاح میں ولی کا ہونا اور حق مہر وغیرہ نکاح کی معتبر شرائط ہیں تاکہ نکاح اور زنا میں تمیز ہو سکے۔ اور وراثت کے طے شدہ حصے میت سے قرابت کی ترتیب کے لحاظ سے مرتب ہوتے ہیں۔ اور عدتوں اور استبرادات سے نطفوں کے اختلاط کے خوف سے رحم کو مبّرا رکھنا ہے۔ لیکن یہ سب اجمالی باتیں ہیں۔ جیسا کہ خضوع، تعظیم اور جلالت باری تعالیٰ عبادات کے مشروع ہونے کی علت ہے۔ اصل میں علت کی طرف اتنی مقدار پر قیاس کی صحت پوری نہیں ہو سکتی۔ اسی لحاظ سے کہا جاتا ہے کہ جب نکاح اور سفاح کے درمیان فرق ان شروط کے علاوہ کچھ دوسرے امور سے بھی ہوتا ہے جو لگائی نہیں جاتیں۔ اور جب تک رحم کی برادت کا علم نہ ہو۔ حیض یا مہینوں کی گنتی مشروع نہیں ہوتی۔ اور نہ وہ امور مشروع ہوتے ہیں جو اس سے ملتے جلتے ہوں۔

ایک سوال: پھر اگر یہ کہا جائے کہ، کیا ان تعبدی امور میں بھی علت پائی جاتی ہے جس میں علی الخصوص شارع کے قصد کو سمجھا جا سکتا ہو یا نہیں پائی جاتی؟

جواب: تو جواباً یہ کہا جاتا ہے کہ، تعبدی امور میں بھی علت کسی کمی بیشی کے بغیر صرف فرمانبرداری ہے، اسی لیے جب حضرت عائشہ سے پوچھا گیا کہ حائضہ عورت کو روزے کی قضا کا حکم ہے۔ مگر نماز کا نہیں، تو آپ نے پوچھنے والے کو یہ جواب دیا کہ ”کیا تو حروری تو نہیں“ آپ نے ایسا سوال کرنے کو اس لیے بُرا سمجھا کہ تعبدی امور اس لیے نہیں وضع کیئے گئے کہ ان کی کوئی خاص علت سمجھی جائے۔ پھر آپ نے فرمایا: ”ہمیں روزے کی قضاء کا حکم دیا جاتا تھا۔ نماز کی قضاء کا حکم نہیں دیا گیا“ اور یہ بات مشقت سے علت تلاش کرنے پر تعبد کو ترجیح دیتی ہے۔ اور شارع نے جو انگلیوں کی دیت میں برابری رکھی ہے اس مسئلہ میں ابن المسیب نے فرمایا ”اے میرے بھتیجے! یہی سنت ہے۔ اور ایسی بہت سی مثالیں ہیں۔ اس دلیل کے معنی یہ ہوئے کہ ان میں کوئی علت نہیں۔

رہی یہ عادات اور بہت سی عبادات بھی ہیں جن سے مراد سمجھی جا سکتی ہے اور وہ مصالح

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کی دونوں رگوں اور شاہ رگ سے خون نکلنے پر توقف نہیں کیا جاتا۔ اس مسئلہ میں علماء کی طرف رجوع فرمائیے کہ بھی اس میں علت اور معنی مقصود موجود ہوتا ہے۔ (حاشیہ نمبر ۴۔ اگلے صفحہ پر)

کی صورتوں کا ضبط ہے۔

جب کہ اگر لوگوں کو اور ان کی آراء کو کھلی چھٹی دے دی جائے تو ان میں انتشار پیدا ہو جائے اور کوئی ضابطہ نہ بن سکے اور شرعی اصل کی طرف رجوع مشکل ہو جائے۔ اور ضبط فرمانبرداری کے قریب ہے جب کہ اس کی طرف رجوع مشکل ہو جائے۔ اور شارع نے حدود کے لیے معلوم مقدار بھی بنادی اور اسباب بھی، جن سے آگے نہ جانا چاہیئے۔ جیسے قذف کی حد اسّی درے ہیں اور شادی شدہ زانی کی حد سو دُرّے اور ایک سال کی جلا وطنی۔ اور ایک مقرر نصاب کے بدلے ہاتھ کاٹنے کو کلائی سے مختص کیا۔ اور بہت سے احکام میں حشفہ کے غائب ہونے کو حد بنایا۔ اسی طرح گنتی میں حیض اور مہینوں کو حد بنایا اور زکوٰۃ میں نصاب اور سال گذرنے کو۔ اور جو باتیں ضبط میں نہیں آسکتیں نہیں مکلفین کی امانت کی طرف پھیر دیا گیا۔ اور باطنی احوال میں مکلف پر ہی اعتبار کیا گیا۔ جیسے نماز کے لیے طہارت، روزہ، حیض اور طہر اور باقی تمام امور جن میں کسی معین ظاہر اصل کی طرف رجوع ممکن نہیں۔ یہ ایسی باتیں ہیں جن کے متعلق گمان کیا جاسکتا ہے کہ شارع کی توجہ ایسے کام کے قصد کی طرف ہے۔[۲]

اور اسی معنی کی طرف سدّ ذرائع[۱] (برے گناہوں سے بچنے کی خاطر ان گناہوں کی طرف لے

---

[۱] یعنی سدذرائع کا قاعدہ جس میں شارع نے ایسی چیزوں سے منع کر دیا ہے جو منہی عنہ کام کی طرف کھینچی ہوں اور اس کی طرف وسیلہ بنیں۔ یہ قاعدہ سابقہ معنی سے پوری پوری مطابقت رکھتا ہے۔ جو مصالح کی صورتوں کو ضبط میں لانے سے متعلق ہے تاکہ انتشار کا خطرہ اور اصل شرعی کی طرف رجوع کا عذر دور ہو جائے۔ ان صورتوں کو ضبط میں لانا فرمانبرداری کے لیے اقرب ہے لیکن سدذرائع کے دو نظریے ہیں... یعنی ان کو کلی کے طور پر قبول نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ان میں اسی ضابطہ کے تحت داخل ہونا ضروری ہے۔ جو مؤلف نے بیان کئے ہیں۔

[۲] گویا پہلے دونوں نظریے ان دونوں کے ظاہری اور باطنی حالات میں فرق نہیں کرتے لیکن مولف کے قول کے مطابق اس تیسرے نظریہ نے ان میں فرق کر دیا۔

[۳] یعنی اس میں قیاس نہیں جب کہ مؤلف کا پہلا واضح دعوے یہی تھا جس پر اس نے استدلال نہیں کیا اگرچہ دوسرے دعوٰی پر استدلال کے دوران اس پر تنبیہ اخذ کی جا سکتی ہے۔ مؤلف نے یہ نہیں کہا فیہ التفسیر اس میں قیاس ہو سکتا ہے کیونکہ قیاس کے قائلین میں اختلاف کی کئی شاخیں ہونے کے باوجود۔ جو کچھ وہ کہنا چاہتا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں بھی تعبد کی قسم ان معنوں میں ثابت کرے جنہیں وہ عنقریب بیان کرے گا۔

نے والے ذرائع پر شرعی پابندی اور ان کی ممانعت) کی اصل اشارہ کرتی ہے۔ لیکن اس کے متعلق دو نظریے ہیں۔ ایک تو اس کی مختلف صورتوں کے پھیلاؤ کے لحاظ سے ہے جیسا کہ ہمیں تتبع سے معلوم ہوتا ہے۔ مثال کے طور امام مالکؒ کا یہی مذہب ہے۔ اس کے باوجود ایسی بہت سی تکالیف ہیں جن کا مکلف کی امانت کے سپرد ہونا ثابت ہے اس بناء پر مناسب[1] نہیں کہ وہ مکلف منصوص علیہ صورت کے علاوہ کسی دوسری طرف التفات کرے۔ اور دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کی فروع پھیلی ہوئی ہیں۔ تاہم اس کے لیے ماخذ سے قریبی ضوابط ہیں۔

اور شرع سے اس کی کلی کی طرف التفات کو سمجھا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اسے حتی الامکان اس کی جائے گمان میں چلایا جائے۔ اور کبھی شارع ایسی چیزوں سے منع کرتا ہے جو کسی منہی عنہ کام کی طرف کھینچتی اور اس کا ذریعہ بنتی ہیں اور یہ وہ اصل ہے جو مجموعی طور پر طے شدہ ہے۔ سلف صالح نے اس کا اعتبار کیا ہے۔ لہٰذا اس کا اعتبار ضروری ہے۔ اور کچھ لوگوں نے ان کے درمیان ایک تیسرا نظریہ بھی بنایا ہے۔ اور اس مختلف فیہ کو ظاہر سے خاص کر دیا۔ اس طرح محکام بندوں کے مصالح ضبط میں لانے کے سلسلہ میں چند امور پر مطلع ہو گئے اور انہیں نافذ کر دیا اور جن پر مطلع نہ ہو سکے انہیں مکلف کی امانت کے سپرد کر دیا۔

انیسواں مسئلہ

ہر وہ بات جس میں تعبد کا اعتبار ثابت ہو جائے اس میں تفریع[2] نہیں۔ اور جس چیز میں

---

[1] یعنی مذکورہ معنی ہے۔ الا یہ کہ مؤلف نے اپنے ضوابط کے ذکر میں شارع کی طرف سے کسی بات کا کوئی واضح حکم بیان کر دیا ہو۔ کیونکہ بہت سی تکالیف ایسی ہیں جنہیں شارع نے مکلف کی امانت کے سپرد کر دیا ہے۔ لہٰذا سد ذرائع اور انتشار کے خوف کے بہانے سے اس کے ضابطہ اور حد بندی میں کوئی وسعت نہیں ہو سکتی۔ اور دوسرا نظریہ یہ ہے کہ اگر اس کی فروع منتشر ہو جائیں پھر بھی اس کے ایسے سہل الماخذ ضوابط ہیں جن پر اعتماد کیا جا سکتا ہے تو جہاں کہیں ان کے جائے گمان پر ان ضوابط کا اجراء ممکن ہو اسے قبول کیا جائے اور اس پر اعتماد کیا جائے۔ تو یہی ہر دو امور کا توسط ہوگا اور دونوں نظریے قابل عمل بن سکیں گے۔

تعبد[1] کو چھوڑ کر معانی کا اعتبار ہو۔ اس میں بھی لازماً تعبد کا اعتبار موجود ہوگا۔ اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ کسی حکم یا تخییر کو پورا کرنا مکلف[2] کے لیے مکلف ہونے کی وجہ سے لازم ہے خواہ اسے اس حکم کے مشروع ہونے کی وجہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔ بخلاف مصالح کے اعتبار کے کہ ان میں یہ ضروری نہیں۔ کیونکہ وہ مکلف غلام ہے تو جب اس کا مالک اسے کوئی حکم دے تو اس کی بجا آوری اس پر لازم ہے اور یہ ایسی بات ہے پر تمام عقلاء متفق ہیں۔ بخلاف مصلحت کے کہ اس کا اعتبار اس کے لیے ضروری نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ ہے اور یہی محققین کی رائے ہے۔ اور جب صورت حال یہ ہو تو تعبد لازم ہوا جس میں کچھ اختیار نہیں۔ اور مصلحت کے اعتبار میں اختیار ہے اور جس چیز میں اختیار ہو عقلاً اس کا تخلف درست ہوتا ہے اور جب شرعاً امر اور نہی واقع ہوں تو عقلاً[3] ان دونوں کا تخلف درست نہیں۔ کیونکہ یہ محال ہے۔ گویا تعبد مطالبہ سے ہو یا اختیار دینے سے وہ علی الاطلاق[4] لازم ہے اور مصالح کا اعتبار علی الاطلاق غیر لازم ہے۔ بخلاف اس شخص کے جس نے لطف اور صلح کو لازم قرار دیا۔ علاوہ ازیں وہ اس شخص کی[5] رائے پر لازم بنانے والا ہے جو اصلح کو لازم قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ اچھائی اور برائی عقلی چیزیں ہیں۔ کیونکہ آقا جب اپنے غلام کو کسی ایسی مصلحت کے لیے حکم دیتا ہے جو عقلی لحاظ سے اس کام کی علت ہے۔ تو محض حکم کی حیثیت سے غلام پر بجا آوری لازم ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کی مخالفت بڑی بات ہے جو مصلحت کے اعتبار کے پہلو سے بھی بڑی ہے۔ پھر اگر بالفرض عقلاً اس کا حصول واجب ہو تو ان کے مذہب کے مطابق دو باتیں لازم ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی یہ بات نہیں کہتا کہ غلام اگر مصلحت سے قطع نظر کرتے ہوئے اپنے آقا کی مخالفت کرے تو یہ کوئی بڑی بات نہ

[3] یعنی امر و نہی دونوں ایسی چیزیں ہیں جو مامور یا منہی میں مشغول ہونے کا تقاضا کرتی ہیں تا آنکہ اسے ادا کر دے

[2] یعنی اس پر پابندی ہے اور وہ تکلیف کی بجا آوری سے نجات نہیں پا سکتا۔ بخلاف مصلحت کی تحقیق اور اس کے حصول کے جس میں بجا آوری لازم نہیں۔ بلکہ تکلیف کی مصلحت کی معرفت بھی لازم نہیں چہ جائیکہ اس کا قصد کیا جائے۔

[3] یعنی امر و نہی دونوں چیزیں ہیں جو مامور یا منہی کام میں مشغول ہونے کا تقاضا کرتی ہیں تا آنکہ اسے ادا کر دے۔

[4] یعنی جس چیز میں تعبد کا اعتبار ثابت ہے اور جس میں معانی کا اعتبار ثابت ہے وہ دونوں برابر ہیں۔ اسی طرح جس چیز میں تعبد کا اعتبار ثابت ہو اس میں مصالح کا اعتبار لازم نہ ہو۔ اور یہ بات واضح ہے۔ اور نہ ہی جس میں معانی کا اعتبار ثابت ہو اس میں تعبد کا اعتبار لازم نہ ہوا جیسا کہ مولف نے کہا ہے۔

[5] یعنی تعبد۔

ہو گی۔ بلکہ یہ ان کے نزدیک بھی بڑی ہے۔ اور یہی تعبد کا معنی ہے۔

دوسری وجہ: جب ہم یہ جان چکے ہیں کہ حکم کی مشروعیت میں اقتضاء یا تخییر میں مستقل حکمت ہوتی ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے علاوہ اس میں کوئی دوسری حکمت یا دوسری یا تیسری یا اس سے زیادہ مصلحتیں نہ ہوں۔ زیادہ سے زیادہ ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ ہے کہ دنیوی مصلحت یہ صلاحیت رکھتی ہے کہ اس سے حکم کی مشروعیت مستقل ہو۔ لہٰذا ہم شرعی اذن کے حکم سے اس کا اعتبار کرتے ہیں۔ حالانکہ ہم نہیں جانتے کہ اس کے اقتضاء کے مطابق اس میں کون کون سی مصلحتیں اور حکمتیں ہیں۔ جو ظاہر ہوں گی۔ اور جب ہمیں یہ علم اور ظن سے حاصل نہ ہوں تو ہمیں یہ طے کرنا درست نہیں کہ حکم میں صرف وہی مصلحت ہے جو ہم پر ظاہر ہوئی۔ کیونکہ علمی امر پر ایسی بات طے کر لینا بلا دلیل ہے جو جائز نہیں۔ ہمارے لیے کسی دوسری حکمت کا امکان رہ جاتا ہے جس کے لیے یہ حکم مشروع ہوا۔ اس پہلو سے بھی ہم تعبد[1] کے ساتھ رک جاتے ہیں۔

ایک شبہ: اگر یہ کہا جائے؛ اگر یہ جائز ہو تو ہم کسی دوسری[2] چیز پر حکم لگانے کا فیصلہ نہیں کر سکتے کیونکہ جب ہم کسی دوسری حکمت یا مصلحت کا پایا جانا جائز قرار دے چکے ہیں تو ہم یہ وثوق سے نہیں کہہ سکتے کہ اس کے لیے صرف[3] یہی حکم ہے۔ ہو سکتا ہے کہ وہ علت[4] کی جزء ہو یا اس حکمت

---

[1] یہاں تعبد کا لفظ مستقل مراد کے معقول ہونے پر عدم یقین کے معنوں میں ہے۔

[2] یعنی جس چیز میں وہ علت ثابت ہو جائے اس پر حکم لگانا۔ جیسا کہ ایسے مسائل کے بارے میں قیاس کی یہی شان ہے جن میں علتوں اور معانی کا اعتبار ہوتا ہے۔

[3] یعنی اس حکمت کے لیے جو اصل میں ظاہراً موجود ہو۔

[4] یعنی علت کی جزء کا فرع پر حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور نہ ہی قیاس کو اس پر بنا کیا جائے گا۔ اور مولف کا قول اولجواز کا سابقہ تکمیل پر عطف ہے جس میں مؤلف کے اس قول کی علت بیان کی گئی ہے: لم نجزم بان الحکم لہا فقط (ہم یقین سے نہیں کہہ سکتے کہ یہ حکم صرف اسی کے لیے ہے) جو دو صورتوں پر مشتمل ہے اس کے ساتھ کوئی اور بھی علت کی جزء رہو یا حکم اس کا یا کسی دوسری کا ہو مگر وہ کوئی دوسری مستقل علت ہو۔ الخ مولف کا قول اولجواز پہلے احتمال کی توجیہ ہے اور اس کا قول اولجواز دوسرے احتمال کی توجیہ ہے اور اس کا قول خلو النوع عن تلک الحکمۃ یعنی وہ علت بھی ایسے ہی مستقل ہو جیسے معلوم علت مستقل ہے اور اس کا قول فاذلم یمکن ذلک یعنی یہ احتمال ہے کہ دہی علت کا جزء معلوم ہے یا یہ احتمال کہ وہ اکیلی ہی معلل بہا کی علت نہیں اگرچہ وہ کامل علت ہو۔ اور اس کا قول سوی ما ظہر یعنی معلومہ علت کا دوسرا جزء ہو (بقیہ حاشیہ صفحہ پر)

کی کوئی فرع اس علت سے خالی ہو جو ہمیں معلوم نہ ہو سکی ہو، اگرچہ اس میں کوئی ایسی علت پائی جاتی ہو جسے ہم جانتے ہیں۔ پھر جب یہ سب کچھ ممکن ہے تو اس سے الحاق یا اس کی تفریع درست نہ ہو گی تاآنکہ ہم پر یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس ظاہری علت کے سوا کوئی دوسری علت نہیں۔ نہ ہی اس کی طرف کوئی راہ ہے۔ اسی طرح قیاس اور قضاء کی طرف بھی راہ نہیں کہ یہ حکم اس علت کے لیے مشروع ہے۔

جواب شبہ: تو اس کا جواب یہ ہے کہ دوسری چیز پر حکم لگانے کا فیصلہ تعبد کے جواز کی نفی[1] نہیں کرتا۔ کیونکہ قیاس کی دلیل کبھی شرعی ہوتی ہے اور صرف اس طور پر شرعی ہوتی ہے کہ ہم عادتاً اس کا پورا ہونا مان لیں اور جب ہمارے لیے کوئی ایسی علت ظاہر ہو جائے جو حکم کی مشروعیت کے لیے مستقل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ اور ہم اس کے سوا کسی دوسری علت کی نفی کرنے کے مکلف نہیں۔ کیونکہ وہ اصولی جو ظاہری علت کے خلاف علت کا ہونا جائز قرار دیتے ہیں یا اس ظاہر علت کو علت کا جزء سمجھتے ہیں پوری نہیں سمجھتے لیکن ظن غالب یہی ہوتا ہے کہ جو کچھ ظاہر ہے وہ علت ہونے کے لحاظ سے مستقل ہے۔ یا علت ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ تو وہ دوسری چیز پر حکم لگانے کے لحاظ سے کافی ہے۔ علاوہ ازیں جمہور نے یہ جائز قرار دیا ہے کہ ایک ہی حکم کے لیے کئی علتیں قرار دی جائیں جن میں سے ہر ایک مستقل ہو اور وہ سب کی سب معلوم ہوں تو ہم دوسری سے صرف نظر کرتے ہوئے کسی ایک کو علت قرار دے لیں اور بالعکس بھی۔ اور یہ قیاس کو مانع نہیں اگرچہ یہ ممکن ہے کہ فرع میں کوئی دوسری علت ہو یا موجود ہی نہ ہو تو جب ظاہری صورت میں کچھ مانع نہیں تو جو ظاہر نہیں اس میں مانع نہ ہونا اولیٰ ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو سوال کی گنجائش ہی نہ رہی۔ اُدھ ظاہر ہو گیا کہ وہ اس پر ہی مبنی ہے۔ تاآنکہ اس کا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) سے پورا کرنے والا ہو پایا جائے اور نہ ہی دوسری پوری علت جس پر حکم کو بنا کرنا درست ہو۔ اور جواب میں اس کا قول لکن غلبت الظن لا ف۔ اس میں پہلی تجویز کا جواب ہے اور اس کا قول ایضاً میں دوسری تجویز کا جواب ہے۔

[1] مولف نے اسے جائز بنا دیا۔ گویا مجتہد کو ضرورت نہیں کہ وہ کسی دوسری حکمت کے امکان کا لحاظ رکھے اور اسے کامل علت ہونے کا اعتبار کرے بخلاف پہلی وجہ کے کہ وہ مامور بہ کاموں کی بجا آوری ہے بمطابق تفصیل جو فروع میں نیت کے ہونے یا ہونے کے لحاظ سے معروف ہے۔

خلاف واضح نہ ہو۔ اور یہ ذمہ داری ہم پر نہیں۔

تیسری وجہ[1] تکلیف مصالح کے بارے کے میں جو کچھ ہمیں شارع سے معلوم ہوا ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ ہے جس کی معرفت تک معروف مسالک جیسے اجماع، نص، اشارہ، سبر اور مناسبت وغیرہ سے پہنچا جا سکتا ہے۔ یہی وہ قسم ہے جس میں ہم علت تلاش کرتے اور کہتے ہیں کہ احکام کی مشروعیت اس وجہ سے ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جن کی معرفت تک ان معروف مسالک کے ذریعہ نہیں پہنچ سکتے اور وحی کے بغیر ان کی اطلاع نہیں ہو سکتی۔ جیسے وہ احکام[2] جن کی شارع نے اس بارے میں خبر دی ہے کہ وہ خوشحالی، فراخی اور اسلام کی سربلندی کے قیام کے اسباب

---

[1] اس وجہ میں مؤلف نے تعبد کی ایک ایسی قسم کا اعتبار ثابت کیا ہے جس میں تعبد کو چھوڑ کر معانی میں اعتبار ہے بخلاف پہلی ہر دو وجوہ کے کہ وہ اپنی ساری فروع میں عام ہیں۔ اسی طرح چوتھی بھی عام ہے اور اسی طرح پانچویں اور چھٹی وجہ بھی عام ہے۔

[2] مثال کے طور پر قرآن میں آیا ہے۔

اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ .. (۱۲/۷۱)	اپنے پروردگار سے معافی مانگو وہ بڑا معاف کرنے والا ہے، وہ تم پر آسمان سے مینہ برسائے گا اور مال اور بیٹوں سے تمہاری مدد فرمائے گا۔

کیا بدنوں کی قوت اور علم کی فراخی وغیرہ میں بھی استغفار کو علت بنایا جا سکتا ہے جیسے اموال اور بیٹوں پر امداد سے قیاس کیا جا سکتا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ (۴۶/۸)	آپس میں جھگڑا مت ورنہ تم بزدل بن جاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔

کیا نامردی اور قوت و عزت کے چلے جانے پر بدنی قوت اور اموال وغیرہ کے جانے کو قیاس کیا جا سکتا ہے، کیونکہ یہی وہ اسباب ہیں جنہیں شارع نے علت کے طور پر ذکر کیا ہے مگر ہم انہیں اسی پہلو سے جانتے ہیں کیا ان میں قیاس و تفریع کو داخل کیا جا سکتا ہے مؤلف کا کہنا یہ ہے کہ شرعاً ان کے علتیں ہونے کے باوجود ان میں قیاس و تفریع کو داخل نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگرچہ یہ عادی احکام ہیں تاہم یہ ایسی علتیں نہیں جن پر احکام مرتب ہونے کا ہم ادراک کر سکیں۔ لہٰذا ضروری ہے کہ تعبد ہوں اور جو کچھ شارع سے ثابت ہے صرف وہاں تک جا کر ہم رک جائیں۔ کیونکہ وہ تشابہ جسے ہم ان میں فروع بنانے کے لیے جانتے ہیں۔ وہ صرف معلل بہا عمومات و مطلقات میں پایا جاتا ہے۔ اور تشابہ کی اتنی مقدار علت کے ہونے کی صحت کے لیے کافی نہیں کہ ان میں الحاق و قیاس کیا جا سکے۔

ہیں۔ اسی طرح اس کے مخالف اسباب کی بھی خبر دی ہے کہ وہ سزاؤں، دشمن کے مسلط ہونے مرعوب ہوجانے، قحط اور باقی تمام قسم کے دینوی اور اخروی عذاب کے اسباب ہیں۔

اور جب شریعت میں بہت سے مقامات سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مکلف کے ادراک سے ماوراء کچھ ایسے مصالح بھی ہوتے ہیں جن کے استنباط پر وہ قادر نہیں ہوتا۔ نہ ہی وہ بعض دوسرے مقام پر ان سے تعبدیت استنباط کرنے پر قادر ہوتا ہے، جب وہ دوسرا ایسا مقام نہیں جان سکتا جو فرع ہے جس میں یقیناً یہ علت پائی جاتی ہے تو اس کے لیے اس میں قیاس کرلے کی کوئی گنجائش نہیں تو اب محض تعبد پر اس کا رک جانا باقی رہ جاتا ہے، کیونکہ معلل بہا میں اصل سے کوئی مشابہت ظاہر نہیں ہوتی جو کچھ معلل بہ[1] کے اطلاق وعموم میں داخل ہو۔ اندریں صورت اس معلل بہ سے تعبد کا حکم ہی ماخوذ ہوگا۔ اور تعبد یہ کا معنی یہ ہے کہ جو کچھ شرع نے مقرر کر رکھی ہے بغیر کسی کمی بیشی کے وہاں جاکر رک جائے۔

چوتھی وجہ۔ سائل جب حاکم سے یوں کہے کہ: آپ لوگوں کا فیصلہ غصہ کی حالت میں کیوں نہیں کرتے تو اسے وہ یہ جواب دے کہ مجھے اس سے روکا گیا ہے۔ تو اس کی یہ بات وسعت ہے اور اسی طرح ہے جیسے وہ یوں کہے کہ "غصہ میری عقل میں کرب پیدا کرتا ہے جس سے فیصلہ درست اور پختہ نہ ہونے کا گمان ہوتا ہے" تو اس کا یہ جواب بھی درست ہے۔ پہلا جواب محض تعبد ہے اور دوسرے میں معنی کی طرف التفات ہے۔ اور جب ان دونوں کا اجتماع اور عدم منافات جائز ہوا تو تعبد کا قصد بھی جائز ہوا۔ اور تعبد کے قصد کا جواز اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ تعبد کا مقام ہے۔ ورنہ ایسی چیز کا قصد جس کا قصد درست نہ ہو، قصد کی توجہ درست نہ ہوگی خواہ وہ چیز معدوم ہو یا پائی جائے۔ تو جب مطلقاً قصد درست ہے تو اس کا مقصود بھی مطلقاً درست ہوگا۔ اور یہی تعبد کی جہت ہے اور یہی مطلوب ہے۔

پانچویں وجہ۔ مصلحت کا مصلحت ہونے اور مفسدہ کا مفسدہ ہونے کے حکم کا قصد ہم شارع کے مختص کرنے سے کرتے ہیں جس میں عقل کے لیے کوئی میدان[2] نہیں۔ اور اس کی بنیاد

---

[1] شاید معلل کے لفظ کے بعد بہ کا لفظ رہ گیا ہے۔

[2] عقل کا میدان ان امور میں ہے جب علت کا مسلک اجماع یا نص اپنی قسموں سمیت یا پھر مناسبت ہو، کیونکہ جن امور میں اعتبار کیا جاتا ہے ضروری ہے کہ وہ مؤثر ہوں یا ملائم (موافق) ہوں۔ اور (بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۰۰ پر)

کسی چیز کو اچھا یا بُرا قرار دینے کی نفی کے قاعدہ پر ہے۔ گویا جب شارع نے کسی بھی مصلحت کے لئے حکم مشروع کیا تو اس حکم سے مصلحت ہی پیدا ہو گی۔ ورنہ عقلی لحاظ سے یہ ممکن ہے کہ ایسا نہ ہو۔ جب کہ تمام تر اشیاء اپنی پہلی وضع کے لحاظ سے برابر ہیں۔ عقل ان کے حسن و قبح کا فیصلہ نہیں کر سکتی۔ اندریں صورت مصلحت کا مصلحت ہونا شارع کی طرف سے ہوگا اور اس طور پر ہوگا کہ عقل اس کی تصدیق کرے اور دِل اس سے مطمئن ہو۔ گویا مصالح میں ان کے مصالح ہونے کے لحاظ سے غور کیا جائے تو آخر یہ تعبّدیات ہی معلوم ہوتے ہیں اور ہم جو چیز تعبّدی امر پر بنا کریں گے وہ بھی تعبّدی ہی ہو گی۔

اسی لحاظ سے علماء کہتے ہیں کہ "کچھ تکالیف وہ ہیں جو بالخصوص اللہ کا حق ہیں" اور وہ تعبد کی طرف راجع ہیں "اور کچھ وہ ہیں جو بندے کا حق ہیں"۔ اور وہ دوسری قسم کے بارے میں کہتے ہیں کہ ان میں بھی اللہ کا حق ہے۔ جیسے قتلِ عمد میں قاتل کو اگر مقتول کے وارث قصاص معاف کر بھی دیں تو بھی اسے سو کوڑے مارے جائیں گے اور ایک سال قید کیا جائے گا۔ اور دھوکے سے قتل کرنے والے کے لئے کوئی معافی نہیں، اور قصاص کے سوا حدود کے مقدمات، جیسے قذف اور چوری، سلطان تک پہنچ جائیں تو ان میں کوئی معافی نہیں خواہ صاحبِ حق معاف کر بھی دے۔ اور

(بقیہ حاشیہ) ان دونوں میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ اس کا انحصار نص یا اجماع پر ہو۔ مؤثر وہ ہوتا ہے جس کا بعینہ وہی اعتبار ہو جو بعینہ نص والے حکم کا ہوتا ہے جیسا کہ ذکر چھونے سے وضو ٹوٹنے کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

من مس ذکرہ فلیتوضا۔ جس نے اپنے ذکر کو چھوا وہ وضو کرے۔

یا اجماع پر انحصار ہو جیسے بچے کے مال کی ولایت۔ اور ملائم (موافق) وہ ہے جس میں اصل کی موافقت پر حکم مرتب ہو، معہذا نص یا اجماع کی رو سے جنس حکم میں اس کا بعینہ یا عین حکم میں اس کی جنس کا یا حکم کی جنس میں اس کی جنس کا اعتبار ثابت ہو۔ اور اسے ملائم (موافق) اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ اس بات کے مناسب ہے جس کا شارع نے اعتبار کیا ہے اور اس کی مثال چھوٹی لڑکی کا نکاح ہے۔ کہ چھوٹی ثیب (شوہر دیدہ) کو چھوٹی کنواری کے نکاح پر محمول کیا گیا ہے اس بارے میں کہ حنفیہ کے نزدیک ولی باپ ہوتا ہے۔ اور مسالک کی اقسام میں سے سبر تقسیم اور دوران میں بحث باقی رہ جاتی ہے آپ کو ان میں غور کرنا چاہیے تاکہ آپ کو معلوم ہو سکے کہ کیا مؤلف کی بحث انہیں شامل کرتی ہے، اور وضع شریعت کے لحاظ سے ان میں بھی مصالح ہیں۔

لونڈی کو فروخت کرنے والے سے وضع ہونے کے قابل چیز کے اسقاط کو قبول نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی مطلقہ عورت[1] سے عدت ساقط کرنے والے سے قبول کیا جائے گا اگرچہ اس عورت کے رحم کی پاکیزگی اس مرد کی ذمہ داری ہے۔ اور ان سے ملتے جلتے کئی دوسرے مسائل ہیں جو تعبد کے اعتبار پر دلالت کرتے ہیں - اگرچہ ان معنوں میں غور کیا جائے جن کی وجہ سے وہ حکم مشروع ہوا۔ اندریں صورت ہر تکلیف اللہ کا حق بن جاتی ہے۔ کیونکہ جو اللہ کا حق ہے وہ تو اللہ کا ہے ہی اور جو بندے کا حق ہے وہ بھی اللہ ہی کی طرف راجع ہے۔ اس لحاظ سے کہ اس میں اللہ کا حق ہے اور اس لحاظ سے بھی کہ اللہ کے حقوق سے ہی بندے کا حق ہوتا ہے۔ جب حق اللہ ہی کا ہوا تو اصولی طور پر بندے کا حق نہ رہا۔

اسی مقام پر اکثر علماء کہتے ہیں کہ: نہی علی الاطلاق فساد کی مقتضی ہے؛ نہی کا مفسدہ معلوم ہو یا نہ ہو اور جس سبب کی وجہ سے اس کام سے روکا گیا ہے وہ سبب ختم ہو چکا ہو یا نہ ہوا ہو۔ رکنے والے کو اس کے ساتھ ہی ٹھہر جانا چاہیے۔ کیونکہ وہ اس کا حق ہے۔ اور نہی میں رک جانا ہی شرعی قصد ہے۔ جب یہ قصد حاصل نہ ہو تو عمل علی الاطلاق باطل ہے۔ لہٰذا ثابت ہو گیا کہ کوئی بھی تکلیف تعبد سے خالی نہیں۔ اور جب تعبد سے خالی نہیں تو ان چیزوں سے ہے جن میں نیت کی ضرورت ہوتی ہے جیسے طہارات اور باقی تمام عبادات۔

ہاں یہ بات ضرور ہے کہ جن تکالیف میں بندے کا حق ہے ان میں کچھ ایسی ہیں جو نیت کے بغیر درست ہوتی ہیں۔ اور جو کچھ ہم شارع سے سمجھ سکے ہیں وہ ایسی چیزیں ہیں جن میں بندے کا حق غالب ہوتا ہے جیسے امانتوں، غصب کردہ مال اور نفقات واجبہ کی ادائیگی۔ اور ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو نیت کے بغیر درست نہیں ہوتیں۔ اور یہ وہ ہیں جن کے متعلق ہم یہ سمجھیں کہ ان میں اللہ کا حق غالب ہے۔ جیسے زکوٰۃ، ذبائح اور شکار۔ اور جو نیت کے بغیر درست ہیں ان میں اگر نیت نہ کی جائے تو ایسے کام پر کوئی ثواب نہیں اور اگر تعمیل امر کی نیت کر لی جائے جو کہ تعبد کی نیت ہے تو اس کام کا ثواب ملے گا۔ یہی صورت قابل ترک کاموں کی ہے جب کہ وہ نیت کے ساتھ چھوڑے جائیں۔ اور یہ بات متفق علیہ ہے۔ اور اگر وہ خالصتہً بندوں کے حقوق ہوں اور ان میں اللہ کا حق نہ ہو تو اصلاً ان میں کوئی ثواب نہیں۔ کیونکہ حصول ثواب کے

---

[1] شاید اصل لفظ مطلق المرأۃ کے بجائے المرأۃ المطلقۃ ہے۔

اطاعت ہونا لازم ہے اس حیثیت سے کہ وہ مامور بہ کام کے لیے کی گئی ہو۔ اور مامور بہ کام اللہ تعالیٰ کی قربت کا ذریعہ ہیں۔ اور ہر طاعت طاعت ہونے کے لحاظ سے عبادت ہے اور ہر عبادت کے لیے نیت ضروری ہے۔ گویا کہ امور اس لحاظ سے کہ وہ طاعت ہیں نیت کے محتاج ہیں۔

ایک شبہ: اگر یہ کہا جائے کہ حکم تو صرف خالصۃً بندے کا حق ہونے کی حیثیت سے دیا گیا ہے اور بندے کے حق کی جہت سے ہی اس میں ثواب ہے۔ اس کام کے طاعت ہونے کی بنا پر نہیں جو قربت کا ذریعہ بنتی ہے۔

جواب شبہ: تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات درست نہیں۔ کیونکہ اگر بات ایسی ہی ہوتی تو نیت کے بغیر بھی ثواب درست ہوتا، کیونکہ بندے کا حق بغیر نیت کے صرف فعل سے ہی حاصل ہو جاتا ہے لیکن ثواب کے حصول کے لیے نیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر بغیر نیت کے ثواب حاصل ہوتا تو غاصب کو بھی ثواب ہوتا جب اس سے غصب کردہ چیز جبراً لے لی جاتی۔ اور یہ باتفاق ایسا نہیں اگرچہ بندے کا حق حاصل ہو گیا۔ لہٰذا درست بات یہی ہے کہ عمل کے عبادت ہونے کے لیے نیت شرط ہے۔ اور یہاں نیّت سے مراد اللہ کے امر اور نہی کی بجا آوری کی نیت ہے۔ اور جب ہر فعل اور ترک میں نیت جاری ہو تو ثابت ہو گیا۔ کہ مجموعی طور پر مکلف پر اعمال میں تعبد ہی مطلوب ہے۔

یہ اس مسئلہ کی چھٹی دلیل ہوئی۔

دوسرا شبہ: اگر یہ کہا جائے کہ اس طرح تو ہر عمل نیت کا محتاج ہوگا اور جس کام میں نیت نہ کی گئی ہو وہ درست نہ ہوگا۔ یا پھر وہ شخص عاصی (نافرمان) ہوگا۔

جواب: اس کا جواب پہلے گزر چکا ہے کہ بعض کاموں میں بندے کا حق غالب ہوتا ہے اور کبھی تعبد کا پہلو غالب ہوتا ہے۔ تو جس کام میں تعبد کا پہلو غالب ہو اس میں نیت کرنا مسلم ہے۔ اور جس کام میں بندے کا حق کا پہلو غالب ہو تو بندے کا حق بغیر نیت کے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس طرح عمل تو بغیر نیت کے درست ہوتا ہے مگر وہ اللہ کی عبادت

نہیں ہوتا۔گویا نیت کے بغیر اللہ کی عبادت نہیں بنتا۔ اس لیے نہیں کہ اس میں نیت لازم ہوتی ہے یا وہ نیت کا محتاج ہوتا ہے۔ بلکہ یہ ان معنوں میں ہے کہ بجا آوری کی نیت اس کام کو عبادت بنا دیتی ہے جیسے کوئی شخص کسی مسلمان کو امتثال امر کے طور پر اس کی گنجائش تک قرضہ دیتا ہے یہ عبادت ہے، یا کسی دنیوی غرض کے لیے قرضہ دیتا ہے۔خرید و فروخت کھانا، پینا، نکاح وطلاق وغیرہ سب میں یہی صورت ہے۔ اسی لیے سلف صالحین رضی اللہ عنہم ہمیشہ نیتوں کے حاضر ہونے پر اعمال بجا لاتے تھے۔ اور ہر ایک کام میں جب تک نیت حاضر نہ ہوتی توقف کرتے تھے۔

فصل

ان تصریحات سے درج ذیل امور واضح ہوتے ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی بھی شرعی حکم اللہ کے حق سے خالی نہیں اور یہی تعبد کی جہت ہے کیونکہ بندوں پر اللہ تعالیٰ کا حق یہ ہے کہ وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں۔ اور اس کی عبادت یہ ہے کہ علی الاطلاق اوامر پر عمل کیا جائے اور نواہی سے بچا جائے۔ اگر کوئی ایسی روایت ہو جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ محض بندے کا حق ہے تو بھی علی الاطلاق ایسا نہیں ہوتا۔ البتہ دنیوی احکام میں بندے[1] کا حق غالب ہوتا ہے۔

جیسے کہ ہر شرعی حکم میں بندوں کا حق ہوتا ہے خواہ یہ قریبی ہو یا مؤخر ہو۔ وجہ یہ ہے کہ شریعت بنائی ہی بندوں کے مصالح کے لیے گئی ہے۔ اسی لیے حدیث میں ہے۔

حق العباد علی اللہ اذا عبدوہ ولم یشرکوا بہ شیئا الا یعذبھم[2]	بندوں کا حق اللہ پر یہ ہے کہ جب وہ اللہ کی عبادت کریں اور اس میں کسی کو شریک نہ بنائیں تو انہیں عذاب نہ دے۔

اور اللہ کے بارے میں علماء کی عادت یہ ہے کہ جو کچھ شرع سے سمجھ میں آتا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں مکلف کو کچھ اختیار نہیں۔ خواہ اس کے معنی سمجھ میں آئیں یا نہ آسکیں۔ اور بندے کا

---

[1] جیسے قصاص جسے معاف کرنا بندے کا حق ہے، وہ ان معنوں میں کہ اگر وہ معاف کر دے تو اس کا پورا حق ساقط ہو جاتا ہے۔

حق وہ ہے جو دنیا میں اس کے مصالح کی طرف لوٹتا ہو۔ اور اگر وہ مصالح اخروی ہوں تو ان پر بھی اللہ کے حق کا ہی اطلاق ہوگا۔ ان کے ہاں تعبد کا معنی وہ ہے جس[1] کے معنی بالخصوص سمجھ میں نہ آسکیں اور عبادات کی اصل اللہ کے حق کی طرف راجع ہے جب کہ عادات کی اصل بندوں کے حق کی طرف راجع ہے۔

فصل

اللہ کے یا آدمی کے حق کی طرف نسبت کرتے ہوئے افعال کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ جو خالص اللہ کا حق ہو جیسے عبادات، اور اس کی اصل تعبد ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اگر کام حکم کے مطابق ہوگا تو درست ہوگا، ورنہ نہیں۔

اس پر دلیل یہ ہے کہ تعبد معنی کے سمجھ میں نہ آنے کی طرف راجع ہے جس میں قیاس چلانا درست نہیں۔ اور معنی کا سمجھ میں نہ آنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں شارع کا قصد یہ ہے کہ مقررہ حد کے پاس جا کر رک جائے اس سے آگے نہ بڑھے۔ پھر اگر وہ ٹھہر گیا[2] تو شارع کے قصد کی مطابقت کی۔ ورنہ مخالفت کی۔ اور یہ بات بھی پہلے گزر چکی ہے کہ شارع کے قصد کی مخالفت عمل کو باطل کر دیتی ہے۔ گویا حکم کی عدم مطابقت عمل کو باطل کر دیتی ہے۔ گویا حکم کی عدم مطابقت عمل کو باطل کر دینے والی چیز ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ معنی کا سمجھ نہ آسکنا اس بات کی دلیل نہیں کہ اس سے شارع کا قصد اس حد پر جا کر رک جانا ہے جو شارع نے مقرر کی ہے تو اس معاملہ میں اجازت کا ثابت نہ ہونا ہی کافی ہے اور اجازت ثابت نہ ہونے سے یہ لازم آتا ہے کہ عہدہ برآ ہونے کے لیے مطابق فعل کیا جائے نہ کہ غیر مطابق۔

اس قسم میں نہی کی مثال بھی امر جیسی ہی ہے کیونکہ نہی منہی عنہ کام کے درست نہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ خواہ اس لیے کہ نہی علی الاطلاق فساد کی مقتضی ہوتی ہے اور خواہ اس لیے کہ نہی منہی عنہ کام کے شارع کے قصد کے مطابق نہ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ خواہ یہ اس کی اصل

---

[1] یعنی جس کی حکمت اور مصلحت خاصہ سمجھ میں نہ آسکے جس پر قیاس کی بنیاد اٹھانا درست ہو۔ رہیں عام علتیں تو وہ موجود ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ تعبدی امور میں بھی ہوتی ہیں۔ جیسا کہ اس کی طرف پہلے اشارہ گزر چکا ہے۔

[2] یعنی مذکورہ توقف۔

کے لحاظ سے ہو جیسے چھٹی نماز کی زیادتی یا نماز کا ترک اور خواہ صفت کے لحاظ سے ہو جیسے جیسے رکوع و سجود میں قرآن پڑھنا اور مکروہ اوقات میں نماز کی ادائیگی۔ کیونکہ اگر یہی کچھ مقصود ہوتا تو اس سے منع نہ کیا جاتا، اور اس کا حکم دیا جاتا یا اس میں اجازت ہوتی۔ کیونکہ شارع کے قصد میں اذن ہی پہلی معروف چیز ہے لہٰذا اس سے آگے نہ جانا چاہیئے۔

اسی انداز پر جب آپ کسی ایسے شخص کو دیکھیں جو وقوع کے بعد منہی عنہ کام کو درست قرار دیتا ہو یا شارع کے قصد کے غیر مطابق مامور بہ کام کو درست سمجھتا ہو۔ تو اس کے ہاں یہ بات یا تو امر اور نہی کی عدم صحت کی بنا پر ہوگی یا یہ امر یا نہی حتمی نہ ہوں گے اور یا یہ بات الگ ہو سکنے والے وصف کی مخالف سمت کی طرف رجوع کی بنا پر ہوگی۔ جیسے دار مغصوبہ میں نماز کی ادائیگی۔ جس کی بنیاد اس قول پر ہے کہ الگ ہو سکنے والی صفت کی بات درست ہے۔ ورنہ یہ واقعہ اس باب سے ہوگا جس میں مفہوم و معنی سمجھے جا سکتے ہیں اور مصالح کی علت سمجھ میں آ سکتی ہے۔ تو یہ اسی کے حکم پر چلے گا۔ اور یہ پہلے گزر چکا ہے کہ ایسا کم ہی ہوتا ہے۔ اور یہ کہ تعبد ہی قابل اعتماد چیز ہے۔

دوسری قسم۔ جو اللہ کے حق اور بندے کے حق پر مشتمل ہو اور اس میں اللہ کا حق غالب ہو۔ اس کا حکم پہلی قسم کی طرف راجع ہوگا۔ کیونکہ بندے کا حق جب شرعاً نظر انداز ہو جائے تو وہ غیر معتبر کی طرح ہی ہوگا۔ کیونکہ معتبر تو تب ہوگا جب اس کا اعتبار کیا جائے اور ہم اس کے خلاف فرض کر چکے ہیں۔ جیسے کسی جان کا قتل۔ کیونکہ اسلام میں بندے کو کچھ اختیار نہیں کہ وہ کسی شرعی ضرورت جیسے جہاد وغیرہ کے بغیر کسی کو مار ڈالے۔ تو جب آپ کسی کو دیکھیں جو غیر مطابق منہی عنہ یا مامور بہ کام کے وقوع کے بعد اسے صحیح قرار دیتا ہے تو یہ بات[1] پہلے تین امور کی وجہ

---

[1] غور فرمایئے کہ اس مقام پر مؤلف نے سابقہ چوتھی وجہ کا کیوں اعتبار نہیں کیا۔ مولف نے اس واقعہ کو معلل (جس میں علت کی سمجھ آ سکے) میں شمار کیا پھر اس کا حکم جاری کیا۔ حالانکہ وہ اس مسئلہ میں پہلے مسئلہ سے اقرب ہے۔ کیونکہ پہلا سابقہ مسئلہ محض تعبد کا تھا جسے اس وجہ پر محمول کرنا بعید ہے۔ بخلاف اس نوع ثانی کے جس میں دونوں حق (اللہ کا اور بندے کا) ہیں اگر وہ اسے معلل پر محمول کرتا تو پہلے مسئلہ سے اقرب ہوتا۔ الا یہ کہ یہ کہا جائے کہ اس نے یہ کہہ کر چوتھی وجہ کو سرے سے بے کار ہی کر دیا و قد مر ان ھذا قلیل و ان التعبد ھو العمدۃ (یہ گزر چکا ہے کہ یہ کم ہی ہے اور قابل اعتماد چیز تو تعبد ہی ہے) اسی لیے اس نے اس مقام پر ادھر توجہ نہیں کی۔

سے ہو گی۔ اور چوتھا امر یہ شہادت ہے کہ اس میں بندے کا حق ہی دیا گیا ہے۔

تیسری قسم: جس میں اللہ کا حق اور بندے کا حق مشترک ہو لیکن بندے کا حق غالب ہو۔ اور اس کی اصل اس کی مراد سمجھ میں آجاتا ہے۔ ایسا کام جب امر اور نہی کے مقتضیٰ کے مطابق ہو تو اس کے درست ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ اس سے بندے کو جلد یا بدیر مصلحت حاصل ہو جاتی ہے جس حد تک کہ وہ مصلحت اس کے لیے رکھی گئی ہے۔ اور اگر یہ کام امر و نہی کے اقتضاء کے مخالف ہو تو یہی مقام قابل غور ہے جس کی اصل بندے کی مصلحت حاصل ہونے پر محافظت ہے۔ پھر یا تو بندے کے حق سمیت یہ مصلحت حاصل ہو جائے گی خواہ یہ وقوع کے بعد ہو اور اس حد تک حاصل ہو جائے جس حد تک کہ مطابقت کی صورت میں ہوتی ہے یا اس سے بھی زیادہ ہو یا حاصل نہ ہو گی۔ اور اگر فرض کر لیا جائے کہ کچھ بھی حاصل نہ ہو تو یہ عمل باطل ہو گا۔ کیونکہ اس سے شارع کا مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اور اگر حاصل ہو جائے اور اس کہ کچھ اس کا حصول کسی دوسرے ایسے سبب کے مسبب[1] سے ہی ہو سکتا ہے جو مخالف سبب نہ ہو۔ تو صحیح ہو گا اور بندے[2] کے حق کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہی کا مقتضیٰ اٹھ جائے گا۔ اسی لیے امام مالکؒ نے مدبر غلام کی بیع کو درست قرار دیا ہے جب کہ خریدار نے اسے آزاد کر دیا ہو۔ کیونکہ نہی تو آزادی کے نہ ہونے کی وجہ سے تھی۔ تو جب یہ حاصل ہو گئی[3] تو غلام کے حق کی نسبت سے اس کے ہاں فسخ کے کچھ معنی نہ رہے۔ اسی طرح وہ عقد بھی صحیح ہو گا جس میں کسی دوسرے کا حق ہو اور وہ صاحب حق اپنا حق ساقط کر دے۔ کیونکہ نہی تو ہم بندے کے حق کی وجہ سے تسلیم کر چکے ہیں۔ تو جب وہ اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہو گیا تو یہ اسی کے لیے

---

[1] کیونکہ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ شارع بندے کی مصلحت پر محافظت کے فعل سے منع کر رہا ہے پھر یہ فعل اس مصلحت کے حاصل کرنے میں فی نفسہٖ منہی عنہ ہو۔

[2] یعنی خواہ وہ اللہ کے حق کی طرف نسبت کرنے سے ہو۔ اور یہ مخالفت پر اقدام ہے لہٰذا اس سے گناہ کا مقتضیٰ اٹھ نہیں سکتا جس کا بائع کی طرف سے ہونا یا مشتری کی طرف سے ہونا برابر ہے۔ اور آزاد کرنے کی فضیلت تو ایک دوسری چیز ہے۔

[3] یعنی آزادی تو اسے زیادہ بہتر صورت میں حاصل ہو گئی۔ کیونکہ اس خریدار نے اسے اسی وقت آزاد کر دیا۔ بخلاف مدبر کے کہ اس کی آزادی دیر سے ہوتی تھی۔ اور کبھی یہ غلام کے آقا سے پہلے مرجانے پر پوری نہیں بھی ہوتی۔

ہوگا۔ اور اس قسم کی مثالیں بہت ہیں۔ تو جب آپ دیکھیں کہ کوئی شخص وقوع کے بعد مخالف عمل کو درست قرار دے رہا ہے تو یہ تینوں امور میں سے کسی ایک کی بنا پر ہوگا۔[1]

بیسواں مسئلہ

چونکہ دنیا اس لیے پیدا کی گئی ہے کہ اس میں دونوں مٹھیوں کا اثر ظاہر ہو اور اس لیے بنائی گئی ہے کہ بندے نعمتیں استعمال کریں، انہیں حاصل کریں اور ان سے فائدہ اٹھائیں اور ان نعمتوں پر اللہ کا شکر ادا کریں تو اللہ تعالیٰ آخرت میں انہیں اس کا بدلہ عطا کرے گا۔ جس حد تک کہ یہ بات ہمارے لیے کتاب وسنت نے واضح کر دی ہے۔ یہ اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ شریعت ایسی ہونی چاہیئے جس سے ہمیں ان دونوں کے متعلق معلوم ہو سکے جو ہر نعمت[2] میں شکر کے پہلو کی وضاحت اور ہر مستعملہ نعمت کے پہلو کی وضاحت پر مبنی ہیں۔

اور یہ دونوں قصد شریعت میں اس قدر واضح ہیں کہ ان پر دلیل قائم کرنے کی ضرورت نہیں آپ اللہ کے اس فرمان کی طرف نہیں دیکھتے۔

وَاللّٰهُ اَخْرَجَكُمْ مِّنْۢ بُطُوْنِ اُمَّهٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ شَيْــًٔا ۙ وَّجَعَلَ لَكُمُ	اور اللہ تعالیٰ نے تمہیں تمہاری ماؤں کے بطنوں سے نکالا جب کہ تم کچھ بھی نہ جانتے تھے اور

[1] غلام کے مسئلہ میں اس کی تعلیق تیسری وجہ کی بنا پر ہوگی جو یہ ہے کہ مخالفت جدا ہو جانے والے وصف کی طرف راجع ہے۔ گویا آزادی غلام کی ذات پر واقع ہوئی ہے جس کا اس کے مدبر ہونے کی وجہ سے جدا ہو جانا ممکن ہے یہاں تک کہ وہ محض غلام رہ جائے۔ جیسا کہ دار مغصوبہ میں نماز کے بارے میں علماء کہتے ہیں کہ نماز دار مغصوبہ سے جدا ہونے والی چیز ہے۔ اور مغصوب جگہ کے علاوہ بھی نماز ادا کی جا سکتی ہے، کیونکہ یہ وصف لازمی اوصاف سے نہیں۔

[2] اور یہ وہی بات ہے جس کی طرف مؤلف بعد میں اپنے اس قول والثانی من وجه التفصیلی الخ سے اشارہ کریگا اور اس کے قول بیان من جهة الم[illegible] [illegible]تاع بالنعم المبذولة مطلقا کا معنی ہے عام وجہ سے جس کی طرف وہ عنقریب اپنے [illegible] [illegible]جهة الوضع الكلى الخ سے اشارہ کرے گا۔ اور اس کلی کی نوع ثانی کی آیات اجمالی ہیں مزید تفصیل [illegible] [illegible] شرعیہ کی تفاصیل میں ذکر ہوگی اور یہ تفصیل بھی کہ کس چیز کا حاصل کرنا جائز ہے اور کس کا جائز نہیں۔

السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ (۱۶/۷۸)	تمہارے لیے آنکھیں، کان اور دل بنائے تم شکر کرو۔

نیز فرمایا:

وَهُوَ الَّذِيْۤ اَنْشَاَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْـِٕدَةَ قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ (۲۳/۷۸)	وہی تو ہے جس نے تمہیں پیدا کیا اور تمہارے لیے کان، آنکھیں اور دل بنائے۔ تم کم ہی شکر کرتے ہو۔

نیز فرمایا:

فَاذْكُرُوْنِيْۤ اَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوْا لِيْ وَلَا تَكْفُرُوْنِ۔ (۲/۱۵۲)۔	تم مجھے یاد رکھو، میں تمہیں یاد رکھوں گا۔ اور میرا شکر ادا کرو۔ ناشکری نہ کرنا۔

اور فرمایا:

فَكُلُوْا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللّٰهُ حَلٰلًا طَيِّبًا وَاشْكُرُوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ اِيَّاهُ تَعْبُدُوْنَ ٥ (۱۶/۱۱۴)	اللہ تعالیٰ نے تمہیں جن حلال اور پاکیزہ چیزوں کا رزق دیا ہے وہ کھاؤ اور اللہ کی نعمتوں کا شکر ادا کرو اگر تم اس کی عبادت کرتے ہو۔
لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَاَزِيْدَنَّكُمْ (۱۴/۷)	اگر تم شکر ادا کرو گے تو میں تمہیں زیادہ کروں گا

اور شکر یہ ہے کہ جو کچھ تم پر انعام ہوا ہے اسے انعام دینے والے کی مرضی کے مطابق صرف کرے۔ اور وہ کلیہ کی طرف لوٹے گا۔ اور کلیۃ کے معنی یہ ہیں کہ وہ ہر حال میں حسب استطاعت منعم کی مرضی کے مطابق جاری ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول:

حق اللہ علی العباد ان یعبدوہ ولا یشرکوا بہ شیئًا [1]	اللہ کا بندہ پر یہ حق ہے کہ وہ اس کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ بنائیں

کا یہی معنی ہے۔

اور اس معاملہ میں عبادات اور عادات برابر ہیں۔

عبادات تو اللہ تعالیٰ کے حق سے متعلق ہیں جن میں شرکت کا احتمال نہیں۔ وہ خالصتاً اسی کی ہیں۔

رہیں عادات تو وہ بھی کلی کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ ہی کا حق ہیں۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے جو پاکیزہ اشیاء حلال کی ہیں انہیں حرام قرار دینا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

---

[1] اسے مسلم نے روایت کیا۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللّٰهِ الَّتِيْ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ (۷/۳۲)

آپ کہہ دیجیے کہ اللہ تعالیٰ نے جو زینت اپنے بندوں کے لیے بنائی ہے اس کو اور رزق کی پاکیزہ چیزوں کو کس نے حرام کیا ہے؟

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبَاتِ مَا اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ (۵/۸۷)

اے ایمان والو! اللہ نے جو پاکیزہ چیزیں تمہارے لیے حلال کی ہیں انہیں حرام نہ بناؤ۔

گویا اللہ نے حرام قرار دینے سے منع فرمایا اور اسے اللہ تعالیٰ کے حق پر تجاوز قرار دیا۔ اور جب بعض صحابہ کرام نے بعض حلال باتوں کو حرام کرنے کا ارادہ کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم نے انہیں فرمایا:

مَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِيْ فَلَيْسَ مِنِّيْ

جو میری سنت سے اعراض کرے گا اس کا مجھ سے کوئی تعلق نہیں۔

اور جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے حلال بنایا ہے۔ اس کو اپنی ذات پر حرام کرنے کی اللہ تعالیٰ نے یہ کہہ کر مذمت کی ہے۔

مَا جَعَلَ اللّٰهُ مِنْ بَحِيْرَةٍ وَّلَا سَآئِبَةٍ وَّلَا وَصِيْلَةٍ وَّلَا حَامٍ (۵/۱۰۳)

یہ بحیرہ اور سائبہ اور وصیلہ اور حام اللہ تعالیٰ نے تو نہیں بنائے۔

اور فرمایا:

وَقَالُوْا هٰذِهٖ اَنْعَامٌ وَّحَرْثٌ حِجْرٌ لَّا يَطْعَمُهَا اِلَّا مَنْ نَّشَآءُ بِزَعْمِهِمْ (۶/۱۳۸)

وہ کہنے لگے کہ یہ چوپائے اور یہ کھیتی صرف وہی کھا سکتا ہے جسے ہم چاہیں۔ یہ بات وہ اپنے ہی زعم سے کہتے ہیں۔

تو چوپایوں اور کھیتی میں سے جو کچھ انہوں نے اختراع کر لیا تھا ان میں سے ایک تحریم ہے اور وہی یہاں مقصود ہے۔

اور عادات میں بھی ان کے کمانے اور ان سے فائدہ اٹھانے کے لحاظ سے اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ کیونکہ اس پر بھی شرعاً دوسرے کا حق نگران ہے جس پر بندے کا کچھ اختیار نہیں۔ اور اور وہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جو دوسرے کے حق کی طرف پھرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ بعض جزئیات

میں اپنے اس حق کو ساقط کر دے، کلی امر میں نہیں اور اس حق میں مکلف کی اپنی ذات بھی داخل ہے۔ جیسے کہ اسے اپنی جان یا اپنے کسی عضو کو تلف کرنے کا کوئی اختیار نہیں۔

اندریں صورت عادیات دو پہلوؤں سے اللہ کے حق سے متعلق ہو جاتی ہیں۔ ایک اس کلی کی پہلی وضع کی جہت ہے جو ضروریات کے تحت داخل ہے اور دوسری تفصیلی وضع کی جہت سے ہے جو اس سے لوگوں کے درمیان عدل کرنے اور حکمت بالغہ کے موافق مصلحت جاری کرنے کا تقاضا کرتی ہے۔ تو یہ سب تین قسمیں ہوئیں۔ پھر ان میں بندے کا بھی دو پہلوؤں سے حق ہے۔ ایک اخروی زندگی کی جہت سے ہے اور وہ اس کا نعمتوں پر جزا دینے والی جگہ اور اس سبب سے دوزخ سے بچانے والی جگہ ہونا ہے اور دوسری جہت نعمت کو ایسے کمال طریق پر قبول کرنا ہے جو اس دنیا کے لائق ہے لیکن یہ خاص اس کے اپنے حسب حال ہو۔ جیسے کہ ارشاد باری ہے۔

قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ	آپ کہہ دیجیے کہ یہ چیزیں دنیا کی زندگی میں ایمان والوں کے لیے ہیں اور قیامت کے دن خاص انہی کا حصہ ہوں گی۔

(۷/۳۲)

(باللہ التوفیق)۔

دوسری قسم

تکلیف میں مکلّف کے مقاصد

پہلا مسئلہ

اعمال کا انحصار نیّتوں پر ہے۔ اور مقاصد کا اعتبار عبادی یا عادی تصرفات میں ہوتا ہے۔ اور اس بات پر بے شمار دلائل ہیں :۔

اور اس سلسلہ میں آپ کے لئے یہ بات کافی ہے کہ جو چیزیں عادت ہیں اور جو عبادت ہیں ان کے مقاصد الگ الگ ہیں۔ اور عبادات میں جو واجب ہیں اور جو غیر واجب ہیں ان کے مقاصد میں بھی فرق ہے۔ اور عادات میں واجب اور مندوب، اور مباح اور مکروہ اور حرام، اور صحیح اور فاسد اور اس کے علاوہ دوسرے احکام سب کے مقاصد میں فرق ہے۔ ایک ہی کام ہوتا ہے کہ اگر اس کا ایک بات سے قصد کیا جائے تو وہ عبادت[1] ہوتا ہے اور اگر دوسری بات سے قصد کیا جائے تو عبادت نہیں ہوتا۔ بلکہ ایک چیز کے قصد سے وہ ایمان ہوتا ہے اور دوسری چیز کے قصد سے وہی کفر ہوتا ہے جیسے اللہ کے لئے سجدہ کرنا یا بُت کے لئے سجدہ کرنا۔

علاوہ ازیں عمل جب قصد سے ہو تو وہ احکامِ تکلیفیہ سے متعلق ہوتا ہے اور جب قصد کے بغیر ہو تو اس سے کوئی چیز متعلق نہیں ہوتی جیسے سوئے ہوئے، غافل اور دیوانے کا فعل۔

اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں[2] :

---

[1] جیسا کہ عادات کے بارے میں گزر چکا ہے کہ جن میں بندے کا حق غالب رکھا گیا ہے وہ نیت سے عبادت ہو جاتی اور جب نیت نہ ہوگی تو وہ عبادت نہ رہے گی۔ جیسے مباح امور جنہیں کوئی شخص شرعی اذن کے طریق پر قبول کرے یا محض حظ کے طور پر۔ اور نماز اور عبادات امتثالِ امر کے قصد سے عبادت ہوتی ہے اور ریاء اور جاہ کے قصد سے معصیت۔

[2] اصل دعوے کے لئے رجوع اور عبادات و عادات میں نیت کے اعتبار کا بیان۔

وَمَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوا اللّٰهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ (۹۸/۵)۔	ان میں حکم تو یہی دیا گیا کہ خدا کی اس طرح عبادت کریں جو شرک سے پاک ہو۔
فَاعْبُدِ اللّٰهَ مُخْلِصًا لَّهُ الدِّيْنَ (۳۹/۳)	اللہ کی عبادت اس طرح کرو کہ وہ شرک سے پاک ہو۔
اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ (۱۶/۱۰۶)	مگر جو مجبور کر دیا جائے اور اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہو۔

نیز فرمایا۔

وَلَا يَاْتُوْنَ الصَّلٰوةَ اِلَّا وَهُمْ كُسَالٰى وَلَا يُنْفِقُوْنَ اِلَّا وَهُمْ كٰرِهُوْنَ (۹/۵۴)۔	اور وہ نماز کو آتے ہیں تو سست اور کاہل ہو کر اور اگر کچھ خرچ کرتے ہیں تو بددلی سے۔
وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوْا (۲/۲۳۱)	اور انہیں اپنے پاس اس لئے نہ رکھو کہ انہیں دکھ دے کر ان پر زیادتی کرو۔

یہ اللہ کے اس ارشاد کے بعد ہے:

فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ سَرِّحُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ (۲/۲۳۱)۔	ان عورتوں کو اپنے پاس رکھو تو بھلے طریقے سے رکھو اور اگر رخصت کرو تو بھلے طریقے سے رخصت کرو۔
مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَآ اَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ (۴/۱۲)	جس شخص کے حق میں وصیت کی گئی ہو اسے وہ وصیت اور میت کے قرضہ کی ادائیگی کے بعد اور کسی کو نقصان پہنچانے کی غرض نہ ہو
لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ الی قولہ۔ اِلَّآ اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً (۳/۲۸)	مومنوں کو یہ نہ چاہیئے کہ وہ کافروں کو دوست بنائیں۔ تا الآیہ کہ تم ان کے شر سے بچاؤ کی صورت پیدا کر لو۔

اور حدیث میں ہے۔

اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَاِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوٰى۔ الی آخرہ ؎	اعمال کا مدار صرف نیتوں پر ہے۔ اور ہر انسان کے لئے وہی کچھ ہو گا جو اس نے نیت کی۔

نیز آپ نے فرمایا:

مَنْ قَاتَلَ لِتَكُوْنَ كَلِمَةُ اللّٰهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيْلِ اللّٰهِ [1]

جو شخص صرف اس لئے جنگ کرے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو تو صرف یہ صورت فی سبیل اللہ جہاد ہے۔

اور حدیث میں ہے "میں شریکوں کی شرکت سے بے نیاز ہوں۔ لہٰذا جو شخص کوئی ایسا عمل کرے جس میں میرے ساتھ دوسرے کو شریک کرے تو میں اپنا حصہ اپنے شریک کے لئے چھوڑ دیتا ہوں"[2]

اور اس کی تصدیق اللہ تعالیٰ کے اس قول سے ہوتی ہے۔

فَمَنْ كَانَ يَرْجُوْا لِقَآءَ رَبِّهٖ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَّلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهٖٓ اَحَدًا (۱۸/۱۱۰)

تو جو شخص اپنے پروردگار سے ملاقات کی امید رکھتا ہے اسے چاہیئے کہ نیک عمل کرے اور اپنے پروردگار کی عبادت میں کسی کو شریک نہ بنائے۔

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھنے والے کے لئے ایسے شکار کا گوشت کھانا مباح فرمایا جو اس نے نہ خود شکار کیا ہو نہ ہی اس کے لئے شکار کیا گیا ہو[3]۔ اور یہ مقام فی نفسہٖ اتنا واضح ہے جس پر دلیل لانے کی ضرورت نہیں۔

ایک اہم سوال یہ نہ کہا جائے کہ اگر مجموعی طور پر مقاصد کا اعتبار کیا جائے تو وہ علی طلاق اور ہر حال میں معتبر نہیں ہوتے اور درج ذیل اشیاء اس پر دلیل ہیں۔

---

[1] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ "کوئی شخص شجاع کہلانے کے لئے لڑتا ہے، کوئی حمیت کے لئے اور کوئی نمود کے لئے لڑتا ہے ان میں سے کونسی صورت فی سبیل اللہ ہے؟ آپ نے فرمایا۔ فی سبیل اللہ صرف یہ ہے کہ کوئی شخص صرف اس لئے لڑے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو"

اسے پانچوں نے نکالا، جیسا کہ تیسیر میں ہے۔

[2] اس روایت سے قریب تر روایات میں سے ایک روایت ابن ماجہ اور بیہقی کی ہے جیسا کہ الترغیب والترھیب میں ہے۔ اور مسلم نے اسے ان الفاظ سے روایت کیا ہے۔

انا اغنی الشرکاء عن الشرك من عمل عملا اشرك معی غیری ترکته وشرکه۔

میں شریکوں کی شرکت سے بے نیاز ہوں۔ جو شخص کوئی عمل کرے اور میرے ساتھ کسی دوسرے کو شریک کرے تو اس کام کو بھی چھوڑ دیتا ہوں اور اس میں شریک کو بھی۔

[3] یعنی شکار کے لئے حلت و حرمت میں داخل ہوا۔

ان میں سے ایک وہ اعمال ہیں جن پر شرعاً اکراہ (کسی کو مجبور کر دینا) واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ جس شخص کو کسی کام پر مجبور کیا جائے تو بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ جس کام میں پر جبر کیا گیا ہے اس میں اس کا شارع کے حکم کی بجا آوری کا کوئی قصد نہیں کیونکہ اکراہ تو اسی وجہ سے حاصل ہوتا ہے۔ اور جب وہ شخص ایسا کام کرے گا تو اس کا قصد اپنے آپ سے سزا کو دور کرنا ہو گا، وہ اس فعل کا قصد کرنے والا نہ ہو گا جس کا اسے حکم دیا گیا ہے۔ کیونکہ عمل اس وقت تک صحیح نہیں ہوتا جب تک اس میں مشروعیت نہ ہو۔ اور اس نے اس کی نیت نہیں کی تو لازم آتا ہے کہ ایسا فعل درست نہ ہو۔ اور جب یہ درست نہ ہوا تو اس کا ہونا نہ ہونا برابر ہے۔ لہٰذا لازم آتا ہے کہ اس سے دوسری بار بھی عمل کا مطالبہ کیا جائے۔ تو جو بات پہلی بار میں لازم تھی دوسری میں بھی وہی لازم آئے گی۔ اور یہ چکر یوں ہی چلتا رہے گا۔ یا اکراہ عبث[1] ٹھہرے گا۔ اور یہ دونوں باتیں محال ہیں۔ یا پھر نیت کے بغیر عمل درست ہوا۔ اور یہی کچھ مطلوب ہے۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اعمال کی دو قسمیں ہیں: عادات اور عبادات۔ عادات کے متعلق فقہاء کہتے ہیں کہ ان کی بجا آوری میں نیت کی ضرورت نہیں، بلکہ محض اس کا واقع ہو جانا ہی کافی ہے جیسے امانات، غصب کردہ چیز، اور اہل وعیال پر خرچ کی ادائیگی وغیرہ۔ تو پھر یہ بات کیسے کہی جاتی ہے کہ تصرفات امور میں مقاصد کا اعتبار ہوتا ہے۔ رہیں عبادات تو ان میں بھی علی الاطلاق نیت مشروط نہیں۔ بلکہ یہ بات تفصیل کی محتاج ہے اور اس کی بعض صورتوں میں اہل علم میں اختلاف بھی ہے علماء کی ایک جماعت وضو میں نیت کی شرط کی قائل نہیں۔ یہی صورت روزہ اور زکوٰۃ کی ہے حالانکہ یہ عبادات ہیں۔

اور علماء نے ہنسی مذاق میں غلام آزاد کرنے اور نذر ماننے کو لازم قرار دیا ہے جیسا کہ انہوں نے نکاح طلاق اور رجوع کو بھی لازم قرار دیا ہے اور حدیث میں ہے۔

ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ: النِّكَاحُ وَالطَّلَاقُ وَالرَّجْعَةُ[2] — تین چیزیں ہیں جو اگر سنجیدگی سے کہی جائیں یا ہنسی مذاق میں، وہ واقع ہو جاتی ہیں اور وہ ہیں نکاح، طلاق اور رجوع۔

---

[1] یعنی اکراہ میں یا تو تسلسل جاری رہے گا یا وہ فعل کی بجا آوری میں شارع کی غرض حاصل ہوئے بغیر اس حد پر رک جائے گا۔ اور ایسا اکراہ جس کا ماحصل عبث ہو، شارع کے مقصود کو مفید نہیں کیونکہ شارع سے عبث کام محال ہے۔ جیسا کہ فی ذاتہٖ تسلسل محال ہے۔ اب یہی صورت باقی رہ جاتی ہے کہ وہ عمل درست شارع کی غرض کو پہنچنے والا بغیر نیت کے ہو۔ لہٰذا مدعی کا اصل دعویٰ پورا نہیں ہوتا۔

[2] اسے جامع صغیر میں ان الفاظ سے ثَلَاثٌ جِدُّهُنَّ جِدٌّ وَهَزْلُهُنَّ جِدٌّ ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ سے روایت کیا۔ اس کے شارح مناوی کہتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن غریب کہا ہے اور امام ذہبی نے اس کا تعاقب کیا ہے کہ اس

بقیہ اگلے صفحہ پہ

اور ایک دوسری حدیث میں ہے:۔

مَنْ نَكَحَ لَاعِبًا اَوْ طَلَّقَ لَاعِبًا اَوْ اَعْتَقَ لَاعِبًا فقد جاز له

جس شخص نے ہنسی کھیل میں نکاح کیا یا بیوی کو طلاق دی یا غلام آزاد کرنے کو کہہ دیا تو یہ کام جائز ہو گئے۔

اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے،

اَرْبَعٌ جائزات اذا تکلم بهن الطلاق والعتاق والنکاح والنذر۔

چار کاموں کے متعلق جب کہہ دیا جائے تو وہ ہو جاتے ہیں طلاق، آزادی، نکاح اور نذریں۔

اور یہ تو معلوم ہے کہ ہنسی مذاق میں کہنے والے کا اس لحاظ سے وہ ہنسی مذاق کر رہا ہے، اس کام کا واقع کرنے کا قصد نہیں ہوتا۔ اور امام مالک کے مذہب میں ہے کہ جس شخص نے روزہ کے دوران نیت توڑ دی لیکن روزہ، نہ چھوڑا اس کا روزہ درست ہے[1]۔ اور جس شخص نے مثال کے طور پر ظہر کی نماز کو پوری سمجھتے ہوئے دو رکعتوں کے بعد ہی سلام پھیر دیا۔ اس کے بعد دو نفل ادا کئے۔ بعد میں اسے یاد آیا کہ اس کی نماز تو پوری نہ ہوئی تھی تو اس کے نفل اس کی رہی ہوئی فریضہ دو رکعتوں کو کفایت کر جائیں گے۔ اور رفض کے مسئلہ کی اصل مختلف فیہ ہے۔ اس سب باتوں سے واضح ہے کہ حقیقتاً نیت نہ ہونے کے باوجود عبادت درست ہوتی ہے[2]۔

اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ بعض اعمال کی بجا آوری میں عقلاً قصد ممکن ہی نہیں ہوتا۔ جیسے

(بقیہ حاشیہ) کی سند میں عبدالرحمٰن بن حبیب مخزومی ہے جسے نسائی نے اس روایت کا انکار کرتے ہوئے منکر الحدیث کہا ہے۔ اس حدیث کو منتقی الاخبار میں نسائی کے سوا پانچوں سے انہیں الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہیں۔ اس کے شارح امام شوکانی کہتے ہیں۔ اسے حاکم نے بھی نکالا اور صحیح کہا ہے اور دارقطنی نے بھی اور جہاں عبدالرحمان کے بارے میں نسائی کے قول کا ذکر آیا تو کہا کہ دوسروں نے اس کی موافقت کی ہے۔ حافظ کہنے میں اس طرح تو یہ حدیث حسن ہوئی۔

لہ امام شوکانی نے اس معنی کی روایات ذکر کی ہیں جنہیں عبدالرزاق نے علیؓ، عمرؓ اور ابوذرؓ سے موقوفاً نکالا "جس نے طلاق دی اور وہ شغل کر رہا تھا تو اس کی طلاق جائز ہے اور جس نے غلام آزاد کرنے کو کہا اور وہ شغل کر رہا تھا تو غلام کی آزادی جائز ہو گئی اور جس نے شغل شغل میں نکاح کیا تو اس کا نکاح جائز ہو گیا۔"

[1] اس حدیث کی اسناد میں انقطاع ہے۔

[2] اگرچہ یہ ضعیف قول ہے تاہم سوال کے ابہام کو دور کرنے کے لئے کافی ہے۔

صانع حقیقی کے وجود کے علم کی طرف لے جانے والی سب سے پہلی چیز نظر ہے اور علم ایسی چیز ہے جس کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا اور علماء کہتے ہیں کہ اس میں قصد محال ہے۔ پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ نیت کے بغیر کوئی عمل درست نہیں ہوتا؟ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو یہ سب باتیں دعویٰ کے تقیض پر دلالت کر رہی ہیں جو یہ ہے کہ ہر عمل نیت سے نہیں ہوتا اور نہ ہی ہر تصرف میں علی الاطلاق قصد کا اعتبار ہوتا ہے۔

جواب اس کا جواب ہم دو باتوں سے دیں گے:۔

پہلی یہ ہے کہ وہ مقاصد جو اعمال سے متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: ہر فاعل مختار کو، اس لحاظ سے کہ وہ مختار ہے، قصد ضروری ہے، اور اسے یوں کہنا درست ہوگا کہ شرعاً ہر کام میں نیت کا اعتبار کیا جائے گا خواہ شارع کے حکم کی بجا آوری کا قصد ہو یا نہ ہو۔ اور اس کا تعلق احکامِ تکلیفیہ سے ہوتا ہے اور اسی پر سابقہ دلائل دلالت کرتے ہیں۔ کیونکہ ہر فاعل عاقل مختار اپنے کام سے کسی نہ کسی غرض کا قصد رکھتا ہے خواہ وہ کام اچھا ہو یا بُرا، اس کا کرنا مطلوب ہو یا ترکِ مطلوب ہو یا وہ شرعاً غیر مطلوب ہو۔ اگر ہم عمل کو عدمِ اختیار کے ساتھ فرض کریں جیسے کہ مجبور، سویا ہوا، دیوانہ یا اسی قسم کے لوگ تو یہ غیر مکلّف لوگ ہیں، تو سابقہ دلائل کے مقتضٰی ان کے افعال سے متعلق نہیں رہتے۔ لہٰذا یہ طریق شارع کا مقصود نہیں۔ اب باقی صرف وہی کام رہ جاتے ہیں جو اختیار سے کئے جائیں جن میں قصد ضروری ہوتا ہے۔ جب یہ صورت ہو تو وہ احکام سے متعلّق ہو جائیں گے اور کوئی عمل بھی اس کلیّہ سے بچ نہ رہے گا۔ اور جو کچھ سوال میں وارد ہے وہ ان دونوں قسموں سے زائد نہیں۔ کیونکہ وہ یا تو اس چیز کے لئے مقصود ہوگا جس کا قصد جبر یا مذاق یا دلیل کی طلب وغیرہ کے مقتضٰی کو دُور کرنے کے لئے کیا ہو۔ تو ایسا فعل اپنے اعتبار اور عدم اعتبار کے لحاظ سے اسی شرعی حکم پر اتر آئے گا۔ اور یا وہ غیر مقصود ہوگا جس طرح اس حال میں حکم متعلق نہ ہوگا۔ اور اگر متعلق ہو تو وہ وضعی خطاب کے قبیل سے ہوگا نہ کہ تکلیفی خطاب سے۔ گویا جو شخص نیند یا غفلت میں کوئی روزہ توڑنے والی چیز کھانے کے بعد روزہ بحال رکھتا ہے، اگرچہ ہم اس کے روزہ کو درست قرار دیتے ہیں تاہم یہ وضعی خطاب کی رو سے ہے۔ گویا شارع نے روزہ بحال رکھنے کو شرعاً یا تو قضاء کو ساقط کرنے کا سبب بنا دیا یا روزہ کی صحت میں سبب بنایا ان معنوں میں نہیں کہ لازماً وہ اس

لہ گویا جتنی مدت اس نیت توڑنے کے بعد گزری وہ عبادت کے قصد سے خالی رہی۔ اس طرح وہ دو رکعتیں جن میں نیت فرض نماز کی نہیں کی گئی تھی۔ جبکہ امام موصوف کے ہاں نفل کی نیت فرض کی نیت کا بدل نہیں بن سکتی۔

کا مخاطب ہے ۔ ہمارے زیر بحث بھی ایسا ہی معاملہ ہے ۔

دوسری قسم ۔ جن میں ہر فعل میں قصد ضروری نہ ہو۔ قصد تو تعبّدیات میں ضروری ہوتا ہے کیونکہ وہ تعبّدیات ہیں ۔ گویا جو اعمال بھی بندے کے اختیار میں ہیں اگر ان کے ساتھ اس کام کا قصد شامل نہ ہو تو وہ تعبّدیہ نہ ہوں گے ۔ وہ اعمال جو وضع ہی تعبّد پر ہوئے ہیں جیسے نماز اور حج وغیرہ ان میں تو کوئی اشکال نہیں ۔ رہا عادات کا معاملہ تو وہ نیت سے ہی تعبّدی ہو سکتے ہیں اور کوئی عمل اس سے پیچھے نہیں رہتا الاّ یہ کہ پہلے نقطہ نظر سے اس کا امکان ہی نہ ہو۔ تاہم ان میں بھی تعبّد کا قصد پایا جاتا ہے جو سامنے نہیں ہوتا ۔ ایسا عمل تکلیفی حکم سے ہرگز تعلق نہیں رکھتا ۔ کیونکہ تکلیف مالا یطاق کی ممانعت ہے ۔ رہا نفسِ عمل[1] سے وجوب کا تعلق تو اس کی صحت میں کوئی اشکال نہیں ۔ کیونکہ مکلّف اس عمل پر قادر ہے اور سرانجام دے سکتا ہے بخلاف عمل کے ساتھ تعبّد کے قصد کے کہ وہ محال ہے ۔ تو وہ ان اعمال میں شمار ہو گا جن پر اسے قدرت نہیں ۔ لہٰذا وہ دلائل اس ضمن نہیں آتے جو اس مقصد کی طلب یا شرعاً اس کے اعتبار پر دلالت کرتے ہیں ۔

جواب کی دو وجوہ میں سے دوسری وجہ جس میں اعتراض کردہ باتوں کی تفاصیل پر بحث ہے ۔

واجبات پر جبر کا معاملہ یہ ہے کہ جن کاموں میں تعبّد کی نیت اور حکم کی بجا آوری کے قصد کی ضرورت نہیں ان میں عبادت درست نہ ہوگی ۔ الاّ یہ کہ اس کا فائدہ حاصل ہو جائے اور شرعاً اس کا مطالبہ ساقط ہو جائے جیسے غصب کرنے والوں کے ہاتھوں سے مال لے لینا ۔ اور جن کاموں میں تعبد کی نیت ضروری ہے تو مجبور شخص کی طرف نسبت کرتے ہوئے اس خاص کام میں اس کا فعل کافی نہ ہوگا ۔ جیسے کسی کو نماز پر مجبور کر دینا ۔ لیکن ظاہری حکم میں اس سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا ۔ لہٰذا کوئی حاکم اس سے نماز دہرانے کا مطالبہ نہیں کر سکتا ۔ کیونکہ باطنی امر بندوں کو معلوم نہیں ہو سکتا ۔ نہ ہی ان سے یہ مطالبہ کیا گیا ہے وہ لوگوں کے دلوں کو چیر کر دیکھیں ۔

رہے عادی اعمال ۔ تو اگرچہ وہ اپنے انداز میں بظاہر نیت کے محتاج نہیں ۔ لیکن وہ عبادت اور ثواب میں قابلِ اعتبار اسی وقت ہوں گے جب کہ ان کے ساتھ امتثالِ امر کا قصد ہو۔ ورنہ وہ

---

[1] جو کہ نقطۂ نظر ہے ۔ تو یہاں عمل اور اس نظر سے معرفت حاصل ہوتی ہے اور ایسا ہونا ممکن ہے ۔ پھر تکلیف سامنے آتی ہے ۔ رہا اس نظر کے مطابق حکم کی بجا آوری کا قصد تو یہ غیر ممکن ہے ۔ کیونکہ اس نظر کے مطابق اللہ کی معرفت کے بعد ہی اللہ کے حکم کی بجا آوری کا قصد ہو سکتا ہے ۔ گویا قصد غیر ممکن ہوا ۔ لہٰذا اس سے مطالبہ نہیں کیا جاتا ۔

باطل ہیں[1]۔ اور ان کے باطل ہونے کی وضاحت کتاب الاحکام میں ہو چکی۔ اور جو کچھ تعبدی اعمال کے متعلق مذکور رہے تو جو شخص ان میں نیت کا قائل نہیں وہ اس بات پر بنیاد رکھتا ہے کہ وہ عادیات کی طرح اور معقول المعنی ہوتے ہیں۔ نیت کی شرط تو تب ہوتی ہے جب کہ وہ معقول المعنی نہ ہوں۔ جیسے طہارت اور نماز اسی قبیل سے ہیں۔ رہا روزہ[2] تو وہ اس بات پر مبنی ہے کہ کھانے پینے سے رکے رہنے کا وقت روزہ دار کو اس کا مستحق بنا دیتا ہے کہ روزہ کسی دوسرے سے متعلق نہ ہو سکے۔ اور روزہ دار کا روزہ کے سوا کوئی دوسرا قصد ہو ہی نہیں سکتا۔ اور اسی لئے عادیات میں اس کی مثالیں ہیں۔ جیسے نکاح شغار جو امام ابو حنیفہ کے نزدیک صحیح ہونے کی بنا پر منعقد ہو جاتا ہے خواہ اس کا انہوں نے قصد نہ کیا ہو[3]۔ رہا نذر، غلام کی آزادی اور جو کچھ ان کے ساتھ مذکور رہے کا معاملہ تو یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ کسی سبب کو واقع کرنے کا قصد رکھنے والا مسبب کا قصد کرنے والا نہیں ہوتا۔ اس کا مسبب کے

---

[1] یعنی بطلان کی بحث میں بیان شدہ دوسرے معنی کے مطابق۔ جو یہ ہے کہ آخرت میں اس پر ثواب مرتب نہ ہوگا۔

[2] حنفیہ کا مذہب یہ ہے کہ جن کاموں کا وقت معین ہے جیسے رمضان اور معین نذر ان میں تعیین اور تبییت کی شرط نہیں تا آنکہ وہ کسی بات کا قصد کرے جیسے رمضان میں گزشتہ رمضان کی قضا کی نیت کرے۔ یا معین نذر کے ساتھ قضاء رمضان یا نفلی روزوں کی بھی نیت کر لے۔ کیونکہ روزہ تو صاحب وقت پر ہی پھرے گا اور درست ہوگا۔

[3] امام ابو حنیفہ کا مذہب یہ ہے کہ اگر طرفین کے ولی یہ صراحت کر دیں کہ ایک عورت کی شرمگاہ دوسری کا حق مہر ہوگا تو عقد درست ہے اور ان عورتوں کے لئے مہر مثل واجب ہوگا اور یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ امام موصوف کے نزدیک مہر مقرر نہ ہونے کے باوجود نکاح درست ہوتا ہے۔ اور شغار مہر کی نفی کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں وان قصد وہ تھا یعنی انہوں نے شغار کا قصد کیا یعنی نکاح شرعی کے وقت انہوں نے اس کا قصد کیا اس کے باوجود نکاح باطل نہیں ہوا۔ کیونکہ عقد اسے شرعی حقیقت کی طرف پھیر دیتا ہے لہٰذا وہ صحیح ہوگا اور مہر مثل لازم آئے گا اور شغار کی شرط باطل ہو جائے گی۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ مؤلف کے قول وان لم یقصد وہ یعنی اگرچہ انہوں نے اس وجہ کا قصد نہیں کیا جس سے نکاح درست ہو۔ بلکہ ایسی بات کا قصد کیا جو اس کے منافی ہے۔ تو عبارت صحیح ہو جائے گی۔ اب مؤلف سے اس کے یہ مثال کے بیان کرنے میں یہ کلام باقی رہ جاتا ہے کہ عقد کی صحت میں مہر نہ رکن ہو نہ شرط، بلکہ اس کے بغیر بھی عقد درست ہو تو ہمارے موضوع میں اس کا قصد یا عدم قصد چنداں مفید نہیں۔

لئے عدم قصد، مسبّب کے اس پر واقع ہونے سے اسے کچھ فائدہ نہیں دے سکتا۔ ہنسی مذاق کرنے والے کی یہی صورت ہے۔ کیونکہ بلاشبہ وہ سبب[1] کو واقع کرنے کا قصد رکھنے والا ہے۔ اور مسبّب کے واقع ہونے میں یا تو وہ نفی یا اثبات میں کوئی بھی قصد نہیں رکھتا یا اس مسبّب کے واقع نہ ہونے کا قاصد ہے۔ بہر صورت مسبّب اسے لازم آجائے گا خواہ وہ اسے چاہے یا نہ چاہے۔ اور جب ہم لازم نہ آنے کی بات کرتے ہیں تو اس کی بنیاد یہ ہوتی ہے کہ وہ لفظ تو بول رہا ہے مگر اس کی مراد[2] کا قاصد نہیں۔ اس نے تو ان الفاظ سے محض ہنسی مذاق کا قصد کیا تھا۔ اور محض ہنسی مذاق کا حکم تو فی نفسہ ہنسی مذاق کا ہی ہو سکتا ہے۔ اور وہ ہے اباحت یا ایسی ہی کوئی دوسری چیز۔ اور ان مسائل میں لزوم کی جو علت بیان کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ سنجیدگی اور مذاق باطنی امور[3] ہیں۔ لہٰذا ان کاموں کو سنجیدگی پہ ہی محمول کیا جائے گا کہ وہ اپنے مدلول (یعنی نکاح، طلاق، آزادی، نذر وغیرہ) کو واقع کرنے کے قصد کو شامل تھا یا یہ کہا جائے گا[4] کہ وہ ایسے عقد کا قصد کرنے والا تھا جو سنجیدہ، شرعی مذاق ہو۔ گویا اس نے شارع کے مقصود کی مخالفت کی۔ گویا تو اس میں سے مذاق کا حکم باطل ہو گیا اور سنجیدگی کا باقی رہ گیا۔

---

[1] یہ سب محض الفاظ ہیں۔

[2] اگر بغیر قاصد لمعناہ سے مؤلف کی مراد یہ ہو کہ وہ اس سبب کے مسبّب کے حصول کا قاصد نہ تھا تو وہ طلاق اور آزادی وغیرہ ہیں جن کا مؤلف نے ابھی ذکر کیا ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ وہ فی نفسہ اس معنی کا قاصد نہ تھا جس معنی کے لئے یہ لفظ وضع ہوئے ہیں تو یہ غیر واضح بات ہے۔ اور الفاظ سے مذاق کی نیت اسے اس بات سے خارج نہیں کرتی کہ وہ اس کے معنی اور ان الفاظ کا لحاظ رکھنے کو سمجھتا نہ تھا۔ مؤلف کی غرض یہ ہے کہ وہ مسبّب کے حصول کا قصد رکھتا تھا مذاق کا مقتضی یہی ہے اور جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں بات یہی ہے۔

[3] یعنی جیسا آپ دیکھ رہے ہیں یہ ایسے مسائل ہیں جن کے نسب، آزادی اور لازم کردہ چیزوں پر گہرے اثرات ہوتے ہیں شارع نے ان کی شدید محافظت کا خیال رکھا ہے۔ گویا جیسے بھی اسباب ظاہری ہیں ان پر عمل کیا جائے گا اور ان میں مذاق کی حیلہ بازی کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ ظنی امر ہے لہٰذا اسے سنجیدگی پر محمول کرنا واجب ہے ورنہ ایسا وسیع دروازہ کھل جائے گا جس سے عصمتوں میں بگاڑ پیدا ہو جائے گا اور آزادی اور لازم کردہ امور جنہیں مکلّف نذر سے لازم کر لیتا ہے ضائع ہو جائیں گے۔ یہاں تک کہ اس کے مذاق کا دعویٰ ایسا ہو گا کہ وہ اس کے نتیجہ پہ نادم ہو گا۔

[4] یہ اس سے پہلی وجہ کے منافی نہیں اور اس کو اس وجہ سے ملا دینا اور ایک ساتھ دونوں کو عمل میں لانا درست ہے۔

اور روزے کی نیت چھوڑنے کا مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ روزہ صحت پر رکھا گیا تھا۔ گویا تحقیق افطار (یعنی غروبِ آفتاب) تک پہلی نیت سے حکم ہی ساتھ رہے گا جو اگرچہ نہ ہُوا تاہم روزہ درست ہی رہا۔ یہی صورت نفل کی دو رکعتوں کے فریضہ رکعتوں کی نیابت کی ہے۔ کیونکہ نماز پوری ہو جانے کا گمان اسے صحیح قرار دینے والے کے نزدیک پہلی نیت کے حکم کو غیر یقینی نہیں بناتا۔ گویا ان دونوں کے درمیان سلام (پہلی فرضی رکعتوں کا اختتامی سلام) اور ایک نیت کا دوسری سے منتقل ہونا لغو ہیں جو اس مقام پر اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ اور رفض (نیت چھوڑ دینا) کا مسئلہ بھی اس طریق پر چلتا ہے۔ رہا پہلا نظریہ تو اس میں تعبّد کا قصد محال ہے اور پہلی وجہ میں اس کی وضاحت گزر چکی ہے۔ (وباللہ التوفیق)۔

دوسرا مسئلہ

مکلّف سے شارع کا قصد یہ ہے کہ عمل میں مکلّف کا قصد شریعت کے قصد کے موافق ہو۔ اور اس کی دلیل شریعت کی وضع سے ظاہر ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ شریعت علی الاطلاق والعموم بندوں کے مصالح کے لئے بنائی گئی ہے اور مکلّف سے مطلوب یہ ہے کہ وہ اپنے افعال میں اسی کے مطابق چلے اور شارع کے قصد کے خلاف قصد نہ کرے۔ کیونکہ مکلّف اللہ کی عبادت کے لئے پیدا کیا گیا ہے۔ اور یہی بات شریعت کی وضع میں قصد کی موافقت پر عمل کی طرف راجع ہے۔ یہی عبادت کا ماحصل ہے جس پر دنیا اور آخرت میں بدلہ ملتا ہے۔ نیز یہ بھی گزر چکا ہے کہ شارع کا قصد ضروریات پر، اور حاجیات اور تحسینیات میں سے جو اس کی طرف راجع ہو اس پر محافظت ہے۔ اور یہی اصل چیز ہے جس کی بندے کو تکلیف دی گئی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اسی کا قصد مطلوب ہو۔ ورنہ وہ محافظت پہ عامل نہ ہو گا۔ کیونکہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اور اس کی حقیقت[1] یہ ہے کہ حسب طاقت اور مقدور بھر ان چیزوں کے قیام میں اللہ کا خلیفہ ہو۔ اور اس کی کم تر مقدار اپنے نفس پر اللہ کی

---

[1] یعنی بندہ ہونے کی حقیقت کہ وہ ضروریات اور اس سے متعلقہ چیزوں کی محافظت پر مکلّف ہے اور وہ ان ظاہری اسباب کو جو اللہ تعالیٰ نے شریعت میں بتلایا ہے یا جن کا ادراک عقلوں میں ودیعت کر دیا گیا ہے۔ انہیں اپناتے ہوئے ضروریات اور اس کے متعلقات کی محافظت کے قیام میں اللہ کا خلیفہ ہو۔

خلافت قائم کرنا ہے، پھر اپنے اہل پر، پھر ہر شخص پر جس سے مصلحت متعلق ہو۔ اسی لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهٖ۔ — تم میں سے ہر ایک نگران ہے اور سب سے اس کی رعیت کے متعلق باز پرس ہوگی۔

اور قرآن کریم میں ہے۔

اٰمِنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَاَنْفِقُوْا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُّسْتَخْلَفِيْنَ فِيْهِ (۵۷/۷) — اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ۔ اور جس (مال) میں اس نے تم کو خلیفہ بنایا ہے اس میں سے خرچ کرو۔

اور اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا بھی یہی مطلب ہے۔

اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً (۲/۳۰) — بے شک میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔

مزید یہ ارشاد:۔

وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْاَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ (۷/۱۲۹) — اور وہ تمہیں زمین میں خلیفہ بنائے پھر دیکھے کہ تم کس طرح کے کام کرتے ہو۔

وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِيْ مَآ اٰتٰكُمْ (۶/۱۶۵)۔ — وہی تو ہے جس نے تمہیں زمین میں خلیفے بنایا اور ایک کے دوسرے پر درجے بلند کئے تاکہ جو کچھ اس نے تمہیں دے رکھا ہے، اس میں تمہاری آزمائش کرے۔

اور خلافت عامہ بھی ہے اور خاصہ بھی، جس حد تک کہ حدیث نے اس کی تفسیر کر دی جہاں فرمایا۔

"اَلْاَمِيْرُ رَاعٍ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلٰٓى اَهْلِ بَيْتِهٖ، وَالْمَرْاَةُ رَاعِيَةٌ عَلٰى بَيْتِ زَوْجِهَا وَوَلَدِهٖ، فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُوْلٌ عَنْ رَعِيَّتِهٖ[1] — امیر نگران ہے اور ہر شخص اپنے گھر والوں پر نگران ہے۔ اور عورت اپنے خاوند کے گھر اور اس کی اولاد پر نگران ہے۔ گویا تم میں سے ہر کوئی نگران ہے اور ہر کسی سے اس کی رعیت کے متعلق باز پرس ہوگی۔

---

[1] حدیث کا ٹکڑا جسے احمد، شیخین، ابو داؤد اور ترمذی نے ابن عمرؓ سے نکالا۔

ان دی ہوئی مثالوں[1] سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ حکم بغیر کسی اختصاص کے عام کلی ہے۔ ولایت کے افراد میں کوئی فرد اس سے بچتا نہیں خواہ وہ عام ہو یا خاص پھر جب یہ صورت ہو تو بندے سے یہی مطلوب ہے کہ جس نے اسے خلیفہ بنایا ہے اس کا قائم مقام ثابت ہوا ور اس کے احکام اور مقاصد کو ان کی گزر گاہوں پر چلائے اور یہ بات ظاہر ہے۔

فصل

جب ہم مکلّف کی طرف نسبت کرتے ہوئے شریعت کے مقاصد کی تفصیل کی تحقیق کر چکے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ اسی طرف لوٹتے ہیں جو کتاب الاحکام[2] میں اور اسباب[3] میں مکلّف کے داخل ہونے کے مسئلہ میں مذکور ہیں۔ جہاں پانچ ایسی وجوہ ہیں جن سے موافق یا مخالف قصداً اخذ کیا جا سکتا ہے۔ ناظر کو یہ مقام ملاحظہ کرنا چاہیئے تاکہ جو وہ ارادہ رکھتا ہے اس پر واضح ہو جائے انشاء اللہ!۔

تیسرا مسئلہ

جس کسی[4] نے شرعی تکالیف میں وہ کچھ ڈھونڈا جو مشروع نہیں، اس نے شریعت کی مخالفت

---

[1] یعنی جو کچھ مؤلف نے ذکر کیا ہے اس سے حصر غرض نہیں کیونکہ اس نے ولایات میں جو سب سے عام ہے اس کا ذکر ہی نہیں کیا اور وہ ہے ہر شخص کی اپنے نفس پر دلالت کی نسبت سے اس کی نگرانی، نیز اس روایت ہیں غلام کی اپنے آقا کے مال میں ولایت کا بھی ذکر نہیں جو دوسری سند میں مذکور ہے۔ اور یہ مؤلف کے قول پر دلالت کرتی ہیں اور وہ یہ ہے کہ اس نے صرف مثالیں ذکر کی ہیں۔

[2] چھٹے مسئلہ میں جہاں یہ ذکر ہے کہ احکام خمسہ صرف مقاصد کے ساتھ افعال و تروک سے متعلق ہوتے ہیں۔

[3] چوتھی نوع کے چھٹے مسئلہ ہیں۔ اور وہ شرعی احکام کے تحت مکلّف کا داخل ہونا ہے۔ جہاں مؤلف نے اللہ تعالیٰ کے لئے بندوں عبادات ہی کی دو نوع بنا دی ہیں۔ دینی اور دنیوی۔ پھر مکلّف کے قصد کے لحاظ سے دینی کی دو قسمیں بنا دیں اور دنیوی کی تین۔

[4] مؤلف کی منطقی دلیل جو اس نے صغریٰ، کبریٰ کے مقدمات قائم کر کے پھر نتیجہ حاصل کیا۔ اور کہا کہ کبریٰ تو واضح ہے اور اس پر تنبیہ کو ترک نہ کرتے ہوئے کہا فان المشروعات انما وضعت الخ (مشروعات تو وضع ہی اس لئے کی گئی ہیں کہ....) اور چھ دلائل سے صغریٰ پر دلیل قائم کی۔ الا یہ کہ وہ غور کر کے دیکھتا کہ اس کی پہلی دلیل میں اس کے آخری قول فقد جعل ما قصد الشارع مهمل الاعتبار الخ (گویا شارع نے جو قصد کیا تھا اس نے اسے بے اعتبار بنا دیا الخ) کے سوا سب کچھ ہے

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

کی۔ اور جس کسی نے شریعت کی مخالفت کی تو اس کی مخالفت کی وجہ سے اس کا عمل باطل ہوا۔ گویا جس نے تکالیف میں وہ کچھ ڈھونڈا جو اس کے لئے مشروع نہ تھا تو اس کا عمل باطل ہے۔

رہا مخالف عمل کا باطل ہونا تو وہ ظاہر ہے۔ کیونکہ مشروعات تو وضع ہی اس لئے کی گئی ہیں کہ مصالح حاصل کئے جائیں اور مفاسد کو دور کیا جائے۔ تو جب ان کی مخالفت کی جائے گی تو جن افعال سے مخالفت ہوگی ان سے جلبِ مصلحت یا مفسدہ کا دفعیہ نہ ہو سکے گا۔

رہی یہ بات کہ جو شخص شریعت میں ایسی بات ڈھونڈے جس کے لئے وہ وضع نہیں کی گئی تو وہ بھی شریعت کا مخالف ہے اور اس پر دلیل درج ذیل وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ۔ افعال و تروک اس لحاظ سے کہ وہ افعال و تروک ہیں عقلی طور پر متماثل ہوتے ہیں کہ ان میں سے کس کا قصد کیا جائے۔ کیونکہ کسی کام کو اچھا یا بُرا قرار دینا عقل کا کام نہیں۔ پھر جب شارع نے مصلحت میں دو ملتی جلتی چیزوں میں سے ایک کو مصلحت والی قرار دیا اور مفسدہ والی چیزوں میں سے کسی ایک کو مفسدہ قرار دیا تو وہ وجہ واضح ہو گئی جس سے مصلحت حاصل ہو۔ لہٰذا اس کا حکم دیا یا اس میں اجازت دے دی۔ اور وہ وجہ بھی ظاہر ہو گئی۔ اور جس سے مفسدہ پیدا ہو تو بندوں پر رحم کھاتے ہوئے اس سے منع کر دیا۔ تو جب کوئی مکلف بعینہ وہی قصد کرے جو شارع نے اذن سے کیا تھا تو اس نے تمام و کمال مصلحت کے پہلو کا قصد کیا۔ لہٰذا وہ اس لائق ہے کہ اسے وہ مصلحت حاصل ہو۔ اور اگر وہ شارع کے قصد کے علاوہ کوئی دوسرا قصد کرے گا۔ اور یہ صورت اکثر اس وقت پیش آتی ہے۔ جب اسے یہ وہم ہو کہ مصلحت اس میں ہے جو اس نے قصد کیا۔ کیونکہ کوئی عاقل مفسدہ پیدا کرنے والے پہلو کا قصد نہیں کرتا۔ تو اس نے شارع کے قصد کو بے اعتبار بنا دیا۔ اور جس چیز کو شارع نے مہمل بنایا تھا اسے

(بقیہ حاشیہ) یہ فی الواقع کبریٰ کے مقدمہ پر تنبیہ کی شرح و وضاحت ہے۔ اور اس بحث کو لمبا کر دیا جس پر اس کا یہ قول مبنی ہے۔ فاذا خولفت لم یکن الخ گویا پہلی دلیل میں یہ بحث پورے ربط سے موجود ہے جو کبریٰ کے مقدمہ کی وضاحت کرتی ہے۔ اور مقدمہ صغریٰ پر ہمیں یہاں دلیل لانے کی ضرورت نہیں۔ پہلی دلیل میں جو اس نے کہا ہے وہی کافی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ: لانہ اذا قصد المکلف غیر ما قصدہ الشارع فقد جعل ما قصدہ الشارع مھمل الاعتبار وما اھمل (کیونکہ جب مکلف نے شارع کے قصد کے علاوہ کوئی دوسرا قصد کیا تو اس نے شارع کے قصد کو بے اعتبار بنا دیا۔ اور جسے شارع نے مہمل بنایا ۔ ۔ ۔) اور جو اس سے پہلے ہے اس کے لئے مقدمات کی ضرورت نہیں۔

مقصود اور قابل اعتبار بنا دیا۔ یہ شریعت کی ظاہراً مخالفت ہے۔

دوسری وجہ[1] ایسے قصد کا ماحصل اس طرف لوٹتا ہے کہ جس چیز کو شارع اچھی دیکھتا ہے وہ ایسے قاصد کے نزدیک اچھی نہیں۔ اور جسے شارع اچھی نہیں دیکھتا وہ اس کے نزدیک اچھی ہے اور یہ بھی اسی طرح مخالفت ہے۔

تیسری وجہ۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ (۴/۱۱۵)

اور جو شخص ہدایت کی راہ واضح ہوجانے کے بعد رسول کی مخالفت کرے اور مسلمانوں سے الگ کسی راہ کے پیچھے لگ جائے تو ہم اسے ادھر ہی پھیر دیں گے جدھر وہ پھر رہا ہے۔

اور حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے فرمایا: "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک راہ بنائی پھر ان کے بعد خلفاء نے کچھ طریقے رائج کئے جنہیں قبول کرنا کتاب اللہ کی تصدیق، اللہ تعالیٰ کی پوری اطاعت اور اللہ کے دین کے لئے قوت کا باعث ہے جس نے ان پر عمل کیا۔ ہدایت پائے گا۔ اور جس نے ان کے ذریعہ مدد طلب کی وہ مدد کیا جائے گا۔ اور جس نے اس کی مخالفت کی اور مومنوں کے علاوہ کسی دوسری راہ چل کھڑا ہوا تو اللہ اسے ادھر ہی چلائے گا اور جہنم میں داخل کرے گا جو بُرا ٹھکانا ہے" اور قصد کی حیثیت سے شارع کی قبول کردہ باتوں کے خلاف کوئی اور چیز قبول کرنا تاکہ اسے مصلحت حاصل ہو اور مفسدہ دور ہو، کھلی مخالفت ہے۔

چوتھی وجہ۔ کسی مشروع چیز کو اس طرح قبول کرنے والا جس کا شارع نے قصد نہ کیا ہو، درحقیقت وہ غیر مشروع چیز کو قبول کرنے کا قصد رکھتا ہے۔ کیونکہ شارع نے تو صرف ایک امر معلوم کے لئے اسے مشروع کیا ہے۔ تو جب اسے اس امر معلوم کے علاوہ کسی دوسرے قصد سے قبول کرے گا تو وہ اس مشروع اصل کو نہیں لایا۔ اور جب وہ لایا نہیں تو اس کے قبول کرنے میں شارع کی مخالفت کی۔ اس لحاظ سے وہ اس کام کا فاعل ہوا جس کا اسے حکم نہیں دیا گیا تھا اور اس کو چھوڑنے والا ہوا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

---

[1] یہ وجہ بھی پہلی کے قریب ہے کیونکہ اس چیز سے بے اعتنائی جس کا شارع نے قصد کیا ہے اور اس چیز کا قصد جس سے شارع نے بے اعتنائی کی ہے اکثر اسی صورت میں ہوتا ہے کہ وہ یہ وہم رکھتا ہو کہ جس بات کا اس نے قصد کیا ہے وہی مصلحت اور اچھی ہے۔

پانچویں وجہ - مکلّف کو صرف اسی پہلو سے اعمال کی تکلیف دی گئی ہے جس کا شارع نے امر و نہی میں قصد کیا ہے[1] تو جب وہ اس کے علاوہ کوئی قصد کرے گا تو قاصد کے مفروضہ کے مطابق وہ وسائل ہیں جن کا اس سے قصد کیا ہے نہ کہ مقاصد کیونکہ اس نے شارع کے قصد کو اپنا مقصود نہیں بنایا جنہیں بنانا مقصود تھا - بلکہ اس نے شارع کے قصد کے علاوہ کوئی دوسرا قصد کیا جس نے اس فعل یا ترک کو اس کا وسیلہ بنا دیا - اس طرح جو چیز شارع کے ہاں مقصود تھی اس کے نزدیک وسیلہ ہو گئی اور جس شخص کا یہ حال ہو اس نے شارع کی پختگی کو توڑا اور جس چیز کو شارع نے بنایا تھا اس نے اسے گرا دیا -

چھٹی وجہ - ایسا شخص اللہ تعالیٰ کی آیات کا مذاق اڑانے والا ہے - کیونکہ اللہ تعالیٰ کی آیات میں اس کے وہ احکام بھی ہیں جنہیں اس نے مشروع کیا اور انہیں مشروع کرنے کے ذکر کے بعد فرمایا -

وَلَا تَتَّخِذُوْٓا اٰيٰتِ اللّٰهِ هُزُوًا (۲/۲۳۱) اللہ تعالیٰ کی آیات کو ہنسی مذاق نہ بناؤ -

اور اس سے مراد یہ ہے کہ جس بات کے لئے یہ مشروع ہیں اس کے علاوہ کوئی دوسرا قصد نہ کیا جائے -

---

[1] مثال کے طور پر نکاح سے شارع کی طلب نسل اور اس کے دوسرے لواحق کی ہے - تو جب وہ نکاح سے بیوی کو کسی دوسرے کیلئے حلال کرنے کا قصد کرے گا تو یہ نکاح اس چیز کا وسیلہ ہوگا جسے اس نے حلال بنانے کا قصد کیا - اور یہ شارع کے قصد کا مقصود نہ ہوا - پس جو چیز شارع کے ہاں مقصود تھی وہ اس کے ہاں وسیلہ بن گئی - اور یہ شریعت کی مخالفت ہے -

اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ ایسا نکاح شارع کے نزدیک بھی وسیلہ ہے - اِلّا یہ کہ اس کا مقصود دوسرا ہے جو نسل اور اس کے متعلقات ہیں، تحلیل نہیں - تو یہ دلیل پہلی دلیل کے انجام کو خارج نہیں کرتی جو یہ ہے کہ جس چیز کا شارع نے قصد کیا وہ اس کے ہاں بے اعتبار ہے اور جو شارع کے ہاں بے اعتبار ہے وہ اس کے ہاں معتبر ہے - اور مملوکہ عورت کا معاملہ یہ ہے کہ مؤلف نے اسے ایک مستقل دلیل بنا دیا ہے اس لحاظ سے کہ شارع کی نظر میں یہی مقصود ہے لہٰذا اس نے اسے وسیلہ بنایا تو یہ غیر واضح بات ہے - کیونکہ وسیلہ تو وہ بہر حال ہے ہی اِلّا یہ کہ مقصد مختلف ہے -

اور اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چیز بعض تکالیف میں جائز ہے - جیسے اگر نماز، روزہ، حج، اور ایسی ہی خالص عبادت کی مثال دی جائے کہ جب کوئی ان سے مثال کے طور پر ریاء کا قصد کرے تو ان باتوں کو اس نے دنیا یا جاہ حاصل کرنے کا وسیلہ بنایا یا اگر انہیں ترک کر دے تو اس نے دنیا میں سزاؤں کو ساقط کرنے کا وسیلہ بنایا - جیسے نماز کے تارک سے قتل کا ساقط ہونا - لہٰذا شارع نے ان عبادات کی لذاتہٖ طلب کے مقاصد کا اعتبار کیا ہے لیکن جو شخص انہیں اپنی کسی غرض کا وسیلہ بنا لے یہیں پر مؤلف کا کلام سامنے آتا اور اس دلیل کا استقلال واضح ہوتا ہے اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے جو مؤلف تیسری قسم کی ضرب ثانی کے چوتھے مسئلہ میں تمثیلاً ذکر کرے گا کہ جو شخص ریاء سے نماز ادا کرتا ہے کہ دنیا حاصل کرے ... الخ -

اسی لئے جب منافقوں نے اظہارِ اسلام سے وہ قصد کیا جو شارع کے قصد کے علاوہ کچھ اور تھا تو انہیں کہا گیا:۔

أَبِاللَّهِ وَآيَاتِهِ وَرَسُولِهِ كُنتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ (۹:۶۵) — کیا تم اللہ اس کی آیتوں اور اس کے رسول کا مذاق اڑاتے ہو۔

اور استہزاء وہ ہے جو اس حد پر واقع ہو جو اس کی ظاہری حکمت کے مقابلہ میں ہو۔ اور اس مفہوم کے دلائل بہت ہیں۔ نیز اس مسئلہ کی بھی بہت سی مثالیں ہیں۔ جیسے کلمۂ توحید کے اظہار سے قصد یہ ہو کہ جان و مال محفوظ رہے۔ خدائے واحد کی وحدانیت کے اقرار کا قصد نہ ہو۔ اور نماز تاکہ اس کی طرف اس کے صالح ہونے کی نظر سے دیکھا جائے۔ اور غیر اللہ کیلئے ذبح کرنا، دنیا کمانے یا کسی عورت سے نکاح کے قصد سے ہجرت۔ یا عصبیت کیلئے جہاد کرنا یا اس لئے کہ دنیا میں شرف حاصل ہو۔ یا قرض اسلئے دینا کہ اس سے مفاد حاصل کرے۔ اور وصیت اس قصد سے کرنا کہ ورثاء کیلئے نقصان دہ ہو۔ اور عورت سے نکاح اس لئے کرے کہ وہ اس کو طلاق دینے والے کے لئے حلال ہو جائے۔ اور اسی طرح کے دوسرے امور ہیں۔

اس اطلاق[1] پر بعض چیزوں سے اعتراض بھی کیا جاتا ہے۔ جن میں سے ایک پہلے مسئلہ میں گذر چکی ہے جیسے ہازل (ہنسی مذاق کرنے والا) کا نکاح، طلاق اور جو کچھ ان کے ساتھ ذکر ہوا، کیونکہ وہ نکاح اور طلاق وغیرہ کے لفظ سے ایسا قصد کر رہا ہے جو شارع کے قصد کے علاوہ کوئی ہے۔ اور اسکا جواب بھی گزر چکا۔

اور ان میں سے ایک کسی باطل کام پر مجبور کئے ہوئے شخص کی مثال ہے حنفیوں کے ہاں ایسے شخص کے تصرفات شرعاً منعقد ہو جاتے ہیں جن میں واپسی سے نسخ کا احتمال نہیں جیسا کہ اختیاری حالت کے تصرفات منعقد ہو جاتے ہیں؛ جیسے نکاح، طلاق، آزادی، قسم اور نذریں[2] ۔ اور جن کاموں میں واپسی کا احتمال ہے وہ بھی منعقد ہو جاتے ہیں لیکن یہ مجبور کردہ شخص کی مرضی اور اختیار پر منحصر ہے۔ اسی طرح کے اور بھی مسائل ہیں۔

اور ان میں ایک زکوٰۃ کے وجوب کو ختم کرنے کے حیلے ہیں۔ نیز تین دفعہ طلاق دینے والے کے لئے اس کی مطلقہ بیوی کو حلال بنانے کا مسئلہ ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ ان کاموں کا مقصود اس قصد کے خلاف ہے جو شارع نے کیا تھا۔ یا بہرا اس کے قائل کے نزدیک یہ صحیح ہیں۔ اور جو شخص شرعی احکام کا تتبع کرے گا لے

---

[1] اور یہ کلیہ مسئلہ کی ابتداء میں ہے۔ بالفاظ دیگر اس قیاس کا نتیجہ ہے جس کی طرف سابقہ بیان میں اشارہ کیا جا چکا ہے۔

[2] ان عقود سے شارع کا قصد یہ ہے کہ عاقد کے اختیار سے حاصل ہوں۔ اس کے باوجود وہ اس طور پر واقع ہوتی ہیں جو مشروع نہیں، شریعت کی مخالفت پر واقع ہونے کے باوجود وہ باطل نہیں ہوتیں بلکہ درست طور پر واقع ہو جاتی ہیں۔

ایسے بے شمار مسائل مل جائیں گے۔ اور یہ سب اس چیز پر دلالت کرتے ہیں کہ جب کسی مشروع عمل میں شارع کے قصد کے علاوہ کوئی اور قصد کیا جائے تو ضروری نہیں کہ وہ باطل ہی ہو۔

ان کا جواب یہ ہے۔ اکراہ کے مسائل کے شرعاً انعقاد کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اس بنا پر ہے کہ حنفیہ کے مقرر کردہ دلائل کی رو سے شارع کا یہی مقصود ہے۔ اور یہ بات درست نہیں کہ کوئی شخص شارع کے غیر مقصود عمل کو اس انداز سے ثابت کرے۔ پھر اسے درست قرار دے۔ کیونکہ اس کام کی تصحیح تو صرف شرعی دلیل سے ہی ہو سکتی ہے۔ اور ہر چیز سے شارع کا مقصود سمجھا جانے کے لئے شرعی دلائل ہی اقرب ہیں۔ تو پھر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ عمل صحیح بھی ہے اور ساتھ ہی ساتھ غیر مشروع بھی کیا یہ عین محال نہیں؟ اسی طرح کے حیلوں میں وہ قائل کا قول ہے جو طلاق دینے والے کے متعلق ہے وہ محض اس بنا پر اس کا قائل ہے کہ شارع نے نکاح سے جلب مصلحت اور مفاسد کے دفعیہ کا قصد کیا ہے، بلکہ شریعت وضع ہی اس لئے ہوئی ہے۔ تو جب وہ مثال کے طور پر محلل کے نکاح کو درست قرار دیتا ہے تو محض اس مفروضہ پر صحیح کہتا ہے کہ شارع کے قصد سے اس کے ظن پر یہ بات غالب آ گئی ہے کہ ایسے نکاح میں سابقہ زوجین کی مصلحت کا اذن ہے۔ باقی مسائل کا بھی یہی حال ہے۔ اور ایسے مسائل کی صحت پر دلیل قتل یا سزا کے خوف سے کلمہ کفر کہہ لینے کی اجازت ہے۔ اور باقی تمام مصالح عام و خاص میں یہی صورت ہے۔ جبکہ ہر حیلے کے ابطال پہ شریعت سے دلیل قائم کرنا ممکن نہیں۔ جیسا کہ ہر حیلے کی صحت پر دلائل قائم کرنا ممکن نہیں۔ ان میں سے باطل صرف وہ ہوگا جو ظاہراً شارع کے قصد سے ٹکراتا ہو۔ اور اس بات پر تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے۔ اختلاف ایسے مسائل میں ہوتا ہے۔ جن میں دلائل معارض ہوں۔ اور اسی قسم میں انشاء اللہ مناسب موقع پر اس کا ذکر ہوگا۔

چوتھا مسئلہ

کسی فعل کے فاعل یا تارک کا یہ فعل یا ترک یا تو موافق یا مخالف ہوگا۔ اور ان دونوں صورتوں میں اسکا قصد یا شارع کے موافق ہوگا یا اس کی مخالفت ہوگا۔ تو یہ کل چار اقسام ہوئیں۔

پہلی قسم ۔ یہ کہ فعل بھی موافق ہو اور قصد بھی موافق ہو۔ جیسے نماز، روزے، صدقہ، حج وغیرہ جن سے اللہ تعالیٰ کے حکم کی بجا آوری کا قصد کیا جائے۔ اور جو کچھ اس پر واجب یا اس کے لئے مستحب ہے اسے ادا کیا جائے۔ اور یہی صورت آپ تمام منکرات جیسے زنا، شراب وغیرہ میں دیکھتے ہیں جن میں اسی امتثال کا قصد ہوتا ہے۔ ایسے عمل کی صحت میں کوئی شبہ نہیں۔

دوسری قسم ۔ جبکہ عمل بھی مخالف ہو اور قصد بھی مخالف ہو جیسے واجبات کو چھوڑنا۔ اور محرمات کا ارتکاب جو ایسے قصد سے کئے جائیں۔ اس قسم کا حکم بھی واضح ہے۔

تیسری قسم ۔ جبکہ فعل یا ترک تو موافق ہو مگر اس کا قصد مخالفت ہو۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں:۔

ایک یہ کہ وہ فعل یا ترک کے موافق ہونے کو نہ جانتا ہو اور **دوسری یہ** کہ وہ اسے جانتا ہو۔

پہلی قسم کی مثال جیسے کوئی اپنی بیوی سے صحبت کرنے والا یہ گمان کر رہا ہو کہ وہ کسی اجنبی عورت سے صحبت کر رہا ہے یا کوئی جلاب پینے والا یہ گمان کرے کہ وہ شراب پی رہا ہے۔ اور نماز کا تارک جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ اس کے ذمہ باقی ہے اور فی نفسہٖ حکم سے وہ اس وقت بری ہو گا جب اسے واقع کرے گا اس قسم میں مخالفت کی بنا پر نافرمانی کا قصد پایا جاتا ہے اور اصولیین اسی طرح کے ایک مسئلہ اَخَّرَ الصَّلٰوۃَ مَعَ ظَنِّ المَوتِ قَبلَ الفِعلِ "جس نے موت کے گمان سے فعل سے بیشتر نماز کو موخر کر دیا۔ میں عصیان پر متفق ہیں۔ اور اس کا بھی ماحصل یہی ہے کہ نہی کا مفسدہ رونما ہوا کیونکہ نہی تو اس فعل سے اٹھنے والے مفاسد کی وجہ سے ہے تو جب یہ بات نہ پائی جائے تو اسکی مثال اس شخص کی نہ ہوگی جس نے فعل سرانجام دیا تو مفسدہ رونما ہو گیا ہو۔ گویا جلاب پینے والے کی عقل بحال رہی۔ اور اپنی بیوی سے صحبت کرنے سے اس کے نطفہ سے جو بچہ پیدا ہوا اس سے نسب میں گڑبڑ نہ ہوئی، نہ ہی اس صحبت کی وجہ سے عورت کے حق کو کوئی گزند پہنچا۔ اور نماز کے تارک سے نماز کی مصلحت فوت نہیں ہوئی۔ اور اس اصل کے تحت داخل تمام مسائل کی یہی صورت ہے ماحصل یہ ہے کہ اس فعل یا ترک میں موافقت بھی ہے اور مخالفت بھی۔

ایک شبہ اگر یہ کہا جائے: کیا عمل موافقت یا مخالفت پر واقع ہو سکتا ہے؟ اگر وہ موافقت پر واقع ہو تو ماذون فیہ ہو گا۔ اور جب ماذون فیہ ہے تو اس کے حق میں عصیان نہ ہو گا لیکن وہ بالاتفاق نافرمان ہے تو یہ خلف ہوا۔ اور اگر وہ عمل مخالف واقع ہوا تو ماذون فیہ نہ ہو گا۔ اور فی نفس الامر اس کے موافق ہونے کا اعتبار نہ ہو گا۔ تو جب وہ غیر ماذون فیہ ہے تو ضروری ہے کہ اس سے متعلق وہی احکام ہوں۔ جو فی نفس الامر مخالف کام کے لئے ہوتے ہیں۔ لہٰذا صحبت کرنے والے پر حد واجب ہو گی اور پینے والے پر سزا یہی صورت اس سے ملتے جلتے امور کی ہے۔ لیکن یہ عقوبات بھی بالاتفاق غیر واجب ہیں تو یہ بھی خلف ہوا۔

جواب شبہ اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں عمل پہلی دونوں قسموں میں سے ایک ایک طرف لئے ہوئے ہے وہ اگرچہ قصد میں مخالف ہے لیکن نفسِ عمل میں موافق ہے۔ پھر جب ہم اس کے فعل یا ترک کی طرف دیکھتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ نہ کوئی مفسدہ واقع ہوا، نہ ہی کوئی مصلحت فوت ہوئی۔ اور جب ہم اسکے قصد کی طرف دیکھتے ہیں کہ وہ امر و نہی کی حرمت کی بے آبروئی کر رہا ہے۔ گویا وہ محض قصد کا نافرمان تو ہے عمل میں نافرمان نہیں۔

اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ وہ اللہ کے حق کی جہت سے تو گنہگار ہے۔ آدمی[1] کے حق کی جہت سے نافرمان نہیں۔ جیسے وہ غاصب جو یہ گمان رکھتا ہو کہ وہ سامان اسی سے چھینا گیا تھا۔ اس صورت میں کہ وہ غاصب کا اپنا ہی سامان ہے لہٰذا اس کا اس غاصب سے کچھ مطالبہ نہ ہوگا جس نے غصب کا قصد کیا تھا۔ البتہ امر و نہی کی حرمت کے پہلو سے اس سے مطالبہ ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر تکلیف اللہ کے حق اور بندے کے حق پر مشتمل ہوتی ہے۔

دوسرا شبہ یہ نہ کہا جائے کہ جب کوئی مفسدہ پیدا نہ ہو یا مصلحت ضائع نہ ہو تو یہ چیزیں طلب کے معنی کو ساقط کر دینے والی ہیں۔ تو پھر ان معاملات میں یوں ہونا چاہیے کہ جب کوئی شخص شراب پیئے اور اس کی عقل زائل نہ ہو یا اگر زنا کرے تو عزل وغیرہ کی بناء پر اس کے پانی سے کچھ پیدا نہ ہو، کیونکہ یہ واقع ہونے والی چیزیں تو غیر موجود ہیں، لہٰذا زانی پر حد مرتب نہ ہونا چاہیئے وہ گنہگار ہے تو خالصتاً اپنے قصد کے پہلو سے ہے۔

جواب شبہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ: یہ بات درست نہیں۔ کیونکہ عامل ایسے سبب کے پیچھے[2] پڑا جو مفسدہ کو پیدا کرتا یا مصلحت کو ضائع کرتا ہے اور وہ سبب فی نفس الامر دو حرام چیزیں شراب نوشی اور زنا ہیں اور یہ دونوں اختلاط نسب اور زوال عقل کے مظنہ ہیں اور شارع نے حد زوال عقل یا اختلاط نسب کی بنا پر نہیں رکھی بلکہ خاص اسباب کے پیچھے پڑنے کی بنا پر رکھی ہے ورنہ مسببات سبب اختیار کرنے والے کا فعل ہی نہ رہیں گے۔ اور مسبب تو صرف اللہ تعالیٰ کا فعل ہے جو نطفہ سے بچہ اور شراب سے نشہ پیدا کرنے والا ہے جیسے کہ وہ کھانے سے سیر ہونا، پانی سے سیرابی اور آگ سے جلنا پیدا کرتا ہے جیسا کہ اسے اپنے مقام پر واضح کیا جا چکا ہے۔ جب یہ صورت ہو تو زانی اور شرابی اپنے کمال کی حد تک سبب کے پیچھے پڑے۔ لہٰذا ان

---

[1] یعنی اس کا اپنا حق۔ کیونکہ وہ اپنی بیوی سے تمتع اور جلاب پینے میں ماذون ہے۔ اور اگر وہ نماز ادا کر دے تو اس کے بعد کوئی اس سے نماز کا مطالبہ کرنے والا نہیں۔ الا یہ کہ اس نے امر و نہی کی حرمت کی بے آبروئی کی لیکن ایسا کام کیا نہیں۔ تو اس لحاظ سے کہ وہ اپنے حق میں ماذون تھا، حد اور نہ کوئی دوسری چیز اس کی طرف متوجہ ہوگی جیسے کہ مؤلف کی مثال میں غاصب جو یہ نہیں سمجھتا کہ جس شخص کے سامان کا ہم اس سے مطالبہ کر رہے ہیں اس نے گمان کیا تھا کہ اس نے اس کا سامان غصب کیا تھا جب کہ واقع یہ ہے کہ وہ مال اسی کا تھا۔ اسی طرح اس پر بھی حد یا کوئی دوسری چیز متوجہ نہ ہوگی۔ رہا امر و نہی میں اللہ کا حق تو اس کی نے مذکور توہین کی ہے۔

[2] یعنی بخلاف فعل موافق کے جو مخالفت کے قصد سے ہو جو اس قسم میں مذکور ہے۔ کیونکہ وہ فی الواقعہ سبب کے پیچھے نہیں پڑا اگرچہ سبب کا قصد مخالف تھا لیکن اس نے اسے خطا کر دیا۔

سے وہی معاملہ ہونا ضروری ہے جو اس مسبب کو واقع کرنے سے ہوتا ہے اور وہ حد ہے۔ یہی صورت ان تمام معاملات کی ہے جو اس طریق پر چلتے ہیں۔ جن میں سبب کے ساتھ عمل کیا جائے لیکن کچھ نتیجہ نہ نکلے اور اس کا آثم ہونا بھی اسی موافقت پر ہے اور یہ بات کہ کیا وہ شخص جس کے سبب کا نتیجہ نکل آئے وہ اس کے برابر ہے یا نہیں؟ یہ الگ مسئلہ ہے جس کے ذکر کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا فعل یا ترک موافق ہو اور وہ اس موافقت کو جاننے والا بھی ہو، اس کے باوجود اس کا قصد مخالفت کا ہو۔ اس کی مثال جیسے کوئی شخص ریا کے لئے نماز پڑھے تاکہ دنیا حاصل کرے اور لوگوں میں اس کی عزت ہو یا اپنے آپ سے قتل کو ہٹانا چاہتا ہو اور اس سے ملتی جلتی باتیں۔ یہ قسم پہلی سے شدید تر ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اس عامل نے ان شرعی موضوعات کو جنہیں مقاصد بنایا گیا تھا دوسرے ایسے کاموں کا وسیلہ بنایا ہے جن کا شارع نے انہیں ایسا بنانے کا قصد نہ کیا گیا تھا۔ ایسا شخص اللہ تعالیٰ کے احکام پر نفاق، ریا اور حیلوں سے داخل ہوتا ہے اور یہ سب کچھ باطل ہے کیونکہ ایسا قصد شارع کے قصد کے عین مخالف ہے جو کسی صورت درست نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں

إِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (۴/۱۴۵) منافقین جہنم کے سب سے نچلے درجہ میں ہوں گے۔

اور اس معنی کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے[۲]

چوتھی قسم

جب کہ فعل یا ترک مخالف اور قصد موافق ہو۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔

پہلی یہ کہ اس مخالفت کا اسے علم ہو اور دوسرے یہ کہ وہ اسے نہ جانتا ہو۔

اگر یہ مخالفت علم کے باوجود ہو تو یہ بدعت نکالنا ہے۔ جیسے نئی نئی عبادتیں پیدا کرنا جو شرع پر زیادتی ہو لیکن اکثر تاویل کی قسم سے ہی کوئی شخص ایسی جرأت نہیں کرتا۔ بایں ہمہ یہ مذموم ہے جیسا کہ کتاب و سنت میں مذکور ہے۔ یہاں اسے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ بعد ازاں انشاء اللہ اس کا بیان آئے گا۔ اور جو یہاں درکار ہے وہ یہ ہے۔

اس مسئلہ میں دلائل کے عموم کی بنا پر تمام بدعات مذموم ہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے:۔

---

[۲] پہلے مسئلہ میں۔

إِنَّ الَّذِيْنَ فَرَّقُوْا دِيْنَهُمْ وَكَانُوْا شِيَعًا لَّسْتَ مِنْهُمْ فِيْ شَيْءٍ (۶/۱۵۹) — جن لوگوں نے دین میں تفرقہ ڈالا اور فرقے ہو گئے۔ ان سے تم کو کچھ کام نہیں۔

نیز ارشاد باری ہے۔

وَاَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا فَاتَّبِعُوْهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيْلِهٖ (۶/۱۵۳)۔ — یہ میری سیدھی راہ ہے اسی کی اتباع کرو اور دوسری راہوں کے پیچھے نہ لگو۔ کہ ان پر چل کر تم خدا سے راستے سے الگ ہو جاؤ گے۔

اور حدیث میں ہے کُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ (ہر بدعت گمراہی ہے) اور اس معنی میں اتنی احادیث ہیں جو حد تواتر کو پہنچتی ہیں۔

بدعات کی اقسام اگر یہ کہا جائے کہ علماء نے شریعت کی اقسام کے مطابق بدعت کی بھی قسمیں بنائی ہیں جن میں سے کچھ باطلاق مذموم ہیں اور وہ حرام ہیں۔ رہیں مکروہ تو ان میں باطلاق ذم[1] ہے اور جن میں ذم نہ ہو وہ شرعاً بری نہیں۔ ان میں واجب اور مندوب بھی ہیں جو باطلاق اچھی ہیں۔ اور اس کا فاعل اور استنباط کرنے والا دونوں ممدوح ہیں۔ اور مباح میں اچھا ہونے کا اعتبار ہے۔ مختصراً جس نے اس بدعت کو اچھا سمجھا جسے پہلے لوگوں نے اچھا سمجھا وہ یہ نہیں کہتا کہ وہ مذموم ہیں نہ ہی ان میں شارع کے قصد کی مخالفت ہے۔ بلکہ وہ موافق ہیں خواہ یہ موافقت کیسی ہو۔ جیسے لوگوں کا مصحف عثمانی پر متفق ہو جانا، اور قیام رمضان کے سلسلہ میں مسجد میں جمع ہونا وغیرہ وہ اچھے محدثات ہیں جن کے اچھا ہونے پر سب لوگوں کا اتفاق ہے۔ لوگوں سے میری مراد سلف صالح اور امت کے مجتہدین ہیں اور جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہوتی ہے۔ گویا ایسی سب چیزیں اس مسئلہ کے عنوان کے تحت داخل ہیں حالانکہ یہ افعال شارع کی مخالفت ہے کیونکہ آپؐ نے انہیں سر انجام نہیں دیا، یہ موافق قصد سے بالکل قریب ہے کیونکہ ان لوگوں کا صلاح کے علاوہ کوئی قصد نہ تھا۔ اور جب یہ صورت ہو تو واجب ہے کہ دعوے کے برعکس ہر بدعت مذموم نہ ہو۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کا عنوان ان سب پر مشتمل نہیں۔ اگر فرض کر لیا جائے

---

[1] غالباً اصل میں الذم کے بجائے فلیس الذم ہے۔

کہ وہ فعل اس فعل کے مخالف ہے جسے شارع نے وضع کیا ہے اور جسے اسلاف نے نکالا اور اس پر علماء متفق ہو گئے اس میں اس بات کی کسی صورت مخالفت نہیں ہو سکتی جسے شارع نے وضع کیا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مثال کے طور پر قرآن کو جمع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہ ہوا کیونکہ قرآن ان کے سینوں میں محفوظ ہونے کی وجہ سے اس کی ضرورت[1] ہی نہ سمجھی گئی۔ اور اس لیے بھی کہ قرآن میں کوئی ایسا اختلاف واقع نہ ہوا جس کی وجہ سے دین میں اختلاف کا خدشہ ہو۔ آپ کے زمانہ میں صرف دو تین واقعات پیش آئے جیسے حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کا ہشام بن حکیم رضی اللہ عنہما سے مکالمہ ہوا۔ اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ کا حضرت عبداللہ بن مسعود کے ساتھ جس کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا تَمَارُوْا فِي الْقُرْآنِ فَاِنَّ الْمِرَاءَ فِيْهِ كُفْرٌ[2]   قرآن کے بارے میں جھگڑا مت کرو کیونکہ اس میں جھگڑا کرنا کفر ہے۔

ماحصل یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں قرآن کو جمع کرنے کا مسئلہ مسکوت عنہ تھا پھر جب قرآن میں اختلاف واقع ہوا اور زیادہ ہو گیا حتی کہ ایک دوسرے سے کہنے لگا کہ جیسے تم پڑھتے ہو میں اس کا انکار کرتا ہوں۔ تو قرآن کو جمع کرنا واجب ہو گیا۔ اور ایک ہدایت والی رائے پیدا ہو گئی جو اس سے پیشتر معروف نہ تھی۔ گویا اس میں مخالفت نہ ہوئی۔ ورنہ یہ لازم آئے گا کہ ہر اس واقعہ کے بدعت ہونے کے متعلق غور کیا جائے جو پہلے زمانے میں ظہور پذیر ہوا۔ اور یہ بات بالاتفاق باطل ہے لیکن ایسا انداز فکر جہاد کے باب سے ہے جو شریعت کے قواعد کے موافق ہو۔ خواہ اس کی کوئی معین اصل موجود نہ ہو۔ اور وہ وہی ہے جسے مصالح مرسلہ کا نام دیا جاتا ہے۔ اور جو کچھ سلف صالح نے نئی چیزیں بنائیں سب اسی

---

[1] یعنی اس لیے نہیں کہ اس سے منع کیا گیا تھا۔ حتی کہ اس میں شارع کی مخصوص وضع نہیں تھی کہ اسے آپ کے اس فعل کے مخالف شمار کیا جائے جو نہی کے سلسلہ میں شارع نے وضع کی ہو۔ بلکہ یہ ترک اس لیے تھا کہ اس کی ضرورت ہی نہ تھی۔

[2] اسے کنز الحقائق میں بخاری سے روایت کیا۔ اسی طرح طبری نے اپنی تفسیر میں اسے ذکر کیا۔ اور ترغیب و ترہیب میں ابوداؤد سے ان الفاظ سے روایت کیا اَلْمِرَاءُ فِي الْقُرْآنِ كُفْرٌ۔ اور ابن ماجہ نے اپنی صحیح میں ابوہریرہ نے ذکر کیا۔ اور طبرانی وغیرہ نے زید بن ثابت کی حدیث سے۔

قبیل سے ہیں۔ اور کسی وجہ سے اس سے پیچھے نہیں رہتیں۔ اور یہ اصل کے لحاظ سے شارع کے قصد کے مخالف نہیں۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ وہ خود فرما رہے ہیں کہ:

مَا رَاٰہُ الْمُسْلِمُوْنَ حَسَنًا فَھُوَ عِنْدَ اللّٰہِ حَسَنٌ [1] — جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے ہاں بھی اچھا ہے۔

اور فرمایا:

وَلَا تَجْتَمِعُ اُمَّتِیْ عَلٰی ضَلَالَۃٍ — میری امت گمراہی پر متفق نہ ہوگی۔

گویا ثابت ہوگیا کہ یہ مجمع علیہ مسائل شارع کے قصد کے موافق ہیں۔ گویا یہ قسم اس بات سے خارج ہوگئی کہ فعل یا ترک شارع کے مخالف ہو۔ رہی بدعت مذمومہ تو وہ ہے جو افعال و تروک میں شارع کی وضع کے مخالف ہو۔ اور اس معنی کی وضاحت انشاء اللہ بعد میں آرہی ہے۔

اور اگر عمل مخالف ہو اور اس مخالفت کی وجہ جہل ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں [2]۔ ایک یہ کہ قصد موافق ہو اس وجہ سے مخالف نہ ہو اور عمل اگرچہ مخالف ہے مگر اعمال کا مدار تو نیتوں پر ہے اور اس عامل کی نیت موافقت پر تھی لیکن جہل نے اسے مخالفت میں ڈال دیا اور جو بظاہر شارع کی مخالفت کا قصد نہیں رکھتا وہ اس مخالف جیسا نہیں سمجھا جائے گا جس کا عمل اور قصد دونوں ہی مخالف ہوں۔ اس لحاظ سے اس کا عمل مجموعی طور پر محل نظر ہے اور اسے علی الاطلاق پس انداز نہ کیا جائے گا۔ اور دوسرے یہ کہ عمل مخالف ہے اگرچہ امر و نہی کی بجا آوری موافق نہ ہوئی تو اس کے قصد کی مخالفت ہوگئی۔ اور مخالفت کو، قصد کی موافقت [3]

---

[1] احمد اور بزار نے اسے موقوفاً روایت کیا اور جو مرفوعاً روایت ہے اس کی اسناد ساقط ہیں۔

[2] یعنی غور کرنے سے۔ ایک رائے اس کی صحت اور اعتبار کا فائدہ دیتی ہے اور ایک اسکے باطل ہونے اور چھوڑ دینے کا۔

[3] یعنی مکلف کا وہ قصد جس نے اسے کام پر لگایا اور وہ امتثال (بجا آوری) ہے۔ اور مؤلف کا قول "ولا طابق القصد العمل" (قصد نے عمل کی مطابقت نہ کی)، یعنی مکلف کے امتثال کا قصد اس کے عمل کے مطابق نہ ہوا۔ کیونکہ عمل میں امتثال نہیں اور امتثال تو مشروع سے ہی ہو سکتا ہے اور مفروضہ یہ ہے کہ وہ مشروع نہیں گویا حاصل شدہ مخالفت اس کے امتثال کے قصد کو معارض نہیں جو اس مقام پر موافق بیٹھتا اور مؤلف کا قول "فصادف المجموع مخالفاً" (تو سب کچھ مخالف ہو جائے گا)، یعنی عمل۔ اور وہ تو ظاہر ہے۔ اور قصد بھی۔ کیونکہ وہ اس مقام پر فٹ نہیں بیٹھتا، اور ایسے ہوگیا جیسے مخالف قصد ہو۔

جو اس عمل پر ابھارنے والی تھی معارض نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس عمل میں شارع کا قصد کسی پہلو سے حاصل نہ ہوا، نہ ہی بے قصد نے عمل کی مطابقت کی تو یہ سب کچھ ایسا ہی مخالف بن گیا جیسا کہ اس عمل میں دونوں کی ایک ساتھ مخالفت ہو جاتی اور بجا آوری حاصل نہ ہوتی۔

اور یہ دونوں وجوہ فی نفسہ[1] دوسری سے معارض ہیں اور ترجیح میں معارضہ کرتی ہیں۔ کیونکہ اگر آپ ان میں کسی ایک کو ترجیح دیں گے تو دوسری میں ترجیح دینے والی وجہ آپ کے سامنے آجائے گی۔ اس طرح وہ پھر دونوں معارض ہو جائیں گی۔ اسی لیے شریعت میں یہ مقام پیچیدہ ہو گیا ہے۔

یہ اس لیے کہ جب آپ قصد موافق کی جہت سے ترجیح دیں کہ عامل نے تو فقط امتثال اور موافقت ہی کا قصد کیا تھا اور اس قصد سے شارع کی حرمت کی بے آبروئی نہیں کی۔ تو آپ کو یہ بات پیش آئے گی کہ موافقت کا قصد تو مشروع امتثال سے مقید ہوتا ہے نہ کہ اس کی مخالفت سے، اگر یہ مقید ہو تو مکلف کا قصد یہاں فٹ نہیں بیٹھتا اور وہ عبث کی طرح ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں جب یہاں فٹ نہیں بیٹھتا تو غیر موافق ہوا۔ کیونکہ اعمال میں انفراد[2] کا قصد مشروع نہیں۔

ایک شبہ اور اگر آپ یہ کہیں کہ: قصد کا اعتبار تو شریعتیں آنے سے پہلے کا ثابت ہے، جیسے اس شخص[3] کے متعلق ذکر ہوا ہے جو فترات (ایک نبی کی وفات سے لے کر آنے والے نبی کی بعثت تک کے وقفے) میں ایمان لایا اور توحید کو پا لیا اور اسی کے مطابق اللہ کی عبادت کرتے ہوئے

---

[1] یعنی جو کچھ ہر دو وجوہ کی وضاحت میں مؤلف نے بیان کیا ہے اور اس کا قول فی الترجیح یعنی جیسے وہ اپنے اس قول ویتبین ذلك الخ میں عنقریب بیان کرے گا جس میں اس نے قصد کے اعتبار کی ترجیح میں تین مباحث کا ذکر کیا ہے اور اس عمل قصد کی جانب سے، جو عمل کے موافق نہ ہو۔ بھی اس کے معارضہ کا ذکر کیا ہے۔

[2] یعنی اس کا مشروع عمل کے مطابق واقع ہونا ضروری ہے۔ اور مشروع وہ ہے جو دونوں کا مجموعہ ہو۔ (یعنی قصد و عمل دونوں شریعت کے موافق ہوں۔

[3] جیسے زید بن عمرو بن نفیل اپنی عقل سے اللہ کی توحید تک پہنچ گیا۔ مشرکین کے ذبیحوں اور ان کے اکثر اعمال میں ان کی مخالفت کی۔ وہ زندہ درگور بچی کی جان بچاتا تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ بکری کو پیدا تو اللہ تعالیٰ نے کیا اسی نے اس کے لیے آسمان سے پانی اتارا اور زمین سے سبزہ اگایا۔ پھر تم اسے غیر اللہ کے لیے ذبح کرتے ہو۔

اعمال بجا لاتا رہا اور وہ غیر معتبر ہی تھے، کیونکہ بعد میں شریعت میں ان کی تائید نہیں ہوئی[1]۔

جواب | تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ فترت کے زمانہ میں ان لوگوں نے پہلی شریعت کی پابندی نہیں کی تو موجودہ مقاصد ان کے لیے اپنے اعتبار میں باطلاق متنازعہ فیہ[2] ہوں گے۔ کیونکہ ان کے اعمال ایسے ہیں جن سے تعبد مقصود ہے۔ پھر اگر آپ قصد کے اعتبار کے متعلق کہیں کہ کیسا تھا تو اعمال میں بھی یہ بات لازم آتی ہے اور اگر آپ ان کے اعمال کے عدم اعتبار کی بات کریں تو یہ بات قصد میں بھی لازم ہے۔ علاوہ ازیں ہماری بحث تو شرائع کے بعد سے متعلق ہے نہ کہ ان سے پہلے کے زمانہ سے۔ اور اگر یہ فرض کریں کہ اہل فترات میں سے جن کے متعلق یہ منقول ہے کہ وہ پہلی کسی شریعت کی پابندی[3] بھی کرتے تھے تو بات واضح ہو جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ کا ارشاد ہے کہ "اعمال کا مدار نیتوں پر ہے" تو اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اعمال اگرچہ مخالف ہیں تو بھی ان کا اعتبار ہو گا۔ کیونکہ مقاصد تو اعمال کی ارواح ہیں۔ گویا پورا عمل ہی روح والا بن گیا۔ اور جب یہ صورت ہو تو اس کا اعتبار ہو گیا۔ بخلاف اس صورت کے کہ قصد تو مخالف ہو اور عمل موافق ہو جائے۔ کیونکہ وہ تو ایسا جسم ہے جس میں روح نہیں[4]۔ لہٰذا اس پر آپ کا ارشاد کہ "اعمال کا مدار نیتوں پر ہے" کا تقتضی

---

[1] یعنی اس کے ایسے کام کرنے کے وقت شریعت میں اسکی تائید نہ ہوئی تھی۔ گویا جو اس نے عمل کیا اس کا اعتبار یا عدم اعتبار شریعت وارد ہونے سے پہلے کی بات ہے۔ اور معارضہ میں یہ ضروری نہیں کہ شریعت وارد ہونے کے بعد اس کا کچھ اعتبار نہ ہو۔ بلکہ ورود شریعت کے بعد بھی اس کا اعتبار ہو تو بحث کا بیان درست ہو گا۔

[2] یعنی مجتہدین کے مختلف نظریے ہیں۔ کوئی اسے صحیح قرار دیتا ہے اور کوئی صحیح نہیں سمجھتا۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے ان کے وہ اعمال جن سے مقصود تعبد ہو۔ اس سلسلے میں ان کے اعمال اور ان کے مقاصد میں کوئی فرق نہیں۔ تو جو چیز ان کے مقاصد کو درست قرار دیتی ہے انکے اعمال کو بھی درست قرار دیتی ہے۔ اور اسکے برعکس بھی یہی بات ہے۔

[3] یعنی جیسا کہ زید بن عمرو کے متعلق آیا ہے کہ انہوں نے کہا "اے اللہ! میں تجھے گواہ بناتا ہوں کہ میں ملتِ ابراہیم پر ہوں اور مولف کا قول فنذ لك واضح کا مطلب مفروضہ مسئلہ سے اس کے خارج ہونے کی وضاحت ہے، کیونکہ اس کا عمل موافق بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ اس کا قصد بھی ایسا ہی تھا۔

[4] یعنی عمل موافق اور قصد مخالف کی صورت میں۔ اور جس عمل میں عمل اور قصد دونوں ہی مخالف ہوں تو نہ روح رہی اور نہ جسم۔

فت نہیں بیٹھتا۔ کیونکہ عمل میں نیت نہ تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول:

کل عمل لیس علیہ امرنا فھو رد[1]	ہر وہ عمل جو ہمارے حکم کے مطابق نہیں وہ مردود ہے۔

سے ٹکراتا ہے۔ اور یہ کام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کے مطابق نہیں ہے لہٰذا یہ معتبر نہیں بلکہ مردود ہے۔ علاوہ ازیں جس طرح جسد بلا روح کا کچھ فائدہ نہیں اسی طرح جسم کے بغیر روح کا بھی کچھ فائدہ نہیں۔ کیونکہ یہاں اعمال کو مخالف فرض کیا گیا ہے جو کہ عدم کے حکم میں ہے۔ گویا اس عمل کے حکم میں نیت ہی نیت باقی رہ گئی جس کا کچھ اعتبار نہیں۔ اور چونکہ اس مسئلہ میں جانبین سے بہت سے عارضات ہیں۔ لہٰذا یہ مسئلہ سخت پیچیدہ ہو گیا ہے۔

اس مقام پر آ کر مجتہدین کا ایک فریق تو قصد کے پہلو کی تغلیب کا قائل ہو گیا۔ انہوں نے عبادات میں جہاں تلافی واجب تھی، تلافی کی اور معاملات کو صحیح قرار دیا۔ اور ایک فریق باطلاق فساد کی طرف مائل ہوا۔ انہوں نے ہر ایسی عبادت کو اور معاملہ کو جس میں شارع کی مخالفت ہو، عمل مخالف کی جانب میلان رکھنے کی وجہ سے باطل قرار دے دیا۔[2] اور ایک فریق نے درمیانی راہ اختیار کی اور مجموعی طور پر طرفین کو اپنایا۔ لیکن اس طرح کہ وہ کسی پہلو میں قصد کے مقتضیٰ اور کسی دوسرے پہلو میں فعل کے مقتضیٰ کے مطابق عمل کرے۔ اور جو چیز ان دونوں پہلوؤں میں عمل میں لانے پر دلالت کرتی ہے وہ درج ذیل امور ہیں۔

ان میں سے ایک یہ ہے کہ کسی شخص نے حرام کام کیا مگر اس کی تحریم کو جانتا نہ تھا۔ اس

---

[1] اسے منتقی الاخبار میں ان الفاظ سے روایت کیا۔

من عمل عملاً لیس علیہ امرنا فھو رد۔	جس نے کوئی ایسا کام کیا جو ہمارے امر کے مطابق نہیں وہ مردود ہے۔

اور کہا کہ یہ متفق علیہ ہے۔ اور تیسیر میں کہا ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من احدث فی امرنا ھذا ما لیس منہ فھو رد۔	جس نے ہمارے اس امر میں کوئی نئی بات پیدا کی جو اس میں نہ تھی تو وہ مردود ہے۔

اسے شیخین اور ابو داؤد نے نکالا۔ اور ایک روایت میں ہے کہ من عمل عملاً لیس علیہ امرنا فھو رد۔ ھ

[2] یعنی ان کا یہ میلان کہ عمل جب مخالف ہو وہ باطل ہوتا ہے۔ اگرچہ قصد موافق ہو۔

کام میں قصد کی موافقت اور فعل کی مخالفت اکٹھے ہو گئے کیونکہ وہ اس کام میں صرف اس کی اباحت کا اعتقاد رکھتے ہوئے مشغول ہوا۔ اور فعل کی مخالفت اس طرح کہ وہ روکے ہوئے کام کا فاعل ہے۔ گویا موافقت کے مقتضی نے حد اور سزا کو ساقط کرنے کا عمل کیا۔ مخالفت کے مقتضی[1]

---

[1] یعنی مجموعی طور پر مؤلف کے اس قول کی دلیل سے حتی یصح الخ گویا قصد کی موافقت کا تقاضا یہ ہے کہ دنیا میں اس پر حد نہ لگے اور آخرت میں عذاب نہ ہو۔ اور فعل کی مخالفت کا تقاضا یہ ہے کہ جس کام میں تلافی نہیں اسے چھوڑ دیا جائے اور جس میں تلافی ہے اسے قصد کے پہلو کو ملحوظ رکھتے ہوئے درست سمجھا جائے اور مولف کا قول یلتزوجھا یعنی اس عورت سے دو مردوں کا نکاح ہوا ہو اور دوسرا خاوند جب اس پر داخل ہو تو اگر اسے پہلے نکاح کا علم ہو۔ تو وہ عورت پہلے خاوند سے نکل جائے گی اور دوسرا صحیح ہوگا جس کا صحیح ہونا واجب ہے، کیونکہ بغیر علم کے دخول نے اس دوسرے خاوند کو ترجیح دے دی اس لیے کہ یہ موافق قصد کی جانب میلان ہے۔ رہا مفقود الخبر کا مسئلہ تو اس میں بیک وقت دو باتیں پائی جاتی ہیں۔ مخالف فعل پر بنا کرنا اور اسے صحیح قرار دینا جب کہ سابقہ خاوند آجائے۔ یعنی اگر خلوت کے بعد اس کی زندگی کا علم ہو جائے تو اس کا قصد کی صحت کی طرف میلان اور اس کی زندگی کا علم نہ ہوتے ہوئے صحت کی ترجیح کی طرف میلان، اور خلوت سے پہلے سابقہ خاوند آنے تک صورت میں اسے زائد سمجھنا اور اس پر قول بنا نہ کرنا، جیسا کہ یہ دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ اور مفقود الخبر کے مسئلہ میں مؤلف کی بحث میں پہلا مفروضہ واضح نہیں جب کہ وہ تزوجت بھی کہہ رہا ہے کیونکہ اگر اس کے قول قبل نکاحھا میں نکاح سے مراد صرف عقد ہے تو یہ اصل مسئلہ کے خلاف ہے اور صحبت سے اس کی مراد صحبت ہے۔ تو وہی میں تیسرا مفروضہ ہے جس کے متعلق مولف کا قول ہے وفیھا بعد العقد وقبل البناء قولان (اور جو وقت عقد اور صحبت کے درمیان ہے اس میں دو قول ہیں)۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ تزوجت کے معنی یہ لیے جائیں کہ وہ عورت حاکم کے حکم سے شادی کے لیے حلال ہو گئی۔ پھر میں نے اعتصام میں مؤلف کی محولہ عبارت فی امر المفقود اذ قدم قبل نکاحھا دیکھی کہ وہ پہلا خاوند زیادہ حقدار ہے اور اگر نکاح کے بعد آئے تو جو کچھ یہاں اس نے کہا ہے۔ پھر کہا گیا ہے کہ اگر اس کے مفقود ہونے سے اس کا نکاح ختم ہو گیا تو اس عورت کے لیے سابقہ خاوند سے عدت کا حکم ہے اور سابقہ خاوند کا اس عورت میں کچھ حق نہ رہے گا خواہ وہ شادی سے پہلے آگیا ہو۔ اور اگر اس کا مفقود ہونا نکاح کو ختم نہیں کرتا تو وہ دوسرے کے لیے کیسے مباح ہو سکتی ہے جب کہ وہ حال مفقود کے نکاح میں ہے، اور اسی سے آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ مؤلف کا قول تزوجت جس نے اشکال ڈال دیا اس کی کتاب الاعتصام میں نہیں ہے۔ اور جو کچھ اس میں وارد ہے وہ بالکل واضح ہے جس میں کوئی اشکال نہیں۔

نے اس فعل پر عدم بناء اور اس پر عدم اعتماد کا عمل کیا۔ حتیٰ کہ جس چیز کا درست ہونا واجب تھا وہ درست کر دی گئی جس میں کہ تلافی کی گنجائش تھی۔ نیز اس میں قصد کی جہت میں میلان ہے۔ اور جن میں بے اقتضائے واجب تھی ان کی چھوڑ دیا کیونکہ ان میں تلافی نہیں تھی۔

گویا اس مسئلہ میں طرفین کا اعتبار اکٹھا ہو گیا جو ان میں سے ہر ایک کے لیے مناسب تھا۔ جیسے ایک عورت جو دو مردوں سے شادی کرے اور دوسرے خاوند کو پہلے نکاح کا علم اس وقت ہوا جب وہ اس سے صحبت کر چکا تھا۔ حضرت عمرؓ اور معاویہؓ اور حسن بصری کے فتویٰ کے مطابق وہ عورت اس سے نکل گئی [۱] اور اس کی نظیر مفقود الخبر کے مسئلہ میں ہے کہ جب اس کی عورت شادی کر لے پھر وہ پہلا خاوند آجائے۔ تو نکاح سے قبل پہلا اس عورت کا زیادہ حقدار تھا اور اگر دوسرا صحبت کر چکا ہو تو وہ زیادہ حقدار ہے اور اس وقفہ سے متعلق جو عقد کے بعد اور صحبت سے پہلے کا ہے۔ دو قول ہیں۔ اور حدیث میں ہے کہ:

ایما امرأۃ نکحت بغیر اذن موالیھا فنکاحھا باطل باطل باطل [۲]	جس عورت کا بھی اس کے ولیوں کے اذن کے بغیر نکاح ہوا ہو تو وہ نکاح باطل ہے باطل ہے باطل ہے۔

---

[۱] اور الاعتصام میں فاتت کے بجائے بانت کا لفظ ہے یعنی وہ اس سے جدا گئی۔ اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب اس بات کی تحقیق ہو گئی کہ جس شخص نے صحبت نہیں کی وہ پہلا تھا اور دوسرے خاوند کا دخول دوسرے کی بیوی پر دخول ہے اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دوسرے کی بیوی پر اس کی غلطی کو ہمیشہ کے لیے مباح بنا دیا جائے اور اس کی کو صحیح قرار دیا جائے جو اس مقام پر لس نہیں آتا اور جو مجمع علیہ (جس پر اجماع ہو چکا ہو) صحیح عقد نکاح ہے اسے بے کار کر دیا جائے۔ بمعنٰی ایسے غلط کار کی غلطی اس سے گناہ اور عقوبت کو بھی اٹھا دے جس کے لیے دوسرے کی بیوی مباح نہ تھی اور اس عورت سے اس کے خاوند کو روک دیا گیا۔

[۲] یعنی مشروع طریق کی مخالفت کی بناء پر نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اب اس عورت کے لیے مہر ہے۔ اور اس مرد سے حد اور سزا ساقط ہو جائے گی اور مہر کے ثبوت میں جس کی تلافی ممکن ہو اس کی تلافی کی جائے گی۔ اب ہمارے مسئلہ سے متعلق صرف یہ بحث رہ جاتی ہے کہ جب موافقت کے قصد اور ولی کے رکن ہونے سے جہالت کے ساتھ نکاح ہو گیا تو کیا اگر رکنیت کو جانتے ہوئے یہ نکاح ہوتا تو اس کا اس مسئلہ سے تعلق نہ ہوتا۔ تو کیا اس کا (بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۳۹ پر)

اور اگر اس مرد نے صحبت کر لی ہو تو اس کے بدلے اس عورت کو مہر دینا ہوگا۔ نماز میں سہو کا باب بھی اسی طریق پر چلتا ہے اور نکاح فاسد کی مختلف قسموں کے مسائل بھی اسی طور پر چلتے ہیں۔

دوسری بات: مالکی مذہب کا بلکہ صحابہ کے مذاہب کا ستون یہ ہے کہ عبادات میں جہل کا اعتبار مجملاً نسیان کا اعتبار ہے لہٰذا جس شخص نے جہل کی وجہ سے اقوال و افعال میں مخالفت کی اسے علماء نے بھولنے والے کے حکم پر شمار کیا ہے۔ اور اگر وہ قصد کو چھوڑ کر افعال میں مخالف ہوتا تو وہ علی الاطلاق مخالف ہوتا اور علماء اس سے دانستہ کام کرنے والے کا سا معاملہ کرتے۔ جیسا کہ ابن حبیب اور اس کے ساتھی کہتے ہیں۔ جب کہ معاملہ یوں نہیں۔ گویا یہ بات واضح ہو گئی کہ موافق قصد میں تاثیر ہوتی ہے اور وہ طہارات، نماز، روزے[1]، حج اور عبادات کی دوسری اقسام میں واضح ہے۔ اور اسی طرح بہت سی عادات، مثلاً نکاح، طلاق، کھانے پینے وغیرہ میں بھی واضح ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حکم بھی وہی ہوگا، اور جب علم اور جہل دونوں صورتوں میں حکم ایک جیسا ہو تو یہ ایسا مسئلہ نہ رہے گا جو جانبین کے عمل پیرا ہونے سے ہمارے موضوع پر دلالت کرتا ہو جیسا کہ کہہ رہا ہے۔ نہ ہی یہ مسئلہ اس قاعدہ پر مبنی ہوگا بلکہ اس کا مبنیٰ کوئی اور ہوگا۔ اور عنقریب اس کتاب کے آخری حصے میں اختلاف کی مراعات والی فصل میں اس سے ملتی جلتی صورتوں کا ذکر آ رہا ہے۔ جیسے وقوع کے بعد صحبت اور پیش آمدہ صورت حال کی مراعات اور اگرچہ نکاح کی اصل صحیح نہ ہو تو بھی مثال کے طور پر میراث کا استحقاق ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ مسائل بھی مذکور ہیں جو ہمارے موضوع سے متعلق ہیں۔ اگرچہ وہاں بھی قصد کی مخالفت یا موافقت کے لحاظ سے علماء نے بحث نہیں کی۔ بلکہ وہاں کسی دوسرے ہی قاعدہ پر بنا کیا ہے۔

[1] مہینہ کی حرمت یا روزہ چھوڑنے کی حرمت سے جاہل شخص سے علماء نے بھولنے والے کا سا معاملہ کیا ہے۔ لہٰذا کفارہ نہ ہوگا۔ یہی صورت ہر اس مسئلہ کی ہے جس کا انہوں نے جہل کے باب سے قریب کی تاویل میں ذکر کر دیا ہے۔ اور اسے بھولنے والے کی طرح شمار کیا ہے جس پر کفارہ نہیں۔ یہی صورت کھانے پینے کی چیزوں میں ہے کہ جو شخص جہل کی بناء پر کسی حرام چیز کے پیچھے پڑے اور اسے حرام نہ سمجھ رہا ہو جیسے مثال کے طور پر شراب پینے والا جو یہ اعتقاد رکھتا ہو کہ وہ جلاب ہے یا کسی ناپاک چیز کو کھانے والا اس کی طہارت کا اعتقاد رکھتا ہو۔ ایسے شخص پر کوئی چیز (کفارہ، سزا یا جرمانہ وغیرہ) نہیں۔ اور آپ پر لازم ہے کہ فروع میں یہ بحث پوری کریں۔

یہ نہ کہا جائے کہ مالی امور میں یہ اصول ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ وہ دانستگی اور جہل دونوں صورتوں میں لاگو ہو جاتے ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اموال میں ضمان کے لیے حکم دوسرا ہے۔ کیونکہ اموال کے تلف ہونے کی صورت میں تاوان مرتب ہونے کے لحاظ سے خطا اور عمد دونوں برابر ہیں۔

تیسری بات: وہ دلائل ہیں جو اس امت سے خطاء کے اٹھائے جانے پر دلالت کرتے ہیں۔

چنانچہ قرآن میں ہے۔

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَٰكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ (۵/۳۳) — جو کام تم سے غلطی سے کر بیٹھو اس کا تم پر کوئی گناہ نہیں گناہ اس پر ہے جو تم سے اپنے دل سے عمداً کرو۔

نیز فرمایا:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا (۲/۲۸۶)۔ — اے ہمارے رب! اگر ہم بھول جائیں یا غلطی کریں تو مواخذہ نہ کرنا۔

اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں نے یہ کر دیا۔ اور ارشاد باری ہے۔

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا (۲۸۶) — اللہ تعالیٰ ہر کسی کو اس کی مقدور کے مطابق ہی تکلیف دیتا ہے۔

اور حدیث میں ہے۔

رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي الْخَطَاءُ وَالنِّسْيَانُ وَمَا اسْتُكْرِهُوا عَلَيْهِ — میری امت سے خطا و نسیان کو اٹھا لیا گیا ہے اور وہ کچھ بھی جس میں تم مجبور کر دیے جاؤ۔

اور مختصراً یہ ایسا متفق علیہ معنی ہے جس کا کوئی مخالف نہیں۔ اگرچہ علماء نے اس سے متعلق مواخذہ کے رفع ہونے میں اختلاف کیا ہے کہ آیا یہ مواخذہ اخروی مواخذ

سے مختص ہے یا نہیں، انہوں نے اس بات میں بھی اختلاف[1] نہیں کیا کہ علی الاطلاق مواخذہ کا رفع ہونا درست نہیں۔ جب یہ صورت ہو تو واضح ہو گیا کہ مجموعی طور پر طرفین سے ہر ایک قابل اعتبار ہے۔ جب تک کہ کوئی خارجی ایسی دلیل نہ ہو جو اس کے خلاف پر دلالت کرے۔ واللہ اعلم۔

پانچواں مسئلہ

جلب منفعت اور دفع مضرت جب ماذون فیہ ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے دوسرے کو نقصان نہ پہنچے دوسرے یہ کہ اس سے دوسرے کا نقصان لازم ہو۔ اس دوسری قسم کی پھر دو قسمیں ہیں۔

ایک یہ کہ جالب یا دافع دوسروں کو نقصان پہنچانے کا قصد رکھتا ہو۔ جیسے تجارتی سامان کا اس قصد سے بھاؤ گرانے والا کہ اس سے اپنی معاش چاہتا ہو اور ساتھ ہی دوسرے کو نقصان پہنچانے کا قصد بھی رکھتا ہو۔ دوسری قسم یہ کہ وہ دوسرے کو نقصان نہ پہنچانے کا قصد نہ رکھتا ہو۔ اس کی بھی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اس کا نقصان پہنچانا عام ہو۔ جیسے تجارتی مال کے پاس پہنچ کر سودا کرنا اور شہری کی دیہاتی سے سودا بازی اور اپنے گھر یا کھیتی کو فروخت نہ کرنا، جب کہ لوگوں کو جامع مسجد وغیرہ کے لیے اس کی سخت ضرورت ہو۔ دوسرے یہ کہ نقصان خاص لوگوں کو ہو۔ اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ جالب یا دافع اس کام سے ضرر کو روک رہا ہو اور ایسا کام کرنا اس کے لیے ضروری ہو۔ جیسے اپنے آپ کو کسی ظلم یا زیادتی سے بچانے والا اور وہ یہ جانتا ہو کہ یہ کسی دوسرے پر جا پڑے گا۔ یا طعام یا کسی ضرورت کی چیز کو خریدنے میں آگے بڑھ جائے یا شکار یا ایندھن یا پانی وغیرہ کی طرف پہلے پہنچنے والا یہ جانتے ہوئے کہ جب وہ یہ چیز اکٹھی کرے گا تو دوسروں کو اس کے نہ ہونے سے نقصان پہنچ جائے گا۔ اور دوسرے یہ کہ اس کی ذات کو یہ نقصان نہ پہنچتا ہو۔ اور اس کی تین قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے سرانجام دینے میں مفسدہ یقینی ہو۔ یعنی عادت کے مطابق یقینی ہو۔ جیسے گھر کے دروازے کے پیچھے

---

[1] بلکہ علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس پر مواخذہ کی کوئی نہ کوئی قسم ضروری ہے اور فی الجملہ رفع مواخذہ پر ان کے اتفاق کے باوجود یہی بات طرفین کے اعتبار پر دلالت کرتی ہے۔

اندھیرے میں کنواں کھودا دینا اس طرح سے کہ جو داخل ہو لازماً اس میں جا گرے اور اس سے ملتا جلتا کوئی دوسرا کام دوسرے یہ کہ اس کام کے کرنے سے کبھی کبھی نقصان پہنچے جیسے کسی ایسی جگہ کنواں کھودنا کہ اس میں گرنے کا امکان کم ہو۔ اور ایسی غذائیں کھانا جو اکثر[1] لوگوں کو نقصان نہیں پہنچاتیں۔ اور ایسے ہی دوسرے کام تیسرے یہ کہ اس کے سرانجام دینے میں مفسدہ نہ زیادہ ہو نہ نادر ہو اور اس کی پھر دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ مفسدہ غالب ہو جیسے اہل حرب سے اسلحہ[2] کی خرید و فرخت اور شراب بنانے والے سے انگور کی بیع اور بے ہوش کرنے والی چیزوں کی بیع اور ایسی ہی دوسری اشیاء کی۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کا نقصان زیادہ عام لوگوں کو نہ ہو۔ جیسے ادھار پر لین دین کے مسائل[3] تو یہ کل آٹھ قسمیں ہوئیں۔

پہلی قسم: یہ اپنی اذن کی اصل پر باقی رہتی ہے جس میں کوئی شبہ نہیں نہ ہی اس پر استدلال کی ضرورت ہے، کیونکہ ابتداءً اذن پر دلیل ثابت ہے۔

دوسری قسم: نقصان پہنچانے کے قصد سے رک جانے کی صورت میں کوئی اشکال نہیں اس لحاظ سے کہ وہ اضرار ہے۔ اسلام میں لاضرر ولاضرار کا اصول اس دلیل پر ثبوت ہے۔ تاہم ایسے عمل میں یہ دیکھنا باقی رہ جاتا ہے کہ اس میں اپنے نفع اور دوسرے کے نقصان کا قصد اکٹھے ہو جاتے ہیں تو کیا اس سے روکا جائے گا کہ وہ غیر ماذون فیہ ہو جائے؟ یا اپنے اذن والے اصلی حکم پر باقی رہے گا۔ اور یہ جو اس نے بھی قصد کیا اس پر اسے گناہ ہوگا۔ یہ ان مسائل سے

---

[1] یعنی بعض لوگوں کو اس کا نقصان پہنچنا نادر ہو۔ اس نادر نقصان کے باوجود اسے کسی شخص کے استعمال کرنے سے متعلق آگے آئے گا کہ وہ اذن کے حکم پر باقی رہتا ہے۔

[2] مفروضہ یہ ہے کہ اس کا ضرر خاص ہو عام نہ ہو۔ اور کیا اہل حرب سے اسلحہ کی خرید و فرخت کا ضرر خاص کر حبیب کہ اس کے ساتھ مال کے پاس جا کر سودا کرنے کا مسئلہ بھی ہے جس کا ضرر عام ہے؟ اسی طرح شراب بنانے والے سے انگور کی خرید و فروخت کے بارے میں کہا جاتا ہے۔ اور ایسی چیز کی بیع بھی جس میں بیہوشی کا امکان ہو اس شخص سے جو اس سے بے ہوش ہونے کا یقین نہ رکھتا ہو۔ تو کیا یہ سب کچھ ضرر خاص ہی ہے؟ اور عنقریب محاربین کو مال دینے اور جنگی قیدیوں کے فدیہ میں کافروں کو مال دینے کے مسئلہ میں مؤلف اس کی مثال بیان کرے گا۔

[3] جیسا کہ زید بن ارقم کی لونڈی کی بیع کے مسئلہ میں مؤلف کی مثال آرہی ہے۔

سے ہے جن میں مجملاً اختلاف کا تصور کیا جاتا ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی دار مغصوبہ[1] میں نماز والے مسئلہ کی صورت پر چلتا ہے۔ معہذا اجتہاد میں تفصیل کا احتمال بھی رکھتا ہے۔

اور وہ یہ ہے کہ جب وہ اس عمل کو اٹھا دے اور مصلحت کا حصول یا مفسدہ کا دفعیہ کسی دوسرے پہلو کی طرف منتقل ہو جائے تو پا تو اسے وہ چیز حاصل ہو جائے گی جو اس نے ارادہ کیا تھا۔ یا نہ ہو گی۔ اگر ایسی صورت ہو تو اس سے اس کے رک جانے میں کوئی اشکال نہیں جیسا کہ وہ ایسے فعل سے روک دیا جاتا ہے جس میں اس کا قصد دوسرے کے نقصان پہنچانے کے سوا کچھ نہ ہو۔ اور اگر اس کے لیے اس جہت سے کوئی چارہ ہی نہ ہو جس سے دوسرے کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو پھر جالب یا دافع کا حق مقدم ہو گا۔ جب کہ وہ دوسرے کو نقصان پہنچانے کے قصد سے روک دیا گیا ہے۔ یہ نہ کہا جائے کہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے کیونکہ اسے صرف دوسرے کو نقصان نہ پہنچانے کی تکلیف دی گئی ہے اور یہ بات کسب سے متعلق ہے جس سے دوسرے کو بعینہ نقصان پہنچانے کی نفی نہیں ہوتی۔

تیسری قسم: دو صورتوں سے خالی نہیں ایک یہ کہ اضرار سے روکنے سے نقصان کا تدارک[2] لازم آتا ہو اور دوسرے یہ کہ لازم نہ آتا ہو۔ اگر لازم آئے تو علی الاطلاق اس کا حق مقدم ہو گا۔ جو متنازعہ فیہ مسالۃ الترس (ڈھال بنانے کا مسئلہ) سے کمزور دلیل سے لیا گیا ہے۔ اس مفروضہ کو اصولیوں نے یوں پیش کیا ہے۔ کہ جب جنگ کے دوران کفار کچھ مسلمانوں کو ڈھال کے طور پر استعمال کر رہے ہوں اور یہ علم ہو کہ اگر ان ڈھال بنائے ہوئے مسلمانوں قتل نہ کیا گیا تو اہل اسلام جڑ[3] سے کٹ جائیں گے۔ اور اگر اس ڈھال (مسلمان) کو قتل کر دیا جائے۔ تو باقی سب

---

[1] یعنی جس چیز میں جدا ہو جانے والے وصف کی وجہ سے نہی ہو۔ اس کی صحت میں اختلاف ہے۔

[2] جیسے اس کی زندگی یا کسی عضو کا مفقود ہونا اور جو کچھ اس سے ملتا جلتا ہو۔

[3] اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ایسا فرض کرنے سے ناقابل تلافی نقصان پہنچ جاتا ہے جب کہ اسے اپنا حق استعمال کرنے سے روک دیا جائے۔ اور اگر وہ اپنا حق استعمال کرتا ہے تو اس سے دوسرے کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ تو یہ ضرر یا تو اس اکیلے کو پہنچے گا یا بہت سے لوگوں کو پہنچے گا جیسے شہری کی دیہاتی سے بیع۔ رہا مسئلہ ترس (ڈھال بنانے کا مسئلہ) تو مؤلف یہ کہتا ہے کہ اگر اس ڈھال بنے ہوئے مسلمان کے اپنا حق استعمال کر لے اور اس کے قتل نہ ہونے سے اہل اسلام کا تیروں کی زد میں آجانا لازم ہو یعنی ایک طرف وہ ہو اور دوسری طرف سارے مسلمان (بقیہ حاشیہ صفحہ ۳۴۵ پر)

مسلمانوں سے اضرار کا تدارک[1] ہو جائے گا تو اس صورت میں ضرر عام کا اعتبار زیادہ مناسب ہوگا لہٰذا جالب یا دافع کو اس کے اس ارادہ سے روک دیا جائے گا۔ کیونکہ مصالح عامہ، مصالح خاصہ پر مقدم ہیں۔ اور کاریگروں پر ضمان پڑنے کے مسئلہ میں سلف کا اتفاق ہے جب کہ ایسے معاملات کی اصل امانت ہے۔ اور صحابہ کرام نے دوسروں سے زمین لے کر مسجد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں توسیع کی ان میں سے کچھ وہ تھے جو زمین فروخت کرنے پر راضی ہو گئے اور کچھ نہ ہوئے۔ اور یہ بات خصوص کی مصلحت پر عوام کی مصلحت کی اولیت کا فیصلہ کر دیتی ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ خصوص کو نقصان نہ پہنچے[2]

چوتھی قسم: مختصراً یہ ایسا مقام ہے جو دو نظروں کا حامل ہے۔ ایک نظر حظوظ کے اثبات کے لحاظ سے ہے اور دوسری حظوظ کو ساقط کرنے کے لحاظ سے۔ اگر ہم حظوظ کا اعتبار کریں تو جالب یا دافع کا حق مقدم ہے اگرچہ اس سے دوسرے کو نقصان پہنچ جائے کیونکہ جلب منفعت اور دفع مضرت کا مطلوب ہونا شارع کا مقصود ہے۔ اسی لیے محرمات میں سے مردار وغیرہ کا کھانا مباح کیا گیا ہے۔ اور درہم کا درہم سے ادھار کی شکل میں تبادلہ قرض لینے والے سے ہمدردی کی خاطر اور بندوں کے لیے فراخی پیدا کرنے کی خاطر مباح کیا گیا ہے۔ اور بیع عرایا میں خشک کھجور کا تر سے تبادلہ بھی از راہ ہمدردی مباح کیا گیا۔ اور اس طرح کی بہت سی چیزیں ہیں جو اس سلسلہ میں شارع کے قصد پر دلالت کرتی ہیں۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی۔ تو ان میں سے جس چیز کی طرف سبقت کرے گا۔ اس میں شرعاً اس کا حق ثابت ہو جائے گا کہ وہ اسے دوسروں کو چھوڑ کر اپنے لیے جمع کر سکتا ہے۔ اور اس کے اس سبقت کرنے میں شارع کی مخالفت نہ ہونا درست ہے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ سابق کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) یا کم از کم سارا لشکر۔ گویا ضرر تو ہر صورت میں لاحق ہوتا ہے۔ اسی لیے نقصان کو ڈھال رہنے ہوئے) مسلمان پر ڈالنے سے باقی تمام مسلمان یا تمام لشکر بچ جاتا ہے۔ گویا اس پہلو سے دونوں مسئلوں کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ مگر جب مثال کے طور پر مسئلہ کی صورت یہ ہو کہ یا تو ڈھال نہ رہے اور یا باقی تمام لشکر نہ رہے تو یہ فرض کے ساتھ متناسب ہو جاتا ہے۔

[1] مثال کے طور پہ یہ مالی امور میں ہی ہوگا۔

[2] یعنی ناقابل تلافی نقصان۔ جس کی اصل یہی مفروضہ ہے۔

حق پر مسبوق کے حق کو مقدم کرنا شرعاً مقصود نہیں الا یہ کہ سابق خود اپنا حق ساقط کر دے، جو اسے لازم نہیں۔ بلکہ ضروریات میں اس کا اپنا حق اس پر متعین کر دیا گیا ہے۔ لہٰذا اسے اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار نہیں۔ کیونکہ اس کا اپنا حق تو ثبوت کی بنا پر ہے اور دوسرے کا ظن یا شک کی بنا پر ہے اور دفع ضرر میں یہ بات واضح ہے۔ اسی طرح جلب منفعت میں بھی، اگر اپنا حق استعمال نہ کرنے سے اسے نقصان پہنچتا ہو۔

داؤدی سے سوال کیا گیا۔ اس شخص کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جو اس تاوان سے نجات حاصل کرنے کی قدرت رکھتا ہے جسے سلطان خراج کہتے ہیں، کیا وہ ایسا کرے داؤدی نے کہا، ہاں! مگر اس کے لیے صرف اتنا ہی حلال ہے"۔ پھر اس سے پوچھا گیا کہ سلطان نے شہریوں پر ٹیکس لگایا ہے اور انہیں معلوم مال کے بدلے پکڑ لیا ہے اور وہ لوگ مال کی ادائیگی پر انہیں واپس لوٹاتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اس سے خلاصی کی قدرت رکھتا ہو تو کیا وہ ایسا کرے؛ مگر شرط یہ ہے کہ جب وہ خلاصی حاصل کرے گا تو تمام شہر والے اس سارے ٹیکس کے عوض پکڑے جائیں گے جو ان پر لگایا گیا ہے۔ داؤدی نے کہا "خلاصی حاصل کرنا اس کا حق ہے۔ پھر کہا کہ اس بات پر امام مالک رضی اللہ عنہ کا وہ قول دلالت کرتا ہے جو اس شخص کے بارے میں ہے جو شریکوں میں سے کسی ایک شریک کی بکریوں سے ایک بکری لینے کی کوشش کرتا ہے جب کہ یہ ساری بکریاں[1] نصاب سے کم ہیں۔ آپ نے کہا۔ وہ ظلم ہے جو اس شخص پر پڑے گا جس کے مال سے بکری لی گئی۔ اس کے دوسرے ساتھیوں پر نہیں پڑے گا۔ پھر کہا کہ جو سحنون سے مروی ہے اس کے مطابق میں اس سے کچھ نہ لوں گا۔ کیونکہ ظلم قابل اتباع چیز نہیں اور نہ ہی کسی کو یہ لازم ہے کہ وہ اپنے نفس کو اس خدشہ کے پیش نظر ظلم میں داخل کرے کہ ظلم کسی دوسرے پر جا پڑے گا۔ ارشاد باری ہے۔

إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ	الزام تو ان لوگوں پر ہے جو لوگوں پر ظلم کرتے ہیں اور ملک میں ناحق فساد برپا کرتے

[1] یعنی وہ بکری شریکوں کی بکریوں کے مجموع سے نہیں کہ مجموعہ چالیس بکریوں سے کم ہو جائے اس لیے صحیح بات یہ ہے کہ وہ غصب کے باب سے ظلم سے حاصل کردہ چیز ہے۔

[2] گویا الزام اور مواخذہ کو صرف ظالم تک محدود کیا گیا ہے، رہے دوسرے تو ان پر کوئی الزام نہیں۔ اور کسی غیر کو بھی اس ظلم کے کام کے کسی پہلو میں شریک کر لیا جائے تو اس صورت میں غیر ظالم پر بھی الزام ہوگا۔

بِغَيْرِ الْحَقِّ (۴۲/۴۲) ہیں۔

یہ بات تھی جو امام مالک نے کہی۔ اور ایسی ہی منقولات میں سے ایک روایت میں نے یحییٰ بن عمر نے دیکھی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ وہ اسے دوسرے پر پھینک رہا ہے۔ جب کہ مطروح (پھینکی ہوئی چیز) واضح طور پر ظلم ہو۔ اور عبدالغنی نے المؤتلف والمختلف میں حماد بن ابو ایوب سے ذکر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حماد بن ابو سلیمان سے کہا: میں بات کرتا ہوں تو مجھ سے کوئی تکلیف اٹھ جاتی ہے اور جب مجھ سے اٹھ جاتی ہے تو کسی دوسرے پر جا پڑتی ہے۔ کہنے لگے "تمہارا کام صرف یہ ہے کہ اپنے متعلق ہی بات کرو۔ پھر جب تجھ سے اٹھ جائے تو کچھ پرواہ نہیں خواہ وہ کسی پر جا پڑے۔

ظلم سے بچاؤ کے لیے رشوت دینا بھی ایسا ہی ہے جب کہ اس کے بغیر کوئی چارہ کار نہ ہو۔ جنگ کرنے والوں کو مال دینا، جنگی قیدیوں کو چھڑانے کے لیے کافروں کو فدیہ دینا جاہیوں کا مصیبت سے بچنے کے لیے خراج ادا کرنا، ان سب کاموں کے فائدہ یا ضرر کا دفعیہ معصیت اختیار کرنے سے ہوتا ہے۔ جہاد کی فضیلت کی خواہش بھی اسی قبیل سے ہے۔ باوجودیکہ وہ کفر کی حالت میں کافر کی موت سے یا کافر مسلمان کو مارنے کے درپے ہوتا ہے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

وَدِدْتُ اَنِّیْ اُقْتَلُ فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ ثُمَّ اُحْیَا ثُمَّ اُقْتَلُ [1] — میں چاہتا ہوں کہ اللہ کی راہ میں مارا جاؤں پھر زندہ ہوں پھر مارا جاؤں۔

اور یہ لازم ہے کہ آپؐ کا قاتل جہنم میں داخل ہو۔ اور آدم علیہ السلام کے دو بیٹوں میں سے ایک کا قول ہے۔

اِنِّیْٓ اُرِیْدُ اَنْ تَبُوْٓءَ بِاِثْمِیْ وَاِثْمِكَ (۵/۲۹)۔ — میں چاہتا ہوں کہ اپنا گناہ بھی اور تیرا بھی تجھ پر ڈال دوں۔

بلکہ ساری عقوبات جو جلب منفعت اور مفسدہ کے دفعیہ کے لیے ہیں ان سے دوسرے کو نقصان پہنچتا ہے۔ الا یہ کہ یہ سب کچھ مفسدہ کے پہلو سے باطل ہے کیونکہ ان احکام کی مشروعیت میں وہ شارع کا مقصود نہیں ہے۔ اور اس لیے بھی کہ جالب اور دافع کا پہلو مقدم ہے۔

---

[1] اسے بخاری نے کتاب الایمان میں روایت کیا۔

اور اس مسئلہ پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔

ایک شبہ: اگر یہ کہا جائے کہ بہت سے مسائل میں اس سے اشکال پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ قاعدہ مقررہ تو یہ ہے کہ لا ضرر ولا ضرار۔ (نہ دکھ اٹھاؤ نہ دکھ پہنچاؤ) اور گزشتہ بیان میں ضرر واقع ہے۔ لہٰذا وہ اس اصل کے بموجب مشروع نہ ہونا چاہیئے اور اس کی تائید کسی لاچار کو کھانا دینے کے لیے صاحب طعام کو مجبور کرنے سے بھی ہوتی ہے خواہ وہ اس لاچار کو قیمتاً کھانا دے یا مفت دے دے۔ باوجودیکہ صاحب طعام خود بھی اس کا ضرورت مند ہے۔ اور کبھی اس سے کھانا جبراً بھی لینا پڑتا ہے جب کہ اس کے نہ دینے سے لاچار شخص کو نقصان پہنچ رہا ہو۔ اسی طرح حاکم غلہ بند رکھنے والے کو اس کے نکالنے پر مجبور کر سکتا ہے جب کہ اس کے روکنے سے دوسروں کو نقصان پہنچ رہا ہو۔ اور ایسی ہی دوسری ملتی جلتی باتیں ہیں۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ان سب باتوں میں کوئی اشکال نہیں۔ وہ اس طرح کہ ان بیان شدہ مسائل یا مقررہ اصول میں دوسرے کو نقصان پہنچانا اذن کا مقصود نہیں۔ اذن تو صرف یہ ہے کہ فائدہ حاصل کرنے والا فائدہ حاصل کرے اور تکلیف کو دور کرنے والا اسے دور کرے۔ اب اگر اس سے کسی دوسرے کو تکلیف پہنچ جاتی ہے تو یہ اذن کے مقتضیٰ سے خارج چیز ہے۔ علاوہ ازیں اس مقام پر کبھی دو اضرار (دوسرے کو نقصان پہنچانا) اکٹھے بھی ہو جاتے ہیں جیسے قبضہ اور ملکیت والے کا نقصان اور اس شخص کا جس کا نہ قبضہ ہو نہ ملکیت۔ اور شریعت سے یہ معلوم ہے کہ قبضہ اور ملکیت والے کا حق مقدم ہے۔ اور حقوق کے ٹکراؤ کے وقت کوئی شخص بھی اس کی مخالفت نہ کرے گا۔ ماحصل یہ ہے کہ ان کے اذن ہونے کی حیثیت سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس سے دوسرے کو نقصان پہنچے۔ اور یہ ہو بھی کیسے سکتا ہے جب کہ شارع کی شان ہی یہ ہے کہ اس سے منع کرے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جالب یا دافع جب دوسرے کو نقصان پہنچانے کا قصد کرے تو وہ گنہگار ہے۔ اگرچہ اسے وہ کام کرنا ضروری ہو۔ یہ آپ کے لیے اس بات پر دلیل ہے کہ شارع نے دوسرے کو نقصان پہنچانے کا قصد نہیں کیا بلکہ اس سے روکا ہے اور یہ قبضہ اور ملکیت والے کو نقصان پہنچایا ہے

رہا لاچار کا مسئلہ تو وہ بھی ہمارے حق میں ہے۔ کیونکہ جسے غلہ دینے پر مجبور کیا جا رہا ہے اس کا ہرگز اتنا حاجت مند نہیں کہ غلہ دے دینے سے اسے کوئی تکلیف پہنچے۔ اس سے

تو صرف اسی قدر غلہ یا طعام لیا جائے گا جس سے اسے نقصان نہ پہنچے۔ یہ بات خوب ذہن نشین کر لیجیے۔ رہا ذخیرہ اندوز کا مسئلہ تو وہ ذخیرہ اندوزی کی بناء پر خطاء کار، نہی کا مرتکب اور لوگوں کو نقصان پہنچانے والا ہے۔ لہٰذا حاکم پر لازم ہے کہ اس ذخیرہ اندوز کی نقصان رسانی سے بچائے وہ اس طرح کہ اسے بھی نقصان نہ پہنچے (یعنی قیمت ادا کرے) علاوہ ازیں یہ مسئلہ تیسری قسم سے تعلق رکھتا ہے جس کی رو سے خاص کے مفاد پر عام لوگوں کے مفاد کو اولیت ہے اور یہ سب کچھ حظوظ کا لحاظ کو رکھ ہونا چاہیئے۔

اور اگر ہم ان کا اعتبار نہ کریں تو اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔

پہلی وجہ اپنی ذات کو ترجیح دینے کو ساقط کرنا اور برابری کی سطح پر باہمی ہمدردی میں داخل ہونا ہے اور یہ بہت قابل تعریف چیز ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اس پر عمل ہوتا رہا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، جنگ کے دوران جب اشعریوں کا غلہ ختم ہونے لگتا یا مدینہ میں ان کے عیال کا کھانا کم ہو جاتا۔ تو جو کچھ کسی کے پاس ہوتا وہ ایک کپڑے میں اکٹھا کرتے۔ پھر ایک ہی برتن میں آپس میں تقسیم کر لیتے۔ وہ مجھ سے ہیں اور میں ان سے ہوں۔" یہ اس لیے کہ اس مقام پر حظ کو ساقط کرنے والا اپنے آپ کو ایسا ہی دیکھتا ہے جیسے دوسروں کو۔ اور جیسے وہ اس کا بھائی ہو یا بیٹا، یا قریبی یا یتیم یا دوسرے جن کے متعلق اس سے ان کے قیام (معاش) کے لیے مندوب یا واجب ہونے کے طور پر مطالبہ کیا گیا ہے۔ ایسے لوگ اللہ تعالیٰ کی خلقت میں اصلاح، نگہداشت اور حاجات پوری کرنے والے ہوتے ہیں۔ اس صورت میں وہ بھی ان میں سے ایک ہے جب ایسی حالت ہو جائے تو انسان دوسروں سے قطع نظر، جو کہ اسی جیسے ہیں، اپنے لیے مال نہیں سمیٹتا بلکہ وہ ان سے ہوتا ہے جنہیں اس کی معاش کے قیام کا حکم دیا گیا ہو۔ جیسے کہ ایک شفیق باپ اپنی اولاد کو چھوڑ کر اکیلا غذا نہیں کھاتا۔ اسی ترتیب پر اشعری لوگ تھے۔ رضی اللہ عنہم۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا۔ وہ مجھ سے ہیں اور میں ان سے ہوں۔ کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان معنوں میں امام اعظم تھے۔ اور شفقت کے لحاظ سے بڑے باپ تھے۔ آپ کسی چیز میں اپنے آپ کو امت پر ترجیح نہ دیتے تھے۔ اور مسلم میں ابو سعید

سے روایت ہے کہ، ایک دفعہ ہم ایک سفر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے کہ ایک شخص اپنی سواری پر سوار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا۔ راوی کہتا ہے وہ ادھر ادھر دیکھنے لگا۔ اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جس شخص کے پاس زائد سواری ہو وہ اس شخص کو دے دے جس کے پاس سواری نہیں۔ اور جس کے پاس زائد راشن ہو وہ اسے دے دے جس کے پاس راشن نہیں۔ راوی کہتا ہے کہ اسی طرح آپ نے مال کی بہت سی قسموں کا ذکر کیا۔ حتیٰ کہ ہم یہ سمجھنے لگے کہ جو کچھ کسی کے پاس زائد ہے اس میں اس کا اپنا کوئی حق نہیں؟[1]

اور حدیث میں یہ بھی آیا ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ بھی حق ہے۔

اور حدیث کی مشروعیت، قرض دینا، بیع عرایا اور کسی کو عطیہ کے طور پر مفت دینا وغیرہ ایسی چیزیں ہیں جو اسی معنی کی تائید کرتی ہیں۔ اور یہ سب مکارم اخلاق کی اصل پر جاری ہیں خود کو ترجیح دینے کے مقتضیٰ پر نہیں۔ اس طریق ہر عامل کو اتنا ضرور پہنچ سکتا ہے جتنا سب کو پہنچتا ہے یا اس سے بھی کم۔ نہ ہی اسے اپنے لیئے حاجت پوری نہ ہونے کا نقصان پہنچ سکتا ہے اور یہ اسی شخص کی سوچ ہو سکتی ہے جو سب باتوں کو ایک ہی چیز شمار کرتا ہو۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ایک مومن دوسرے کے لیے سیسہ پلائی ہوئی عمارت کی طرح ہے جس کا ایک حصہ دوسرے کو مضبوط کرتا ہے[2]۔ نیز آپ نے فرمایا مؤمن ایک جسم کی طرح ہیں جب کسی عضو میں شکایت ہو تو سارا جسم بے خوابی اور بخار سے ادھر متوجہ ہو جاتا ہے[2]۔ نیز آپ کا ارشاد ہے کہ، مؤمن اپنے مؤمن بھائی کے لیے وہی کچھ پسند کرتا ہے جو اپنے لیے پسند کرتا ہے[3]۔

---

[1] اسے جامع صغیر میں شیخین، ترمذی اور نسائی سے ابو موسیٰ رضہ سے روایت کیا۔ اس روایت میں المرصوص کا لفظ نہیں۔

[2] اسے جامع صغیر میں احمد اور مسلم سے ان الفاظ سے نکالا۔ مؤمنوں کے آپس میں محبت کرنے، رحم اور مہربانی کرنے کی مثال ایک جسم کی طرح ہے۔ الخ

[3] اسی طرح اسے احیاء العلوم میں ذکر کیا۔ اس کے متعلق عراقی نے کہا کہ اسے شیخین نے حضرت انس رضہ کی حدیث سے یوں روایت کیا۔ تم میں سے کوئی اس وقت تک مؤمن نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ وہ اپنے بھائی کے لیے وہی کچھ پسند نہ کرے جو اپنے لیے کرتا ہے۔

اور اس معنی میں اور بھی بہت سی احادیث ہیں۔ ایک مومن کا دوسرے کو مضبوط کرنا اسی معنی اور اس کے اسباب سے ہی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح سب مومن ایک جسم صرف اس صورت میں ہی ہو سکتے ہیں جب نفع سب کو برابری کی سطح پر پہنچ رہا ہو ہر ایک کو وہ کچھ ملے جو اس کے لیے مناسب ہو۔ جیسے کہ جسم کا ہر عضو غذا سے منصفانہ تقسیم کی مقدار لیتا ہے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ۔ اور اگر اعضاء اپنی ضرورت سے کم یا زیادہ لیں تو جسم کے اعتدال میں گڑ بڑ ہو جائے گی۔ اور اس کی اصل کتاب اللہ میں ہے جہاں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ "مومن ایک دوسرے کے دلی ہیں۔ انہیں اکٹھا رہنے، بھائی بھائی کی طرح رہنے اور تفرقہ چھوڑنے کا حکم دیا گیا ہے اور ایسی آیات بہت ہیں۔ ان باتوں اور ایسی ہی دوسری باتوں کے بغیر مسلمانوں میں یہ استقامت نہیں رہ سکتی۔

دوسری وجہ: نفس پر ایثار ہے۔ یہ حظوظ کو ساقط کرنے کی بہت بڑی اصل ہے جو یہ ہے کہ انسان خالص توکل کو اپناتے ہوئے۔ یقین کی صحت پر اعتماد رکھتے ہوئے اور اللہ تعالیٰ سے محبت کی خاطر اپنے بھائی کی مدد کے لیے مشقت جھیل کر اپنا حصہ چھوڑ دے اور یہ نہایت محمود خلق اور پاکیزہ عمل ہے۔ جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور پسندیدہ خلق سے ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم بھلائی میں سب لوگوں سے بڑھ کر تھے، رمضان کے مہینہ میں اور زیادہ سخی ہو جاتے اور جب آپ سے جبریل علیہ السلام ملتے تو تیز ہوا سے بھی زیادہ سخی ہو جاتے تھے۔"

حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے آپ سے فرمایا تھا کہ آپ ناداروں کا بوجھ اٹھاتے، بیروزگاروں کو کام پر لگاتے اور حق کی راہ میں آنے والی مصیبتوں پر مدد کرتے ہیں۔"

ایک دفعہ آپ کے پاس نوے ہزار درہم لائے گئے۔ آپ نے اس رقم کو چٹائی پر رکھ دیا اور اسے تقسیم کرنے لگے کسی سائل کو واپس نہ کیا حتیٰ کہ اس کام سے فارغ ہو گئے۔ بعد ازاں ایک آدمی آیا تو آپ نے فرمایا۔ اب میرے پاس کچھ نہ رہا۔ لیکن تم میری ذمہ داری پر جو خریدنا ہے خرید لو۔ جب ہمارے پاس کچھ آیا تو ہم ادائیگی کر دیں گے۔ حضرت عمرؓ آپؐ سے کہنے لگے: "جس چیز پر آپ قدرت نہیں رکھتے اس کا تو اللہ نے آپ کو مکلف نہیں بنایا۔" یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بری لگی۔ ایک انصاری کہنے لگے۔ اے اللہ کے رسول خرچ کیجیے اور عرش والے کی طرف سے کمی کا خوف نہ کیجیے۔ اس بات پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے، آپ کا چہرہ کھل گیا اور فرمایا "مجھے اسی بات کا حکم دیا گیا ہے۔"

اسے ترمذی نے ذکر کیا ہے، اور حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے دن کے لیے کبھی کچھ نہ رکھا۔ اور ایسی روایات بہت ہیں۔

صحابہ کرامؓ کا بھی یہی حال تھا۔ میں جانتا ہوں جو اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تفسیر میں آیا ہے۔

وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا (۷۶/۹) — اور اللہ کی محبت کی خاطر مسکین، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلاتے ہیں۔

اور جو درج ذیل آیت کے بارے میں صحیح روایت میں آیا ہے۔

وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ (۵۹/۹)۔ — اور وہ اپنے آپ پر دوسروں کو ترجیح دیتے ہیں خواہ کتنے ہی بھوکے ہوں۔

اور جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے وہ کتاب الاحکام کے باب الاسباب میں مذکور ہے۔ ہاں حظوظ کو ساقط کرنے کے مسئلہ پر بحث ہے۔

ایثار کی دو قسمیں ہیں۔ ملکیت سے ایثار مال سے ہو یا اپنی بیوی کو جدا کرنے سے تاکہ جس کے حق میں ایثار کیا جا رہا ہے اس کے لیے وہ حلال ہو جائے۔ جیسا کہ صحیح احادیث میں حدیث مواخات میں مذکور ہے اور جانی ایثار جیسا کہ صحیح روایت میں ہے کہ احد کے دن حضرت ابو طلحہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ڈھال بن گئے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم جھانکتے تھے کہ لوگوں کو دیکھیں تو حضرت طلحہؓ کہتے "یا رسول اللہ! سر بلند نہ کیجئے مبادا کافروں کا کوئی تیر آپ کو آ لگے۔ میرا سینہ آپ کے سینے کے آگے ہے" اور حضرت طلحہ اپنے ہاتھ سے آپؐ کو بچا رہے تھے حتیٰ کہ وہ شل ہو گیا۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل بھی معلوم ہے کہ آپ جنگ کے دوران سب لوگوں سے دشمن کے زیادہ نزدیک ہوتے تھے۔ ایک رات اہل مدینہ پر گھبراہٹ طاری ہوئی۔ لوگ اس آواز کی طرف جانے لگے۔ تو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واپس آتے ہوئے ملے جو اس آواز کی طرف ان سب سے پہلے چلے گئے تھے۔ آپ نے ابو طلحہ کے گھوڑے پر ننگی پیٹھ سوار ہو کر اس واقعہ کی تحقیق کی اس وقت تلوار آپ کی گردن میں تھی اور آپ فرما رہے تھے "ہرگز نہ گھبراؤ"۔ اور ایسا کام اسی شخص کا ہو سکتا ہے جو اپنے آپ پر دوسروں کو ترجیح دے۔ اور علی بن ابو طالب والی حدیث مشہور ہے جب کہ حضرت علیؓ اس رات رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم کے بستر پر سوئے جب کفار آپؐ کو قتل کر دینے کا عزم کئے ہوئے تھے۔ ان تمام مثالوں میں جانی ایثار غایت درجہ کا پایا جاتا ہے۔ اور صوفیہ میں کچھ ایسے لوگ ہیں جو محبت کو پہچانتے ہی ایثار سے ہیں۔ جس پر دلیل حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں عزیز کی بیوی کا قول ہے۔

أَنَا رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (۱۲/۵۱)۔ میں نے ہی اسے پھسلایا تھا اور وہ یقیناً سچا ہے۔

گویا براءت کے معاملہ میں اس عورت نے حضرت یوسف علیہ السلام کو اپنے آپ پر ترجیح دی۔

امام نووی کہتے ہیں، دنیوی امور میں کھانے وغیرہ اور حظوظ نفس[1] کے ایثار کی فضیلت پر تمام علماء کا اتفاق ہے۔ بخلاف نفلی عبادات کے جن میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اس قسم اور اس سے پہلی (یعنی مالی ایثار) قسم کے کئی مراتب ہیں اور اس معاملہ میں خالص توکل اور یقین کامل کے اوصاف کے لحاظ سے مختلف حالات کی بناء پر لوگوں کے درجات بھی مختلف ہیں اور روایت ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اپنا سارا مال نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کر دیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے نصف اور ابو لبابہ اور کعب بن مالکؓ تہائی تہائی حصہ مال لائے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ یہ اس لیے تھا کہ وہ دونوں حضرت ابوبکر و عمرؓ کے مقابلہ میں درجہ میں کم تھے۔

ماحصل یہ ہے کہ اس مقام پر ایثار حظوظ عاجلہ کو ساقط کر دینے پر مبنی ہے۔ اس وجہ سے پہنچنے والے نقصان کو برداشت کرنے پر کوئی عتاب نہیں جب کہ وہ شرعی مقصد میں خلل نہ ڈالتا ہو۔ اور اگر وہ شرعی مقصد میں خلل انداز ہو تو اسے حظ کو ساقط کرنا شمار نہ کیا جائے گا، نہ ہی وہ شرعاً محمود ہے۔ وہ شرعاً محمود اس لیے نہیں کہ حظوظ کو ساقط کرنا یا تو محض کسی حاکم کے حکم سے ہو گا یا کسی دوسرے کے حکم سے اور یا کسی دوسری چیز کے لیے ہو گا۔ اور اس کا کسی چیز کے لیے بھی نہ ہونا عبث ہے کوئی عقلمند ایسا نہیں کرتا۔ اور حاکم کے حکم سے حظوظ کو ساقط کرنا اس بات کی ضد ہے کہ وہ مقصد شرعی میں مخل ہو۔ کیونکہ اس سے خلل واقع

---

[1] اور وہ مالی ایثار ہے۔

ہونا حاکم ہے حکم سے نہیں اور جب یہ صورت نہ ہو تو وہ اس کا مخالف ہوگا۔ اور حاکم کے حکم کی مخالفت اس کی موافقت کی ضد ہوگی۔ گویا ثابت ہوگیا کہ وہ کوئی تیسری چیز ہے جو حظ ہے اور حظوظ کو ساقط کرنے کی نسبت سے گزشتہ تینوں اقسام کا حکم بھی معلوم ہو سکتا ہے۔

پانچویں قسم: یہ ہے کہ جالب یا دافع کو تو کوئی نقصان نہ پہنچے لیکن عادتاً وہ کسی یقینی مفسدہ کی طرف لے جائے۔ اس قسم کے لیے دو نظریے ہیں۔ ایک یہ کہ وہ اس طرح قصد کرنے والا ہو جیسا قصد کرنا شرعاً جائز ہو اور اس میں کسی کو نقصان پہنچانے کا قصد نہ ہو۔ اس پہلو سے یہ جائز ہے اس میں کوئی ممانعت نہیں اور دوسرا یہ کہ وہ جانتا ہو کہ اس مقصود کے عمل سے دوسرے کو لازماً نقصان پہنچے گا اور اگر وہ یہ کام نہ کرے تو نقصان نہیں پہنچے گا۔ اس پہلو سے یہ دوسرے کو نقصان پہنچانے کے قصد کا مظنہ ہے۔ کیونکہ وہ اس فعل میں یا تو خالص مباح کا فاعل ہوگا جس کے فعل سے نہ کسی ضروری کا مقصد متعلق ہوگا نہ حاجی کا اور نہ تکمیلی کا۔ لہٰذا جیسے بھی وہ اس فعل کو واقع کرے، اس کے واقع کرنے میں شارع کا کوئی قصد نہ ہوگا۔ رہا کسی مامور بہ کام کا فاعل اس طور پر کہ اس میں مضرت واقع ہو جب کہ اس کے فعل سے ایسے پہلو کا بھی امکان ہو جس سے تکلیف نہ پہنچے۔ اور دوسری صورت کو چھوڑ کر اس طرح وہ کام کرتا کہ اس سے دوسرے کو نقصان پہنچے شارع کا قصد نہیں ہو سکتا۔

ہر دو صورتوں میں مضرت کا علم ہونے کے باوجود اس فعل کا اس پہلو سے قصد کرنے میں دو باتوں میں سے ایک ضرور ہوگی۔ یا تو مامور بہ کام کو پوری طرح سوچا نہ ہوگا۔ اور یہ ممنوع

له اور یہ اس صورت میں ہے کہ وہ مامور بہ کا فاعل ہو اور مؤلف کا قول (اما قصد الی نفس الاضرار (فی نفسہ دکھ پہنچانے کا قصد) اور اس میں دو صورتوں کا احتمال ہے۔ الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ دونوں صورتوں میں اضرار کا قصد اس کے خلاف ہے جو پانچویں قسم میں فرض کر لیا گیا ہے۔ جیسا کہ مؤلف نے اپنے اس قول سے فله نظران نظرا لخ کہہ کر صراحت کر دی ہے اور جیسا کہ اس مسئلہ کی ابتدا میں اس اصل کی قسمیں بیان کی گئی ہیں جہاں مؤلف نے کہا ہے کہ الثانی لا یقصد اضرارا الخ اور کبھی مولف کے قول (اما قصد) سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ وہ قصد کا مظنہ ہے لہٰذا اس سے اس (بقیہ اگلے صفحہ پر)

سے ہے یا پھر اس کا دکھ پہنچانے کا قصد ہو گا اور یہ بھی ممنوع ہے۔ تو لازم آتا ہے کہ اس فعل سے اسے روک دیا گیا ہو لیکن اگر وہ اسے کرے تو زیادتی کرنے والا شمار ہو گا۔ اور مجموعی طور پہ ضمان اس پر پڑ جائے گی۔ اور ضمان میں ہر واقعہ کی مناسبت سے اموال و نفوس کے مطابق غور کیا جائے گا اور اسے قاصد ہرگز شمار نہ کیا جائے گا۔ جب کہ زیادتی کے لیے اس کا قصد ثابت نہیں ہو سکا۔ اسی قاعدہ پر دار مغصوبہ میں نماز کا، اور مغصوبہ چھری سے ذبح کا مسئلہ چلتا ہے۔ اور وہ مسائل جو ان مسائل کے ساتھ آ ملتے ہیں وہ اپنی اصل میں ایسے ماذون فیہ ہیں جن سے دوسرے کو نقصان پہنچ جانا لازم آتا ہے۔ اسی بنا پر[۱] جمہور کے نزدیک عبادت درست ہے جس پر جزا ملے گی[۲] اور اصلی عمل درست ہے اور وہ دوسرے پہلو سے عاصی ہے اور اگر وہاں کا مسئلہ ہو تو وہ ضامن ہے۔ اس کے مختلف پہلوؤں کے لحاظ سے احکام میں تضاد نہیں۔ اور جس نے اس مقام پر فساد کی بات کی وہ یہاں بھی کرے گا۔ اسے لازم

پر (بقیہ حاشیہ گذشتہ) مظنہ کا معاملہ کیا جائے گا اگرچہ بالفعل قصد حاصل نہ ہو۔ جیسا کہ اس نے اپنے قول میں صراحت کر دی ہے فانه من هذا الوجه مظنة لقصد الخ الا یہ کہ اس کے اس قول ولا یجد قاصد له البتة میں کلام باقی رہ جاتا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اس سے قصد کے مظنہ کا سا معاملہ نہ کیا جائے غالباً اس کی مراد یہ ہو کہ اس سے وہ معاملہ کیا جائے جو دیت میں اور تلف کرنے والے کی ضمان میں غلطی کرنے والے سے کیا جاتا ہے۔ اب آپ پر لازم ہے کہ اس مبحث کو پورا کریں۔

[۱] یعنی گزرے ہوئے دونوں نظریے پائے جانے کی وجہ سے، ان میں ایک تو جائز ہے جس کی ممانعت نہیں اور اس کا دوسرے سے الگ ہو جانا ممکن ہے۔

[۲] ان میں سے بعض نے یہاں قرافی کا دعویٰ نقل کیا ہے کہ عبادت کی صحت اور اس کی کفایت پر ثواب ملنا مستلزم نہیں اور اس بات کو محققین نے قبول کیا ہے اور کہا ہے کہ قدیم و جدید سب فقہاء اس دعویٰ کے خلاف ہیں اھ آپ پر مخفی نہ رہے کہ اس بحث کی تحقیق کا یہ مقام نہیں۔ اس کا اصل مقام ج ۱۔ الصحة والبطلان کے پہلے مسئلہ میں ہے۔ وہ دیکھ لیجیے۔ کیونکہ شاطبی اس مقام پر یہ کہہ آئے ہیں۔ صحت کا اطلاق حصول ثواب کی امید کے معنی میں ہے اور بطلان اس سے ناامیدی ہے۔ جیسے کوئی ریاء وغیرہ کے طور پر نماز پڑھے جب کہ اس کی قضا نہیں دینی پڑتی اور اس پر ثواب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ فروع میں انہوں نے اس کی صراحت کر دی ہے۔

ہے کہ فقہ کے وسیع میدان میں غور و فکر کرے جس کا ضابطہ اس معنی کی طرف لوٹتا ہے۔ یہ حظوظ کے اثبات کی جہت سے ہے۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ حظوظ کو ساقط کرنے والے لوگ اس قسم کے عمل کے تحت ہرگز داخل نہیں ہوتے۔

چھٹی قسم: یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے سے کبھی کبھی مفسدہ پیدا ہو۔ یہ قسم بھی اپنی اصل اذن پر ہے۔ کیونکہ مصلحت جب غالب ہو تو ایسے نادر مفسدہ سے اس کی شگاف زدگی کا اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ عادتاً کوئی ایسی مصلحت نہیں پائی جاتی جو مفسدہ سے یکسر پاک ہو۔ الا یہ کہ شارع نے شرع کی گزرگاہ میں صرف مصلحت کے غلبہ کا اعتبار کیا ہے اور کبھی کبھی پیدا ہونے والے مفسدہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کائنات میں عادات کی گزرگاہ پر شرعیات چلتی ہیں۔ اور یہاں جلب مصلحت یا دفع مفسدہ کے قاصد کا قصد۔ جب کہ وہ اس سے کبھی کبھی پیدا ہونے والے مفسدہ کو بھی جانتا ہو۔ سوچ سے[1] قاصر اور ضرر کے وقوع کا قصد رکھنے شمار نہ ہوگا۔ لہٰذا عمل اس صورت میں اپنی مشروعیت کی اصل پر باقی رہے گا۔

اس[2] پر دلیل یہ ہے کہ ہم نے مشروعات کے ضوابط کو ایسا ہی پایا ہے۔ جیسے خون، اموال اور زنا کے مقدمات میں شہادتوں کی بنا پر فیصلہ۔ جب کہ شہادت میں جھوٹ، وہم اور غلطی کا امکان موجود ہے اور محدود مسافت پر نماز قصر کی اباحت، جس میں ایک خوشحال بادشاہ کو مشقت نہ ہونے کا امکان ہے۔ اور سخت محنت[2] والے کاموں کے باوجود حضر میں قصر کا جائز نہ ہونا۔ اسی طرح خبر واحد[3] پر عمل کرنا ہے۔ اور تکالیف میں جزئی قیاسات جب کہ

---

[1] جو کہ نظر ثانی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ ضرر کو جانتا ہو اور منظر ہے کہ وہ اس کا قصد کرے؛ اس پہلو سے وہ ممنوع ہے اور فعل مخالف ہے جو شارع کے قصد کے برعکس ہے۔ اور جو شریعت کے برعکس ہو وہ باطل ہے۔

[2] یعنی صنعت کا کام کرنے والے جب اس کے عادی ہو جاتے ہیں تو اس صنعت میں عادت سے خارج مشقت ان کے لیے نادر ہو جاتی ہے جیسا کہ پہلے معمول بہ مشقت کے متعلق گزر چکا ہے کہ اس نادر کا اعتبار نہ ہوگا۔

[3] یعنی جزئیات میں۔ جیسا کہ مؤلف نے قیاسات میں قید لگائی ہے جیسے کہ فلاں روایت کے مطابق عمل جب کہ اس میں خطاء اور کذب وغیرہ کا احتمال ہے اور جیسے مثال کے طور پر گورکن کو چور پر قیاس کرنا۔ اور یہ جزئی قیاس ہے جس کے مطابق خطاء کی کئی وجوہ کے احتمال کے باوجود عمل کیا جاتا ہے اور یہ وجوہ قیاسات پر اعتراضات کے مبحث سے معلوم ہو سکتی ہیں جو کہ پچیس[25] سے زائد ہیں۔ اور ان دونوں صورتوں میں جزئیات کو ضروری سے مقید کیا ہے۔ کیونکہ فعل قیاس

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

ان میں کئی پہلوؤں سے خطاء اور اختلاف کا امکان ہے لیکن چونکہ یہ نادر ہیں لہٰذا ان کا اعتبار نہیں۔ اعتبار غالب مصلحت کا ہے۔ اور اس کتاب میں اس کے مقام پر بھی کچھ بیان ہوا ہے۔

ساتویں قسم: یہ ہے کہ کو ا دھر لے جائے جہاں مفسدہ کا گمان ہو۔ اس میں بھی اختلاف کا احتمال ہے۔ اس کی اصل اباحت اور اذن تو ظاہر ہے ہی جیسا کہ چھٹی قسم میں گزر چکا ہے اور ضرر اور مفسدہ کا لاحق ہونا ظنی ہے۔ تو کیا ظن کو علم کا قائم مقام قرار دے کر دونوں مذکورہ[1] وجہوں سے روک کیا جائے گا؟ یا ان دونوں کا تخلف جائز ہونے کی وجہ سے نہیں روکا جائے گا اگرچہ یہ تخلف نادر ہوتا ہے لیکن درج ذیل امور کی بنا پر ظن کا اعتبار ہی راجح تر ہے۔

ایک یہ کہ عملیات کے ابواب میں ظن علم کے قائم مقام ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی اس کا جاری ہونا ظاہر ہے۔

دوسرا یہ کہ سد ذرائع سے متعلق منصوص علیہ اس قسم میں[2] داخل ہیں۔ جیسے ارشاد باری ہے۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ (۶/۱۰۸)	جو لوگ اللہ کے سوا دوسروں کو پکارتے ہیں انہیں گالی نہ دو۔ ورنہ وہ ازراہ دشمنی لاعلمی کی بنا پر اللہ کو گالی دینے لگیں گے۔

کیونکہ انہوں نے کہا تھا کہ ہمارے معبودوں کو گالی دینے سے باز آجاؤ یا پھر ہم آپ کے معبود

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کے ساتھ بندگی اختیار کرنا اور اسی طرح اخبار احاد کے ساتھ بندگی کرنا دین کے قطعی اصولوں میں سے ہے جیسا کہ اس طرف اشارہ پہلے گزر چکا ہے۔

[1] یعنی پانچویں قسم میں۔ اور وہ دونوں وجہیں مامور بہ کام میں سوچ کی کمی اور فی نفسہ اضرار کا قصد ہے اور مکلف کا قول فجواز تخلفها اس قسم اور پانچویں قسم میں فرق ظاہر کرتا ہے جس کے متعلق اس قسم میں کہا گیا ہے کہ عادتاً یقینی مفسدہ کی طرف لے جاتی ہیں۔

[2] اس کا ظاہر یہ ہے کہ یہ اسی کی قسم ہے لہٰذا اس کے پورا کرنے سے استدلال پورا نہیں ہوتا۔ لیکن غور کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے کہ جسے مؤلف نے جلب مفسدہ گمان کیا ہے یہ پوری قسم اس کا ذریعہ ہے۔ اور غالباً مؤلف کی غرض یہ ہے کہ وہ جن آیات و احادیث کو اس کی جزئیات سے اس پر بطور نص لایا ہے وہ اس میں داخل ہیں۔ گویا اس کی بقیہ جزئیات قیاساً اس پر محمول ہوں۔ تو دلیل پوری ہو جاتی ہے۔ اور اسے مؤلف کا یہ قول داخل فی هذا القسم ظاہر کر رہا ہے۔

کو گالی دیں گے تو یہ آیت نازل ہوئی۔ اور صحیح حدیث میں ہے، بڑے بڑے گناہوں میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی شخص اپنے والدین کو گالی دے۔ صحابہ کہنے لگے۔" اے اللہ کے رسول اپنے والدین کو کوئی گالی دیتا ہے؟" آپ نے فرمایا، "ہاں ایک شخص جب دوسرے کے باپ کو گالی دیتا ہے تو وہ اس کے باپ کو گالی دیتا ہے۔ اور اس کی ماں کو گالی دیتا ہے تو وہ اس کی ماں کو گالی دیتا ہے۔" اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم منافقوں کو قتل کرنے سے رکے رہے اس لیے کہ یہ بات کفار کے اس قول کا ذریعہ بن سکتی تھی کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) اپنے ساتھیوں کو قتل کرنے لگے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے مومنوں کو اس بات سے منع کر دیا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) کو راعنا کہیں، حالانکہ صحابہ کرامؓ کا قصد اچھا تھا، تاکہ یہود اس کلمہ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بدگوئی کا ذریعہ نہ بنا لیں۔ اور ایسی مثالیں بہت ہیں جو سب کی سب اپنی اصل[1] کے حکم پر مبنی ہیں اور اس میں وہ حکم بھی مل جاتا ہے جو اس کی طرف ذریعہ ہو۔

تیسرا یہ کہ وہ منہی عنہ تعاون علی الاثم والعدوان میں داخل ہیں۔ اور اس قسم کا ماحصل یہ ہے کہ مفسدہ اور ضرر کا ظن اس کی طرف قصد کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ گویا خارجی لوازم سے قطع نظر اصل جلب منفعت اور دفع مضرت کا جواز ہے۔ الا یہ کہ جب مصلحت حیلوں کے باب سے یا تعاون کے باب سے مفسدہ کا سبب بن رہی ہو تو اس پہلو سے اس سے منع کیا گیا ہے نہ کہ اصل کے پہلو سے۔ کیونکہ سبب اپنانے والا اپنے نفس کی مصلحت کے علاوہ کوئی قصد نہیں رکھتا۔ اگر اس کو تعدی کے معنی میں رکھا جائے تو یہ اس جہت سے ہوگا کہ اس میں تقصیر کا منظنہ ہے اور یہ پانچویں قسم سے بہت کم رتبہ ہے۔ اسی لیے اس میں اختلاف واقع ہوا کہ آیا کسی چیز کا منظنہ، اس چیز کی طرف نفس قصد کا قائم مقام ہو سکتا ہے یا نہیں؟ یہ اثبات حظوظ کا نظریہ ہے۔ رہا اسقاط حظوظ کا نظریہ تو اس قسم میں ایسے لوگ ویسے ہی ہیں جیسے پانچویں قسم والے، بخلاف چھٹی قسم کے، کیونکہ عادتاً انسان اس سے الگ ہونے کی قدرت نہیں رکھتا۔

---

1. اسے تیسیر میں نسائی کے سوا چھیوں نے نکالا۔

2. اذن سے یا اس کے خلاف جس طرح کہ حدیث میں گالی والے مذکورہ مسئلہ میں ہے۔ کیونکہ اس کی اصل اس کی طرف ذریعہ اختیار کرنے والے کے بغیر ممنوع ہے اور ایسے ہی ذریعہ بھی۔ بخلاف باقی مثالوں کے کہ ان کی اصل ماذون فیہ ہے لیکن اس کا حکم وہ ہوگا جس پر مرتب ہوئی۔

آٹھویں قسم - یہ ہے کہ وہ کثیر مفسدہ کی طرف لے جاتا ہو وہ عام نہ ہوا ورنہ نادر ہو۔ یہ قسم غور اور اشتباہ کا مقام ہے اور اس کی اصل کو اذن کی صحت کی اصل پر محمول کیا گیا ہے جیسے کہ امام شافعیؒ وغیرہ کا مذہب ہے[1]۔ اس لئے کہ مفسدہ کے واقع ہونے سے علم اور ظن دونوں کی نفی ہو جاتی ہے۔ جبکہ یہاں وقوع اور عدم وقوع کے درمیان محض احتمال ہی احتمال ہے، کوئی ایسا قرینہ نہیں جس سے ایک پہلو کو دوسرے پر ترجیح دی جا سکے۔ اور مفسدہ اور ضرر کے لئے قصد کا احتمال، نفسِ قصد کا قائم مقام نہیں ہو سکتا، نہ ہی وہ اس کا مقتضی ہے۔ جس کی وجہ اس کے پائے جانے یا نہ پائے جانے سے متعلق غفلت وغیرہ جیسے عوارض کا وجود ہے۔

نیز یہ بھی صحیح نہیں کہ یہاں جالب یا واقع کو قاصد یا مقصر شمار کیا جائے جیسا کہ علم اور ظن میں ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے دونوں کی طرف قصد پر محمول کرنا اس سے[2] بہتر نہیں کہ اسے ان دونوں میں سے ایک کے عدم قصد پر محمول کیا جائے۔ اور جب یہ صورت ہو تو ماذون فیہ سبب اختیار کرنا زیادہ قوی ہے الّا یہ کہ امام مالکؒ نے کثرت قصد واقع ہونے کی بنا پر اس کا سد ذرائع میں اعتبار کیا ہے۔ یہ اس لئے کہ قصد فی نفسہ کسی ضابطہ نہیں لایا جا سکتا۔ کیونکہ وہ باطنی امر ہے۔ لیکن یہ اس کے لئے کھلا میدان ہے اور اس کا وقوع بکثرت پایا جاتا ہے۔ یا وہ اس کا مظنہ[2] ہے۔ تو جیسے مظنہ میں تخلف درست ہونے کے باوجود[3] اس کا اعتبار کیا جاتا ہے اسی طرح کثرت کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ وہ قصد کا میدان ہے اور اس کی اصل وہ حدیث[4] ہے جس میں زید بن ارقم کی اُمّ ولد کا ذکر ہے۔

---

[1] یعنی مفسدہ کی طرف۔ جیسے مثال کے طور پر معصیت اگرچہ اس سے کسی کو نقصان نہ ہوا ورنہ دوسرے کو نقصان پہنچے۔

[2] جس چیز پر آٹھویں قسم مبنی ہے اس میں اس سے بھی زیادہ فراخی ہے اور وہ بکثرت واقع ہوتا ہے۔ اور کبھی اس قسم میں کثرت کے مظنہ کا بھی اعتبار کیا جاتا ہے۔ اگرچہ بالفصل کثرت معلوم نہ ہوتی ہو۔

[3] یعنی ساتویں قسم میں اور مؤلف کا قول لا نہا مجال القصد (کیونکہ وہ قصد کا میدان ہے) یہ تلاش کردہ علت غیر واضح ہے جو پہلی دو دلیلوں کی مدافعت نہیں کرتی۔ کیونکہ وہ احتمال کے علم یا ظن تک نہ پہنچنے میں رکاوٹ نہیں بنتی۔

[4] یہ ام یونس کی حدیث ہے۔ ام یونس نے کہا کہ اس کا کیا معنی ہے کہ اس نے زید کی ام ولد کو، جو اس کی لونڈی تھی، آٹھ سو درہم ادھار پر بیچا اور ساتھ ہی یہ شرط کی کہ خریدار اس کے بغیر اسے کسی کے پاس نہ بیچے گا۔ پھر مقررہ مدت سے پہلے چھ سو درہم میں خرید لیا۔ پھر حضرت عائشہؓ سے فتویٰ پوچھا۔ حضرت عائشہ نے کہا۔ جو تو نے بیچا تو بُرا کیا۔ یعنی یہ شرط لگائی کہ خریدار اس کے علاوہ کسی کے پاس نہ بیچے گا اور یہ شرط عقدِ بیع کے خلاف ہے۔ اور جو تو نے خریدا تو وہ بھی بُرا کیا... اور حضرت عائشہؓ نے اس کام پہ اسے خوب ڈانٹا۔ یعنی کثیر۔ جو کہ اس بیع کے قصد میں کثیر یعنی آٹھ سو کے بجائے قلیل چھ (بقیہ اگلے صفحہ)

علاوہ ازیں کبھی کثیر نہ ہونے کے باوجود علت کی وجہ سے حکم مشروع ہو جاتا ہے۔ جیسے شراب کی حد جو سزا کے لئے مشروع ہے اور اس میں زجر و توبیخ زیادہ تو ہے غالب[1] نہیں۔ تو ہم حکم میں کثرت کا اعتبار کریں گے اس لئے کہ وہ اصل کے خلاف پر ہے۔ اصل تو انسان کا اس فعل سے دوسروں کو نقصان اور دکھ پہنچانے سے بچنا ہے۔ جیسے کہ ہمارے مسئلہ میں اصل اذن ہے۔ تو وہاں یہ زجر کی حکمت کی وجہ سے اصل سے نکل گیا اور یہاں اباحت کی وجہ سے اصل سے نکل گیا جو کہ ممنوع کاموں کے لئے سد ذریعہ کی حکمت ہے۔

علاوہ ازیں یہ قسم مفسدہ کے بکثرت واقع ہونے کے لحاظ سے اس سے پہلی قسم میں مشترک[2] ہے تو جیسے وہاں منع میں اس کا اعتبار کیا جائے گا ویسے ہی یہاں بھی اس کا اعتبار ہوگا۔

علاوہ ازیں اس قسم کے بارے میں بہت سی نصوص وارد ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو چیزوں[3] کو ملا کر کھانے سے منع کیا ہے اور تین[4] اوقات کے بعد نبیذ پینے سے، اور ان برتنوں میں نبیذ بنانے سے بھی جن میں نبیذ کے شراب بن جانے کے متعلق کچھ نہ جانتا ہو۔ اور آپ صلی اللہ علیہ

(بقیہ حاشیہ) اس کی ادائیگی کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ اور لونڈی کو درمیان میں لانا حیلہ ہے اور مدت کے مقابلہ میں دو سو کا فرق ہے گویا یہ کثیر ہے جس کا قصد کیا گیا لیکن یہ غالب نہیں مؤلف کی یہی غرض ہے لیکن یہ ان لوگوں کے زمانہ کے مطابق ہے۔ رہی آج کی بات تو آج یہ قصد میں یقیناً غالب ہے۔

[1] کبھی اسے تسلیم نہیں کیا جاتا۔

[2] محض لفظ کثرت سے اس کی تعبیر میں اشتراک کا حکم میں اشتراک کے سلسلہ میں کچھ فائدہ نہیں دیتا جب کہ یہ فرق ثابت ہو چکا کہ یہ محض احتمال ہے۔ رہا وہ مسئلہ تو اس میں مضرت اور مفسدہ حاصل ہونے کا ظن ہے۔ لہٰذا یہ استدلال میں مغالطہ کا شبہ پیدا کرتا ہے۔

[3] حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور اور منقہ کو ملا کر اور خشک اور تر کھجور کو ملا کر نبیذ بنانے سے منع کیا ہے۔ اسے ترمذی کے سوا جماعت نے روایت کیا۔ (نیل الاوطار ج ۹)

[4] دیکھا جائے کہ مؤلف نے اسے غالب نہیں کہا بلکہ کثیر بنا دیا ہے اور یہ تو ظاہر ہے کہ نشوں کا مفسدہ کی طرف لے جانا کثیر نہیں بلکہ غالب ہے بالخصوص گرم ممالک میں۔ بلکہ اس میں دونوں باتیں پائی جاتی ہیں۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ دو نوع المفسدۃ الخ کے بعد کا مؤلف کا کلام ممانعت کے سلسلہ میں ہے۔

وسلم نے یہ وضاحت فرما دی کہ آپ نے بعض چیزوں سے صرف اس لئے روکا ہے کہ انہیں ذریعہ نہ بنالیا جائے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا، اگر میں ان باتوں میں رخصت دے دوں تو خطرہ ہے کہ تم وہی کچھ بنانے لگو گے"۔[1] یعنی لوگ اس طرح کی مباح حد پر نہیں ٹھہرتے۔ اور ان امور میں مفسد کا وقوع عادت کے مطابق غالب نہیں اگرچہ کثیر ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجنبی عورت سے خلوت کو حرام[2] قرار دیا اور یہ بھی کہ کوئی عورت[3] غیر محرم کے ساتھ سفر کرے۔ نیز آپ نے قبروں پر مساجد بنانے سے، ان کی طرف[4] منہ کرکے نماز پڑھنے سے اور نکاح میں اپنی بیوی کی

---

[1] نسائی روایت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وفد عبدالقیس کو، جب وہ آپ کے پاس آئے تو بنے اور چربی اور روغنی اور لاکھ لگائے ہوئے برتنوں (میں نبیذ بنانے) سے منع کیا اور فرمایا "اپنے مشکیزے میں نبیذ بناؤ اور اس پر ڈاٹ لگا دو اور پیو اس سے میٹھا میٹھا"۔ کسی نے کہا "اے اللہ کے رسول مجھے اس کی اجازت دیجئے۔ آپ نے فرمایا" اس وقت تو اسے ایسا کرے گا"۔ اور آپ اپنے ہاتھ کے اشارے سے اسے (یعنی تیزی اور شدت) کو بیان کر رہے تھے۔ (نیل الاوطارج ۹)

[2] جو مثالیں مؤلف نے دی ہیں ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے بعض تو مفسدہ کے حصول میں قطعی عادت کے مطابق یقینی ہیں۔ جیسے جمع کے مسئلہ میں قطع رحم اور بعض مظنون ہیں جیسے عورت کا غیر محرم کے ساتھ سفر کرنا اور جیسے اجنبی عورت سے خلوت۔ اور مفسدہ میں خصوصاً زنا ہی لازم نہیں بلکہ ہر وہ چیز کافی ہے جو اس کے مقدمات میں سے حرام ہے اور وہ چونکہ اکثر لوگوں میں مظنون ہے لہٰذا یہ دروازہ بند کر دیا گیا۔ اور جیسے بیع اور قرض حسنہ۔ اس میں مفسدہ غالب ہے اور اس کی مثال مقروض کا تحفہ دینا ہے۔ باقی امور میں آپ خود غور کر لیجئے۔ احرام باندھنے والے کے لئے خوشبو کو بھی ایسا ہی تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور غالب یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے حج کے خراب کرنے میں یہ اکیلا سبب نہیں بنتا۔

[3] احمد نے روایت کیا کہ "جو شخص اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتا ہے وہ کسی عورت سے خلوت نہ کرے جب تک کہ اس عورت کا کوئی محرم ساتھ نہ ہو۔ کیونکہ ان دونوں کا تیسرا شیطان ہوتا ہے"۔ نیز یہ روایت بھی ہے۔ "کوئی مرد ایسی عورت سے خلوت نہ کرے جو اس مرد کے لئے حلال نہ ہو، مگر ان کا تیسرا شیطان ہوتا ہے۔ الا یہ کہ وہ محرم ہو"۔ اھ (نیل الاوطار ج ۶) اور شیخین نے روایت کیا کہ، کوئی مرد کسی عورت سے خلوت نہ کرے مگر جب اس عورت کا محرم اس کے ساتھ ہو اور عورت سفر نہ کرے مگر جب اس کا محرم اس کے ساتھ ہو"۔ اھ نیل الاوطار (ج ۵)۔

[4] مسلم نے روایت کیا کہ: "قبروں پر نہ بیٹھو۔ نہ ان پر نماز پڑھو، نہ ان کی طرف منہ کرکے نماز پڑھو"۔ ابن عباس کہتے ہیں کہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کی زیارت کرنے والی عورتوں پر اور انہیں مساجد بنانے

پھوپھی یا خالہ کو جمع کرنے سے منع کیا اور فرمایا: اگر تم ایسا کرو گے تو تم نے ارحام کو قطع کیا[1] اور چار بیویوں سے زیادہ سے نکاح کو حرام قرار دیا جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ۔

اس طرح تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے ۔

اور عدت والی عورت کی منگنی اور اس کے نکاح کی حرمت کی صراحت کر دی ۔ اور عدت کے دوران عورت کو خوشبو لگانے اور زینت کو حرام کیا کیونکہ یہ سب نکاح پر ابھارنے والی چیزیں ہیں ۔ اسی طرح احرام باندھنے والے کے لئے خوشبو اور عقد نکاح کو حرام کیا ۔ اور بیع اور قرضہ سے مقروض سے ہدیہ لینے سے اور قاتل کے وارث ہونے سے منع کیا ۔ اور رمضان سے ایک یا دو دن پہلے روزہ رکھنے سے بھی منع کیا ۔ اور عید الفطر کے دن روزہ رکھنا حرام کیا ۔ اور روزہ کھولنے میں جلدی اور سحری کھانے میں تاخیر کی ترغیب دی ۔ یہ ایسے ہی دوسرے امور ہیں جو ذریعہ ہیں ۔ اور اضرار اور مفسدہ کے قصد میں ان امور میں کثرت ہے ۔ نہ یہ غالب ہیں اور نہ اکثر الوقوع ہیں[2] ۔ اور شریعت احتیاط کے ساتھ قبول کرنے پر اور جس راہ پر پڑتے سے مفسدہ کا گمان ہو اس سے بچنے پر مبنی ہے ۔ تو جب مجملاً اور تفصیلاً یہ معلوم ہو گیا ۔ تو ایسی باتوں پر عمل شریعت میں بدعت نہیں بلکہ وہ شریعت کے اصول میں سے ایک اصل ہے جو کسی تکمیل کرنے والے امر کی طرف راجع ہوتی ہے خواہ یہ تکمیل کسی ضروری کی ہو یا حاجی کی یا تحسینی کی ۔ غالباً مؤلف اسے انشاء اللہ کتاب الاجتہاد میں بیان کریں گے ۔

چھٹا مسئلہ

ہر شخص خود اپنے مصالح کا مکلف بنایا گیا ہے لہٰذا اس کے مصالح کے قیام کی ذمہ داری کسی

(بقیہ حاشیہ) والوں اور چراغ جلانے والوں پر لعنت کی ہے ۔ اھ نیل الاوطار (ج ۶) ۔

[1] اسے ابن عدی نے روایت کیا ۔ اور ابن حبان نے یہ جملہ روایت کیا اور اس میں خطاب طبقہ ناشئہ کے لئے بنایا (نیل الاوطار)

[2] کبھی کوئی چیز اپنے مقابل کی چیز سے واقع ہونے میں زیادہ ہوتی ہے ۔ لیکن وہ اس چیز تک نہیں پہنچ سکتی کہ وہ غالب ہو جائے جس کے مقابلہ پر نادر ہے ۔

دوسرے پر نہیں جبکہ وہ اس کا اختیار بھی رکھتا ہو[1]۔ اور اس پر دلیل کئی وجوہ ہیں۔

پہلی وجہ۔ مصالح یا دینی اخروی ہوں گے یا دنیوی۔ دینی میں تو کوئی راہ ہی نہیں کہ ان میں کوئی دوسرا اس کا قائم مقام بن سکے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لہٰذا یہ پہلو تو یہاں زیر بحث ہی نہیں کیونکہ ان امور میں کوئی دوسرے کا نائب نہیں ہو سکتا۔ یہاں غور و فکر تو دنیوی مصالح میں ہے جن میں نیابت درست ہوتی ہے۔ پھر جب ہم یہ طے کر چکے ہیں کہ وہ اس کا مکلّف ہے تو وہ اس پر متعین ہو گئی (یعنی عین بن گئی) اور جب اس پر متعین ہو گئی تو اس تعیین کے حکم سے دوسرے سے تکلیف ساقط ہو گئی۔ اور اصل کے لحاظ سے وہ دوسرا اس کا مکلّف نہ رہا۔

دوسری وجہ۔ یہ ہے کہ اگر دوسرا بھی اس کا مکلّف ہوتا تو وہ اس مکلف پر متعین (عین) نہ ہوتی، نہ ہی اس سے یقینی طور پر مطلوب ہوتی کیونکہ مقصود تو مصلحت کا حصول اور مفسدہ کا دفعیہ ہے۔ اور تکلیف کا حکم تو دوسرے پر لگ گیا۔ تو لازم آیا کہ پہلا اس کا مکلف نہ رہے۔ اور ہم اسے عین تکلیف کا مکلف قرار دے چکے ہیں۔ تو یہ خلف ہوا جو صحیح نہیں۔

تیسری وجہ۔ یہ ہے کہ اگر دوسرا اس کا مکلف ہوگا تو یا وہ عین کا مکلف ہوگا یا کفایہ کا اور یہ کسی صورت میں بھی درست نہیں خواہ وہ عین ہو جیسا کہ پہلے گزر چکا اور خواہ وہ کفایہ ہو۔ بالفرض وہ تکلیف مکلف پر عین ہے کفایہ نہیں تو لازم آئے گا کہ ایک ہی حالت میں اس پر عین واجب[2] بھی ہو اور غیر واجب[2] بھی، اور یہ محال ہے۔

اِلّا یہ کہ کوئی مجبوری لاحق ہو۔ اس صورت میں اس سے ان مصالح یا ان میں سے بعض مصالح کی تکلیف ساقط ہو جائے گی بشرطیکہ وہ ان مصالح کے لئے مجبور بھی ہو۔ تو دوسرے پر ان مصالح کو قائم کرنا واجب ہوگا۔ اسی لئے زکوٰۃ، صدقہ، قرض، تعاون، مردوں کا کفن و دفن، بچوں اور دیوانوں کی گزران اور ان کے مصالح کی نگہداشت مشروع کئے گئے ہیں۔ اور اس طرح کے

---

[1] مؤلف اس سے استثنا اپنے اس قول میں ذکر کرے گا۔ لا ان تلحقہ ضرورتہ فانہ عند ذلک (مگر یہ کہ اسے کوئی مجبوری لاحق ہو تو ایسی صورت میں ...) اور فی الحقیقت اس قید کی ضرورت بھی نہیں۔ کیونکہ بغیر اختیار کے تو اپنی مصلحت کی کوئی بھی تکلیف پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی۔ لہٰذا تکلیف کے ضمن میں اس پر یہ امر زائد بے فائدہ ہے۔ کیونکہ اختیار تو تکلیف کی شرطوں میں سے ایک ہے۔

[2] اصلی فرض کے ساتھ۔ سَۃ

دوسرے مصالح جن کی اسے ضرورت ہوتی ہے مگر وہ نہ مصالح کے حصول کی قدرت رکھتا ہے اور مفاسد کے دفعیہ کی۔ اسی لئے کہا جاتا ہے کہ جو شخص اپنے مصالح کا مکلف نہیں بنایا گیا اس کے مصالح کے قیام کی ذمہ داری دوسرے پر ہے۔ وہ بھی اس طرح کہ اس دوسرے کو نقصان نہ ہو۔ غلام کے مفادات اپنے آقا کے مصالح سے جب الگ ہوں تو آقا سے غلام کے مصالح کے قیام کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ اور بیوی کو شارع نے قیدی کی طرح خاوند کا زیر دست بنایا ہے۔ کیونکہ جب وہ فائدہ اٹھانے کے پہلو سے اس کے باطنی منافع کا مالک ہوا ہے اور وہ عورت قیام کے پہلو سے اس کی اولاد اور اس کے گھر پر غالب ہے تو وہ خاوند اس عورت کی گزران کا مکلف ہوگا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔

اَلرِّجَالُ قَوّٰمُوْنَ عَلَی النِّسَآءِ ۔۔۔ [۱][۲] مرد عورتوں کی گزران کے مکلف ہیں۔

ساتواں مسئلہ

جو شخص دوسرے کے مصالح کا مکلف ہو تو وہ اس کے ساتھ اپنے مصالح کے قیام پر بھی قادر ہوگا یا نہ ہوگا۔ مصالح سے میری مراد دنیوی مصالح ہیں جن کا وہ محتاج ہے۔

پھر اگر وہ بغیر مشقت کے اس پر قادر ہو تو کسی دوسرے پر اس کے قیام کی ذمہ داری نہیں اور اس پر دلیل یہ ہے کہ جب وہ سب باتوں پر قادر ہے اور اسی لئے اس پر تکلیف واقع ہوئی ہے اور اس تکلیف کے مطلوبہ مصالح اس مکلف کی جہت سے حاصل ہو رہے ہیں تو انہیں کسی دوسری جہت

---

[۱] مؤلف کا مفروضہ یہ ہے کہ غیر اس چیز کا کفایۃً مکلف ہے۔ جیسے وہ شخص خود اپنے لئے بھی کفایہ ہی مکلف ہونا لازم قرار دیتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ ایک ہی چیز ایک شخص کے لئے تو صرف کفایہ ہو اور دوسرے کے لئے وہی چیز کفایہ بھی ہو اور عین بھی ہو۔

[۲] کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس حکم میں داخل ہوتا ہے۔

وَبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ اور اس لئے کہ مرد اپنے اموال سے تو عورتوں پر خرچ کرتے ہیں۔

یہ مہر کے علاوہ بیوی کے اخراجات ہیں جیسا کہ دو تفسیروں میں سے ایک یہی ہے اس لئے جب مرد بیوی کے اخراجات برداشت نہ کر سکے تو اس سے زوجہ پر قیام کی صفت زائل ہو جاتی ہے اس صورت میں عورت کا حق ہے کہ وہ خاوند سے طلاق کا مطالبہ کرے جیسا کہ امام مالک اور شافعی کا یہی مذہب ہے۔

سے طلب کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ تو حاصل شدہ چیز کو حاصل کرنے کی طلب ہوئی اور یہ محال ہے۔ نیز جو کچھ اس سے پہلے والے مسئلہ میں گزر چکا ہے[1] وہ یہاں بھی جاری ہے۔ اور اس کی مثال آقا، خاوند اور والدین جن کی نسبت لونڈی یا غلام، بیوی اور اولاد سے ہے۔ کیونکہ اگر وہ اپنے مصالح کے قیام اور ان لوگوں کے مصالح جو اس کے زیر حکم ہیں، کے قیام پر قادر ہے تو کسی دوسرے کو ان کے قیام کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ وہ دوسرے کے مصالح قائم رکھنے پر قادر نہیں تو اس سے اس کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ اب اس ضمن میں غور کرنا باقی رہ جاتا ہے جو زوجہ اور غلام اور لونڈی کو ہوگا۔ تو اس معاملہ میں دوسرے پہلو سے غور کیا جائے گا جو اس بیان کو مجروح نہ کرے۔

اور اگر وہ اس پر کسی صورت قادر نہیں۔ یا وہ قادر تو ہے مگر ایسی مشقت کے ساتھ جو تکلیف کو ساقط کرنے میں قابلِ اعتبار ہے تو پھر اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دوسرے کی جہت سے یہ متعلقہ مصالح خاصہ ہوں دوسرے یہ کہ وہ عام ہوں۔

اگر وہ مصالح خاصہ ہیں تو ساقط ہو جائیں گے اور ان کے اپنے مصالح ہی مقدم ہوں گے، کیونکہ شرعاً اس کا اپنا حق دوسروں پر مقدم ہے جیسا کہ پانچویں مسئلہ کی چوتھی قسم میں گزر چکا ہے اور انہیں قائم رکھنے میں یہاں بھی وہی معنی جاری ہیں۔ اِلّا یہ کہ وہ اپنے حظ کو ساقط کر دے۔ تو یہ دوسری نظر ہے جو پہلے واضح ہو چکی ہے۔

اور اگر یہ مصلحتِ عامہ ہو تو جن لوگوں سے یہ مصلحت متعلق ہے ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ اس شخص کے مصالح قائم کریں۔ وہ اس طرح کہ اس سے نہ تو ان کے اپنے مصالح کی اصل میں خلل واقع ہوا اور نہ ہی انہیں کسی ایسے مفسدہ میں ڈال دے جو اس مصلحت کے مساوی ہو یا اس سے بڑھ کر ہو۔ اور یہ اس طرح ہوگا کہ مکلف سے کہا جائے کہ تیرے لئے یا تو تیرے اپنے خاص اور دوسروں کو عام مصالح کا قیام ضروری ہے۔ یا صرف ان مصالح کا جو تجھ سے خاص

---

[1] یعنی تینوں دلیلوں سے۔ جیسے کہ یہ دلیل پہلے مقدمہ میں کافی تبدیلی کے ساتھ اس مسئلہ میں بھی جاری ہے۔ لہٰذا کہا جاتا ہے کہ جب وہ اپنے مصالح پر قادر ہوا اور اس وجہ سے اس پر تکلیف واقع ہوا الخ۔ ہے جیسے اسے خرچ کی تنگی کی وجہ سے بیوی سے جدا ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ اور غلام کے بارے میں بھی اس کا حکم جاری ہوگا۔

ہیں یا صرف ان مصالح کا دوسروں کے عام ہیں۔ ان میں سے پہلی صورت درست نہیں کیونکہ ہم اسے تکلیف مالا یطاق قرار دے چکے ہیں یا وہ قسم جس میں مشقت کی بنا پر تکلیف ساقط ہو جاتی ہے لہٰذا وہ اصل کے لحاظ سے ایک ساتھ دونوں کا مکلف نہیں۔ اور دوسری صورت بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ مصالح عامہ مصالح خاصہ پر مقدم ہیں جیسا کہ اس سے پہلے گزر چکا ہے الا یہ کہ جب مکلف پر فی نفسہٖ کوئی مفسدہ واقع ہو۔ اس صورت میں مصالح خاصہ کا ہی مکلف ہوگا جس کی بنیاد اس مسئلہ میں تنازع[1] ہے۔ اور یہ اس صورت میں ممکن ہے کہ اس کے مصالح خاصہ کو دوسرے قائم کریں۔ لہٰذا یہ ان پہ واجب ہے ورنہ لازم آتا ہے کہ بغیر ضرورت کے مصلحت خاصہ باطلاق مصلحت عامہ پہ مقدم ہو۔ اور یہ بات گزشتہ[2] دلائل کی رو سے باطل ہے۔ اور جب اس کے مصالح خاصہ کا قیام دوسروں پر واجب ہو جائے تو اس مکلف پر صرف مصلحت عامہ کا قیام متعین ہوگیا (یعنی اس کے لئے فرض عین ہوگیا) اور یہ مفروضہ اقسام کی تیسری قسم ہے۔

فصل

جب یہ ثابت ہوگیا کہ یہ تیسری قسم اس شخص کے لئے متعین ہے جسے دوسروں کے مصالح کے قیام کا مکلف بنایا گیا ہے۔ لوگوں کے اس مکلف کے مصالح کے قیام میں شرط یہ ہے کہ اس سے نہ تو ان کے مصالح میں خلل واقع ہو اور نہ ہی اسے کوئی نقصان پہنچے۔

اور سلف صالح کے زمانہ میں یہ تعین ہوگیا تھا۔ کیونکہ شریعت نے اموال میں ایک حصہ کو مسلمانوں کے مصالح کے لئے ذخیرہ بنایا ہے جس میں کسی شخص کا کسی معین جہت سے کوئی حق نہیں ہوتا۔ وہ صرف مصالح عامہ کے لئے ہے جیسی بھی صورتِ حال ہو۔ اور وہ بیت المال

---

[1] یعنی جیسا کہ اس کی مثال ڈھال کے مسئلہ میں گزر چکی ہے۔ اگرچہ وہاں اس کا موضوع یہ ہے کہ وہ چیزیں جن میں دوسرا شخص مصلحت قائم نہیں رکھ سکتا۔

[2] یعنی ورنہ مؤلف نقل کرتا کہ وہ صحیح نہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ وہ مصلحت خاصہ کو مقدم کر رہا ہے۔ اگر مصلحت عامہ کے قیام میں اس پر کوئی مفسدہ داخل نہ ہو، تو اس مذکورہ قید کے بغیر باطلاقِ عامہ پر خاصہ کا مقدم ہونا لازم آیا۔ اور یہ باطل ہے۔

[3] جو کہ تجارتی مال کے پاس پہنچ کر سودا کرنے سے نہی اور کاریگر پر ضمان پڑنے پر اتفاق اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں۔

کا مال ہے۔ لہٰذا صرف اس پہلو سے اس مکلف کے مصالح کو قائم رکھنے کا بندوبست کیا جائے گا۔ پھر اس بیت المال سے وہ اوقاف بھی جا ملتے ہیں جو ایسی ہی وجہ کی طرح دوسری وجوہ کے لئے مخصوص ہوتے ہیں۔ اس طرح طرفین میں سے کسی کو نقصان نہیں پہنچتا۔ اس کے علاوہ اگر کوئی صورت ہو تو اس طرح کھڑا ہونے والے کے لئے بھی نقصان ہے اور کھڑا کرنے والوں کے لئے بھی۔

کھڑا ہونے والے کی مضرت یہ ہے جو اسے کھڑا کرنے والوں کی طرف سے احسان جتلانے کی وجہ سے پہنچے گی جبکہ وہ چند خاص مصالح کی تعیین کریں گے۔ اور احسان جتلانا ایسی چیز ہے جسے محاسن عادات کے خوگر اہل عقل کبھی تسلیم نہیں کرتے۔ شارع نے بھی اس مفہوم کا بہت سے مقامات پر اعتبار کیا ہے۔ اسی لئے علماء نے ہبہ کی صحت اور انعقاد میں (موہوب الیہ کی طرف سے) قبول کرنے کی شرط رکھی ہے اور ایک گروہ کا یہ قول ہے کہ جس شخص کے پاس طہارت کے لئے پانی نہ ہو اور اسے پانی ہبہ کیا جائے تو اس کا قبول کرنا اسے لازم نہیں اور اس کے لئے تیمم جائز ہے۔ ایسے ہی دوسری صورتیں بھی ہیں۔ اور اس کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:۔

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ﴾ (۲/۲۶۴) — اے ایمان والو! اپنے صدقات کو احسان جتلا کر اور دکھ پہنچا کر باطل نہ بنا دو۔

گویا احسان جتلانا ان چیزوں سے ہے جو صدقہ کے اجر کو باطل کر دیتی ہیں۔ اور یہ صرف اس وجہ سے ہے کہ احسان جتلانے سے صدقہ لینے والے کو تکلیف پہنچتی ہے۔ اور جو بات بھی اس باب سے فرض کی جائے گی اس میں یہ مفہوم موجود ہو گا۔ یہ ایک وجہ ہوئی۔

اور دوسری وجہ ان معین مصالح کو قبول کرتے وقت پیش آنے والے ظنون اور لاحق ہونے والی بدگمانیاں ہیں۔ اسی لئے قاضی اور باقی تمام حکام کے لئے یہ جائز نہیں کہ کسی جھگڑے کا فیصلہ کرتے وقت یا اس کے صلہ میں مدعی اور مدعا علیہ سے یا ان دونوں میں سے کسی ایک سے اجرت وصول کرے۔ نیز حاکموں کو لوگوں کے ہدایا قبول کرنے کی ممانعت ہے جسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیانت کی ایک قسم بتایا ہے جو کہ بڑے بڑے گناہوں میں سے ایک ہے۔

رہی دافع کی مضرت جو تعیین کے وقت وظائف کے قیام کی تکلیف کے پہلو سے

ہے ۔ تو ایسی ضروریات کسی وقت کچھ ہوتی ہیں اور دوسرے وقت کچھ، کسی حال میں کچھ اور دوسرے میں کچھ اور کسی شخص کی کچھ اور دوسرے کی کچھ اور اس بارے میں کوئی ضابطہ نہیں جس کی طرف رجوع کیا جا سکے ۔ اور اس لئے بھی کہ برداشت کرنے کی نسبت سے مصالح کے قیام کی خاطر جزیہ کو لازم بنایا جائے جس کو عام لوگوں اور اموال پر عائد کرنے کے سلسلہ میں کوئی مشروع اصل نہیں ہے یہی وہ چیز ہے جس میں مصلحت کی اصل کے خلاف ایسی باتیں آ ملتی ہیں جن کا مکلّف اپنی اقامت کے لئے طالب ہوتا ہے مصلحت کے قیام میں جب یہ ترتیب انتہائی جہت کی طرف میلان کا ذریعہ بن جائے تو حق کو باطل اور باطل کو حق بنانے کا سبب بن جاتی ہے۔ اور یہ چیز مصلحت کی ضد ہے پہلی وجہ کی نفی کرتے ہوئے قرآن میں آیا ہے :۔

وَمَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ (۲۶/۱۰۹)	میں اس کام کے لئے تم سے اجر کا سوال نہیں کرتا
قُلْ مَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ فَهُوَ لَكُمْ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ (۳۴/۴۷)	آپ کہہ دیجئے کہ میں تم سے صلہ مانگوں تو وہ تمہارا ہی ہے ۔ میرا اجر تو اللہ کے ذمے
قُلْ مَا أَسْئَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ (۳۸/۸۶)	آپ کہہ دیجئے کہ میں اس کام کے لئے تم سے اجر کا سوال نہیں کرتا ۔

اور باقی جو کچھ ان معنوں میں ہے ۔ اور دوسری وجہ[1] وہ علت ہے جو علماء نے اجتماعی طور پر خصمین سے اجرت وصول کرنے کی ممانعت سے اخذ کی ہے ۔ اور یہ سب کچھ نہایت واضح ہے واللہ اعلم ۔

فصل

یہ سب کچھ اس صورت میں ہے کہ وہ شخص جب مصلحت عامہ قائم کرے تو اسے ایسا

---

[1] اور وہ میلان کا ذریعہ ہوتا ہے . . . . اور مؤلف کی بحث میں اس سے پہلے ایک دوسری وجہ علت بھی گزر چکی ہے جو یہ ہے کہ جب ظنون اور بدگمانیاں لاحق ہونے لگیں تو اس میں کھڑا ہونے والے اور کھڑا کرنے والوں دونوں پر ایک ساتھ ضرر ہے ۔ اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ فقط اس ذریعہ کے اس کی علت ہونے پر اجماع ہے ۔ جیسا کہ مؤلف کے کلام سے واضح ہے ۔ اور پہلا اس اجماع کا تقاضا نہیں کرتا ، الا یہ کہ یہ کہہ دیا جائے کہ اس کا اس میں ضم کر دینا اجماع کی سند کو مضبوط بنا تا ہے ۔

دنیوی ضرر یا مفسدہ لاحق ہو تو دوسروں کا اس کے مصالح قائم کرنا درست ہے۔
اور اگر اسے ایسا دنیوی مفسدہ لاحق ہو جسے دوسرے درست نہ رکھ سکیں تو یہ ڈھال والا یا اسی جیسا مسئلہ بن جاتا ہے، لہٰذا اس میں اختلاف واقع ہوا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ لیکن قاعدہ تکلیف مالایطاق اس بات پر دلیل ہے کہ اس شخص کو ایسی تکلیف نہ دی جائے جبکہ مصلحت خاصہ پر مصلحتِ عامہ کی تقدیم کا قاعدہ اس بات پر دلیل ہے کہ اسے مکلف بنایا جائے۔ گویا یہ دونوں قاعدے ہر دو اطراف سے اس مکلف پر آوارد ہوتے ہیں جبکہ ان میں تناقض بھی نہیں لہٰذا یہ مسئلہ اختلافی بن گیا۔
اگر اس قسم کے مسائل میں حظوظ کو ساقط کرنا فرض قرار دیا جائے تو مصلحت عامہ کی جانب راجح ہو جاتی ہے اور اس پر دو امور دلالت کرتے ہیں۔ پہلا تو ایثار کا قاعدہ ہے جس کا ذکر پہلے ہو چکا۔ گویا ایسے مسائل ایثار کے حکم میں آئیں گے اور دوسرا حضرت ابو طلحہ رضی اللہ عنہ کا وہ قصہ ہے[1] جو بالخصوص ایثار کے متعلق وارد ہے۔ جب انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اپنے آپ کو ڈھال بنایا اور کہا: میرا سینہ آپ کے سینہ کے آگے ہے۔ اور آپ کا بچاؤ کرتے رہے حتیٰ کہ ان کا ہاتھ شل ہو گیا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کو ناپسند نہیں فرمایا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنا ایثار[2] دوسروں کی خاطر یہ تھا کہ

---

[1] اور ظاہر ہے کہ یہ اسی موضوع سے متعلق ہے اور یہ مصلحت خاصہ کے مقابلہ میں مصلحت عامہ ہے کیونکہ حضرت ابو طلحہ رضی اللہ عنہ کی زندگی صرف ایک شخص کی زندگی تھی جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی پوری امت کی زندگی ہے۔

[2] غور فرمائیے اس سلسلہ میں کیا کہا گیا ہے؟ کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ موضوع سے متعلق ہے اور جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تعلق رکھتا ہے وہ مدینہ والوں کے لئے عام کے مقابلہ میں خاص تھا؟ جب یہ کہہ دیا گیا تو یہ اس کی نفی کر دیتا ہے جو کچھ حضرت ابو طلحہ کے قصہ میں پہلے گزر چکا ہے۔ مؤلف تو ان دونوں قصوں میں اعتبار کے اختلاف کے ساتھ متوجہ ہوئے ہیں۔ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایثار کو مدینہ والوں کے لئے حقیقۃً موضوع سے متعلق بنایا اور وہ عام کے مقابلہ میں خاص تھا۔ اور حضرت ابو طلحہ کے ایثار کو عام کے لئے خاص اس اعتبار سے بنایا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں دین اور دین والوں کی مصلحت تھی۔ اب آپ پر لازم ہے۔ کہ سب باتوں پر نظر رکھیں۔

آپ میدانِ جنگ میں دوسرے لوگوں سے زیادہ دشمن کے قریب ہوتے تھے حتیٰ کہ لوگ بچنے کی خاطر آپ کی آڑ لیتے تھے ۔ اور ایسا ایثار تب ہی ہو سکتا ہے جبکہ بڑی بڑی مشقتوں کو برداشت کرنے کی طاقت دوسروں سے زیادہ ہو ۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خود میدانِ جنگ میں آگے ہونے سے مصلحت عامہ خوب واضح ہو جاتی ہے ۔ اس لئے کہ مسلمانوں کے لئے ڈھال کی طرح تھے اور حضرت ابو طلحہؓ کے قصہ میں یہ بھی مذکور ہے کہ وہ اپنی جان پیش کر کے ایک ایسے شخص کو بچا رہے تھے جن کی بقاء سے دین اور اہل دین کے مصالح عامہ وابستہ تھے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم تھے جن کے نہ ہونے سے دین اور اہل دین کے لئے مفسدہ عام ہو جاتا۔ ابو الحسن نوری بھی اسی جانب مائل ہوئے جبکہ وہ سیاف کے پاس آئے اور کہا " میں تمہاری ایک ساعت کی زندگی کو اپنے ساتھیوں پر ترجیح دیتا ہوں"۔ اور یہ مشہور قصہ ہے ۔

اور اگر یہ مصالح اخروی ہوں جیسے لازمی عین عبادات یا لازمی نواہی جن سے بچنا عین واجب ہے تو اب جو شخص اس مصلحت کے قیام میں داخل ہو گا اس کے لئے دو ہی صورتیں ہیں ایک یہ کہ اس کام کا اس کے دینی واجبات و نواہی میں مخل ہونا یقینی ہو گا یا نہ ہو گا ۔

اگر خلل ڈالے تو اس میں داخل ہونے کی اسے کوئی گنجائش نہیں جبکہ یہ خلل غیر معمولی قسم کا ہو ۔ کیونکہ دینی مصالح ، دنیوی مصالح پہ علی الاطلاق مقدم ہیں ۔ اور میرے خیال میں یہ قسم واقع نہیں ہوتی ۔ کیونکہ حرج اور تکلیف مالایطاق مرفوع ہیں ۔ اور عادات میں اس قسم کی مزاحمت واقع نہیں ہوتی ۔

اور اگر خلل تو نہ ڈالے مگر ایسا نقص آجائے جو کمال کے خلاف ہوتا ہے تو یہ کام مندوبات کی جہت سے ہو گا اور مندوبات واجبات سے متعارض نہیں ہوتے ۔ جیسے کہ اس عام شغل میں خیالات جو دل میں آتے ہیں اور اس سے معارض ہوتے ہیں ۔ حتیٰ کہ وہ ان کے بارے میں اپنے دل سے فیصلہ کرتا اور غلبہ[1] کے حکم سے ان میں دیکھتا ہے ۔ چنانچہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے متعلق ایسی ہی بات منقول ہے جبکہ وہ نماز ادا کر رہے تھے اور

---

[1] گویا اس کا اس شغل میں مشغول ہونا اور سوچنا یہاں تک کہ اس کی رائے پراگندہ ہو جائے اور وہ نماز میں ہو اور اس کے اختیار سے نہ ہو بلکہ مصلحت عامہ کی فکر اس پر غالب آجائے ۔ ماں کی حالت کے بارے میں یہی بات حدیث میں فکر کی جو لاحق ہے حتیٰ کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں تخفیف کا حکم دے دیا ۔

لشکر کی تیاری کا خیال آیا تھا۔ اور اسی طرح کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔
اِنِّی لَاَسْمَعُ بُکَاءَ الصَّبِیِّ (الحدیث) میں جب (نماز میں) بچے کے رونے کی آواز سنتا ہوں۔

اور اگر خلل بھی نہ ڈالے اور اس کے بعد کوئی نقص بھی نہ آئے لیکن یہ متوقع ضرور ہے کیونکہ وہ مفاسد[1] کے اترنے کی حالت ہے جو اس پر داخل ہوتے اور عوارض راہ پاتے ہیں تو کیا یہ دین میں واقع ہونے والے مفسدہ کی قبیل سے شمار ہوگا یا نہیں؟ جیسے کوئی عالم ریاء عجب یا سرداری کی محبت کے خوف سے لوگوں سے الگ تھلگ رہے۔ ایسے ہی سلطان یا جسٹس جہان وظائف کے قیام کی صلاحیت رکھتا ہے۔ یا مجاہد جو طلبِ دنیا یا ستائش کے قصد کے خوف سے جہاد سے رُک جائے اور اس ترک سے مصلحتِ عامہ میں خلل واقع ہو رہا ہو تو اس صورت میں عمومی مصلحت کی تقدیم کا قول ہی اوّل ہے۔ کیونکہ خلقت کے مصالح چھوڑنے کے لئے ہرگز کوئی راہ نہیں۔ کیونکہ دین و دنیا کی اقامت اسی سے حاصل ہوتی ہے۔ اور ہم اس ڈرنے والے کے متعلق یہ فرض کر چکے ہیں کہ وہ اسی کا طلب گار رہے تو اس کا قیام اسی صورت میں ممکن ہے کہ تکلیف مالایطاق یا کوئی بھاری مشقت اس پر داخل نہ ہو۔ اور فتنوں اور معاصی کے درپے ہونا تو خالصتہً خواہش نفس کی اتباع کی طرف راجع ہے۔ بالخصوص منہیات ہیں کیونکہ وہ محض ترک ہے اور ترک افعال کے حصول میں مزاحم نہیں ہوتا۔ اور افعال میں سے تو واجب ہی لازم ہوتے ہیں اور وہ کم ہی ہیں۔ لہٰذا اپنے نفس کے لئے احتیاط کا حلقہ اس کی گردن سے نہیں کھلتا۔ اور اگر وہ معصیت کے ساتھ ہی اس کے قیام پر قادر ہو تو یہ کوئی عذر نہیں۔ کیونکہ جو کام اس کے لئے متعین تھا ئے محض خواہش کی پیروی اس سے اٹھا نہیں سکتی۔ جبکہ یہ مشقتوں سے نہیں۔ جیسا کہ جب اس

---

[1] یعنی مفاسد کے حصول کی توقع اور انتظار اس پر داخل ہوتی ہے اور کبھی یہ بالفعل اترتے ہیں۔ یعنی فی ذاتہ یہ ایسا مقام ہے کہ جیسے عام وظائف بجالانے پر بالفعل مفاسد کے داخل ہونے کا احتمال ہے اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ بالفعل حاصل نہ ہوں۔ بلکہ اس کی توقع ہو۔ اور کبھی یہ نہ بالفعل حاصل ہوتے ہیں اور نہ ہی توقع ہوتی ہے بلکہ وہاں دونوں باتوں سے سلامت رہتا ہے۔ یعنی توقع قوی احتمال کو کہتے ہیں۔ تو کیا اس سے بالفعل حصول کا معاملہ کیا جائے گا یا نہیں؟

پر نماز یا جہاد یا زکوٰۃ عیناً واجب ہو تو ان چیزوں کے وجوب کو ریاء یا عجب اور ان سے ملتی جلتی چیزوں کا خوف اٹھا نہیں سکتا اگرچہ یہ فرض کر لیا جائے تو ان واجب کاموں میں یہ باتیں واقع ہو جاتی ہیں بلکہ اسے ایسے تمام امور سے نپٹنے کے لئے اپنے نفس سے جہاد کا حکم دیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ: یہ کیسے ہو سکتا ہے؟ جبکہ یہ معلوم ہو چکا کہ وہ اس سے سلامت نہیں رہ سکتا تو وہ تو اپنے نفس کو ہلاکت میں ڈالنے کا سبب اپنانے والے کی طرح ہو گا۔ کیونکہ اس کے لئے ایسی چیزیں داخل ہونے کے سوا کوئی چارہ ہی نہیں۔ جس میں اس کی ہلاکت ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسی ہی بات ہوتی۔ جبکہ اس عام مصلحت کا قیام اس پر متعین ہو چکا ہے۔ تو ایسے دوسرے عینی واجبات میں بھی یہ بات جائز ہوتی (کہ اس میں داخل نہ ہو) اور یہ بات بالاتفاق باطل ہے۔ ہاں۔ کبھی یوں کہا جاتا ہے کہ: جب اس میں داخل ہونے میں ظلم یا غصب یا زیادتی کی قسم کی کوئی بڑی معصیت ہو تو یہ چیزیں اس مسئلہ سے خارج ہیں۔ کیونکہ یہ چیزیں اس پر عارضی طور پر عدم عدالت آنے کی وجہ سے اس کے عزل کا سبب بنتی ہیں۔ اس وجہ سے نہیں کہ خوف کے سبب سے اس کو اس سے الگ کیا گیا ہے۔ ماحصل صرف یہ ہے کہ جب وہ مخالفت میں جا پڑا تو اس کی عدالت ساقط ہو گئی۔ اور جب تک وہ اس حال میں رہے اس کی اقامت درست نہیں۔

ہاں اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس کی عدم اقامت مصلحت عامہ میں خلل نہیں ڈالتی۔ کیونکہ کوئی دوسرا اسے قائم رکھنے کے لئے موجود ہے تو یہ غور و فکر کا مقام ہے: کبھی اس عارضہ سے سلامتی کی جانب کو ترجیح دی جاتی ہے اور کبھی مصلحتِ عامہ کو۔ اور کبھی وجود اور عدم کے برابر ہونے جس پر طلب لازمی نہیں ہوتی، کے درمیان اور اس صورت کے درمیان فرق کیا جاتا ہے کہ اسے اقامت مصلحت میں ایسی قوت اور غنا حاصل ہو جو دوسرے کے لئے نہ ہو۔ اگرچہ دوسرے کے لئے بھی غنا ہو سکتی ہے۔ تو اس صورت میں طلب کو ضروری قرار دیا جاتا یا اسے راجح قرار دیا جاتا ہے اور مصلحت اور مفسدہ کے درمیان توازن ہی ضابطہ ہے جس کا پلڑا بھاری ہو گا وہی غالب ہو گی، اور اگر مصلحت اور مفسدہ برابر ہوں تو یہ اشکال اور علماء کے درمیان اختلاف کا مقام ہے جس سے مفسدہ کی بنا پر مناسبت مجروح ہونے کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ترجیح دینا لازم ہے یا برابر قرار دینا۔

فصل

اور کبھی مفسدہ ایسا ہوتا ہے جسے کسی بڑی مصلحت کی خاطر نظر انداز کر دیا جاتا ہے، اور مصلحت کی ترجیح پر اس کا متفق ہو جانا مناسب ہوتا ہے ۔ اور اس کی مثال درج ذیل ہے ۔

عیاض نے مدارک میں ذکر کیا ہے کہ عضدالدولہ خسرو الدیلمی نے کسی کو ابو بکر بن مجاہد اور قاضی ابن الطیب کے ہاں بھیجا تاکہ وہ اس کی مجلس میں حاضر ہوں جو معتزلہ سے مناظرہ کے لئے منعقد کی گئی تھی ۔ جب ان دونوں کو اس کی چٹھی ملی تو شیخ ابن مجاہد اور اس کے بعض ساتھی کہنے لگے: یہ کافر اور فاسق لوگ ہیں۔ کیونکہ دیلم رافضی تھے ۔ ہمارے لئے جائز نہیں کہ ہم ان کی مجلس کی رونق بنیں ۔ اور بادشاہ کی بھی اس کے علاوہ کوئی غرض نہیں کہ وہ یہ کہہ سکے کہ اس کی مجلس تمام اہل علم حضرات پر مشتمل تھی ۔ اور اگر یہ خالص اللہ کے لیے ہو تو کامیاب ہو گی ۔ قاضی ابن الطیب کہتے ہیں کہ میں نے انہیں کہا محاسبی نے اور فلاں نے اور جو ان کے زمانہ میں تھے سب نے اسی طرح کہا تھا کہ، مامون فاسق ہے اس کی مجلس میں نہ جانا چاہیئے حتی کہ احمد بن حنبل کو طرسوس کی طرف لے جایا گیا ۔ اور جو ان پر گزری وہ معروف ہے ۔ اور اگر وہ لوگ ان سے مناظرہ کرتے تو انہیں اس کام سے روک دیتے ۔ اور اس پر واضح ہو جاتا کہ ان کے پاس موقف کی دلیل کیا ہے ۔ اور اے شیخ تم بھی انہی کی راہ چل پڑے ہو ۔ حتی کہ فقہاء پر وہی کچھ پیش آئے گا جو احمد بن حنبل کو پیش آیا تھا ۔ وہ لوگ خلق قرآن کے قائل تھے اور رؤیت الہی کے منکر تھے ۔ اور دیکھو ! اگر تم نہیں نکلتے تو میں نکل رہا ہوں ۔ تو شیخ نے کہا، جب اللہ تعالی نے اس کے لیے آپ کا سینہ کھول دیا ہے تو نکلو ۔ آخر حکایت تک ۔ جب ایسا اتفاق ہو تو اس قسم کی باتوں کو مصلحت کی خاطر نظر انداز کر دیا جائے گا اور مفاسد کی جو جزئیات اس مصلحت میں واقع ہو رہی ہو ان کی اعتبار نہیں کیا جائے گا ۔ اور یہ جزئیات کی انواع میں سے ایک نوع ہے جو کلی پر خلل و فساد کے اعتبار سے لوٹتی ہے اور اس کتاب کی ابتداء میں اس کا بیان گزر چکا ہے ۔ والحمد للہ

آٹھواں مسئلہ

تکالیف کی مصلحت کے قصد کا جب علم ہو کہ تین حالتوں کے تحت مکلف اس میں داخل ہوتا ہے۔

پہلی حالت: وہ اس چیز کا قصد کرے جو شارع کے مقصد کی مشروعیت سے سمجھ میں آتا ہے۔ اس صورت میں داخل ہونے میں کوئی اشکال نہیں۔ لیکن اسے اپنے قصد کو تعبد کے قصد سے خالی نہ رکھنا چاہیئے کیونکہ بندوں کے مصالح تو تعبد ہی کی راہ سے آئے ہیں۔ اس لیے کہ وہ عقلی نہیں جس حد تک کہ اس کے مقام[1] پر اس کا بیان ہو چکا ہے۔ اور باقی قصد تعبد کے مقصود کے تابع ہی ہوتے ہیں۔ جب ایسا اعتبار کیا جائے گا تو معبودیت کے ثابت ہونے کا زیادہ امکان ہو گا اور مکلف کی عادات سے شمار کرنے سے بہت زیادہ دور ہو جائے گا۔ کتنے ہی ایسے لوگ ہیں جنہوں نے مصلحت کو سمجھا تو دوسری طرف توجہ ہی نہ کی۔ اس طرح حکم دینے والے اللہ کے حکم سے غائب رہا۔ اور ایسی غفلت ہے جس سے بہت سی بھلائیاں فوت ہو جاتی ہیں۔ بخلاف اس کے کہ وہ تعبد کے قصد میں غفلت نہ کرے۔

علاوہ ازیں جو مصالح ظاہر ہیں ان کے اسی حد تک محدود رہنے پر کوئی دلیل قائم نہیں مگر وہ دلیل جو اس حد پر نص ہو۔ اور جب نفی[2] علت کے مسلک میں نظر ڈالی جائے تو یہ کس قدر کم ہوتی ہے جب کہ وہ شارع کے کلام میں ہی کم کر دی جاتی ہے۔

مثلاً یہ کہے کہ، میں نے یہ حکم صرف اس حکمت کے لیے مشروع کیا ہے۔ تو جب حصر ثابت نہیں یا اگر کسی جگہ ثابت ہے بھی اور وہ رائج نہیں ہوا۔ اس حکمت کا قصد لیا اوقات اس مقصود کو بھی گرا دیتا ہے جس کے لئے وہ حکم مشروع ہوا۔ گویا ایسا قصد دوسری صورتوں کے کمال کے مقابلہ میں ناقص ہوتا ہے۔

دوسری حالت: اس چیز کا قصد کرے کہ شاید شارع نے اس کا ہی قصد کیا ہو۔ ان باتوں میں بھی جن پر وہ مطلع ہوا ہے اور ان میں بھی جن میں نہیں ہوا۔ یہ قصد پہلی حالت

---

[1] اصول کی کتابوں میں حسن و قبح کا مسئلہ جس پر مؤلف نے گزشتہ سب مقامات پہ کلام کیا ہے۔

[2] کیونکہ یہ وہ دلیل ہے جو نص سے اخذ کی جاتی ہے۔

کے قصد سے اکمل ہے۔ الا یہ کہ بعض اوقات تعبد سے نظر ہٹ جاتی ہے اور اس کی طرف قصد فوت ہو جاتا ہے، کیونکہ جو شخص یہ جانتا ہے کہ یہ عمل اس مصلحت کے لیے مشروع ہوا، پھر اسی قصد سے عمل کرے تو وہ اس مصلحت کا قصد رکھتے ہوئے ہی یہ عمل کر رہا ہے اور اس عمل میں امتثال امر سے غافل ہے۔ وہ اس شخص کی طرح ہے کہ جو شخص حکم کے تحت عمل نہ کر رہا ہو۔[1] اس انداز پر عمل کرنے والے کا عمل عادی ہوتا ہے جس میں تعبد کا قصد غائب ہوتا ہے اور کبھی اس عمل کے دوران شیطان اسے بہکاتا ہے اور اس میں مخلوق کے ہاں تقرب یا وجاہت یا کسی دنیوی چیز کے حصول یا ایسے ہی اجر کی بازیافت والے کسی دوسرے کام کا قصد داخل کر دیتا ہے۔ اور کبھی وہ محض اپنے حظ کے لیے عمل کرتا ہے۔ گویا اس کا اجر[2] اس کمال کو نہیں پہنچتا جس کمال تک تعبد کا قصد کرنے والا پہنچتا ہے۔

تیسری حالت: وہ صرف امتثال امر کا قصد کرے مصلحت کے قصد کی اسے سمجھ آئے یا نہ آئے۔ ایسا قاصد کامل ترین بھی ہے اور سلامتی والا بھی۔

اکمل اس طرح کہ اس نے اپنے آپ کو یوں کھڑا کیا کہ وہ ایک حکم کا پابند غلام اور لبیک کہنے والا مملوک ہے۔ جو حکم کے علاوہ کسی چیز کا اعتبار نہیں کرتا۔ علاوہ ازیں جب وہ حکم بجالایا تو گویا اس نے مصلحت کے علم کو ایسے عالم کے سپرد کر دیا جو اس کی اجمالاً و تفصیلاً سب مصلحتیں جانتا ہے۔ اس نے کسی ایک مصلحت کو چھوڑتے ہوئے دوسری پر اپنے عمل کو محدود نہیں کیا۔ اور اس عمل سے جو بھی مصلحت پیدا ہو سکتی ہے اسے تو اللہ ہی جانتا ہے۔ وہ گویا اپنی غلامی میں حکم کا پابند ہے جو بعض مصالح کی قید نہیں لگاتا۔

اور اسلم (بہت سلامتی والا محفوظ) اس طرح کہ امتثال کا عامل دراصل عبودیت کے مقتضیٰ کا عامل ہوتا ہے جو خدمت کے مرکز پر کھڑا ہے۔ اگر اس پر غیر اللہ کا قصد پیش کیا جائے تو وہ اسے تعبد کے قصد کی طرف پھیر دیتا ہے۔ بلکہ اکثر چیزیں تو اس پر داخل ہی نہیں ہوتیں۔ جب وہ اس بنا پر عمل کرتا ہے کہ وہ ایک مملوک غلام ہے جو نہ کسی چیز

---

[1] بلکہ اپنی خواہش نفس پر (عمل پیرا ہے) اور یہ مذموم ہے۔ لہٰذا اس پر مبنی فعل بھی مذموم ہوگا۔

[2] یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ جو شخص ماذون فیہ سبب کو اس لیے اختیار کرتا ہے کہ وہ ماذون فیہ ہے اور اس کا تصرف اپنی ذاتی مصلحت کے قصد سے ہوتا ہے تو وہ محض حظ کا عامل ہے لیکن اسے اجر ضرور ملے گا کیونکہ اس نے اسے عادی امر کے طور پر اختیار نہیں کیا جو محض خواہش کے لیے ہو اور ایسا حظ مذموم ہے۔

کا مالک ہے اور نہ کسی چیز پر قادر ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو جلب مصالح پر عمل کرتا ہے کیونکہ اس نے اپنی ذات کو بندوں اور ان کی مصلحتوں کے درمیان واسطہ قرار دیا۔ اگرچہ یہ واسطہ اس کی اپنی ذات کے لیے بھی ہوتا ہے۔ تو بعض اوقات مشارکت کے اعتقاد سے کوئی چیز مداخلت کرتی ہے اس کے لیے وہ اپنی ذات کو کھڑا کرتا ہے۔ علاوہ ازیں امر و نہی کے تحت رک جانے کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس جہت سے اس کا حظ مٹ جائے۔ اور حظوظ پر عمل کرنا فساد نیت میں داخل ہونے کا راستہ ہے اور حظوظ کو ساقط کرتے ہوئے عمل کرنا اس سے برأت کی راہ ہے۔ اور یہ تفصیل کتاب الاحکام میں موجود ہے وباللہ التوفیق۔

نواں مسئلہ

اللہ تعالیٰ کے جو بھی حقوق ہیں ان میں مکلف کو کسی حال میں بھی کچھ اختیار نہیں۔ ہاں جو بندے کا اپنا حق ہے اس میں اسے اختیار ہے۔

اللہ تعالیٰ کے حقوق کا معاملہ یہ ہے کہ اس بات پر بہت سے دلائل موجود ہیں کہ وہ ساقط نہیں ہو سکتے۔ ان میں اکثر ایسے ہیں جن میں مکلف کا کچھ اختیار نہیں۔ ان میں بلند تر وہ ہیں جو مراجع و مصادر شریعت سے استقراء تام سے معلوم ہوتے ہیں جیسے اپنی تمام انواع سمیت طہارت، نماز، زکوٰۃ، روزے، حج، امر بالمعروف، نہی عن المنکر جس کا بلند ترین درجہ جہاد ہے[1] اور جو کفارے ان سے متعلق ہیں اور معاملات اور کھانا پینا اور لباس نیز دوسری عبادات و عادات جن میں اللہ تعالیٰ کا بھی حق ثابت ہے اور دوسرے بندوں کا بھی۔ اسی طرح سب جنایات اسی انداز پر ہیں۔ ان سب میں اللہ کا حق کسی طرح بھی ساقط نہیں ہو سکتا۔ اگر کوئی شخص چاہے کہ نماز کے لیے طہارت کو ساقط کر دے خواہ وہ کوئی

---

[1] کیونکہ جہاد نہی عن المنکر ہے۔ بلکہ بڑے کاموں میں سے سب سے بڑے کام سے نہی ہے اور یہ بزور بازو تبدیلی لانا ہے۔ کیونکہ جہاد اس لیے مشروع ہوا ہے کہ اللہ کا کلمہ بلند ہو۔ لہٰذا جو شخص اس راہ میں روک بنے گا۔ مسلمانوں پر فرض ہے کہ اس سے جنگ کریں یہاں تک کہ وہ مسخر ہو جائے اور عناد کو چھوڑ دے۔

بھی طہارت ہو، یا مفروضہ نمازوں میں سے کوئی نماز یا زکوٰۃ یا حج وغیرہ کو ساقط کر دے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا اور ان چیزوں کا مکلف سے اس وقت تک مطالبہ جاری رہے گا جب تک کہ ان کو پورا نہ کر دے۔ اسی طرح اگر وہ کسی خوردنی جانور کو ذبح کیے بغیر اسے حلال بنانے کا حیلہ کرے یا جسے شارع نے حرام کیا ہے اسے مباح بنائے یا بغیر ولی یا مہر کے نکاح کو، یا سود اور تمام فاسد بیوع کو حلال بنانے کی حیلہ سازی کرے، یا زنا، شراب اور ڈاکہ زنی کی حد ساقط کرے، یا صرف دعویٰ کی بنا پر دوسرے سے ناجائز طور پر مال حاصل کرے اور ایسے ہی دوسرے امور ہیں جن میں وہ کچھ بھی نہیں کر سکتا۔ اور یہ بات پوری شریعت سے بالکل واضح ہے۔ یہاں تک کہ اگر حکم اللہ کے حق اور بندے کے حق کے درمیان گردش کر رہا ہو تو بھی بندہ اپنے ایسے حق کو ساقط نہیں کر سکتا جس سے اللہ کا حق ساقط ہوتا ہو۔

ایک اعتراض : اس لیے یہ اعتراض نہیں کیا جا سکتا جیسے مثلاً کوئی یہ کہے کہ بندے کا اس کی اپنی زندگی، پورے جسم عقل اور مال سنبھالنے پر حق ہے جو اس کے اختیار میں ہے۔ تو جب وہ اس حق کو ساقط کر کے دوسرے کے اختیار میں دے دے تو اس کے متعلق یا تو کہا جائے گا کہ یہ جائز ہے اور یا یہ کہ جائز نہیں۔

اگر آپ کہیں کہ جائز نہیں تو یہ ایسی سوچ ہے جو اس کی اپنی اصل کے خلاف ہے۔ کیونکہ وہ اس کا حق ہے۔ تو جب وہ اسے ساقط کر دے جیسا کہ گزشتہ بیان کے مطابق وہ اسے ساقط کرنے کا اختیار رکھتا ہے، اور سوچ یہ تقاضا کرتی ہے کہ ایسا نہ ہو۔

اور اگر آپ کہیں ہاں۔ تو آپ نے شریعت کی مخالفت کی۔ اس لیے کہ کسی کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے آپ کو قتل کرے یا کسی عضو کو یا اپنے کسی مال کو ضائع کرے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَنْفُسَكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيْمًا (۴/۲۹)۔	اور اپنی جانوں کو قتل نہ کرو۔ بیشک اللہ تم پر مہربان ہے۔
پھر وعید سناتے ہوئے فرمایا۔	
لَا تَاْكُلُوْٓا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ	تم ایک دوسرے کا مال باطل طریقوں سے

ـــــــ

سلہ اجمالاً اور تفصیلاً ان تینں امور کی طرف ہی رجوع درست ہے۔

بِالْبَاطِلِ (۲/۱۸۸) نہ کھاؤ۔

اور جو شخص اپنے آپ کو قتل کرے اس کے لیے سخت وعید آئی ہے۔ اور شراب نوشی کو اس لیے حرام کیا کہ اس سے کچھ عرصہ کے لیے عقل کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے۔ تو جب یہ چیزیں فوت ہو جائیں تو اس کے متعلق آپ کا کیا خیال ہے۔ اور مال اڑانے پر پابندی عائد کی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال ضائع کرنے سے منع فرمایا۔ یہ سب چیزیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جن چیزوں میں بندے کا حق ہے ضروری نہیں کہ ان میں اسے اختیار بھی ہو۔

اعتراض کا جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ نفوس کو زندہ رکھنا اور عقول و اجسام کا کمال بندوں میں اللہ کا حق ہے یہ بندوں کے حقوق نہیں۔ اور ان پر بندے کا اختیار نہ ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے۔ تو جب اللہ تعالیٰ ہی بندے پر اس کی زندگی، جسم اور عقل کو پورا کرتا ہے جن سے[1] وہ مکلف بہ چیزوں کے مطلوبہ قیام کو حاصل کرتا ہے تو بندے کا انہیں ساقط کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

ہاں یہ بات ضرور ہے کہ اگر مکلف کوئی کسب یا سبب اختیار کیے بغیر کسی ایسی تکلیف میں مبتلا ہو جائے جس کی وجہ سے اس کی جان یا عقل یا کوئی عضو جاتا رہے تو ایسے موقع پر بندے کا حق خالص ہو جاتا ہے جب ایسی چیز واقع ہو جس کا رفع کرنا ممکن نہ ہو تو جس نے اس پر زیادتی کی ہو اس پر اسے اختیار مل جاتا ہے، کیونکہ وہ ایسا حق بن جاتا ہے جو اس نے دوسروں سے لینا ہوتا ہے جیسے قرضوں میں سے کوئی قرض۔ اگر وہ چاہے تو لے سکتا ہے اور چاہے تو چھوڑ سکتا ہے اور کلی کا لحاظ رکھتے ہوئے اسے چھوڑنا ہی بہتر ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ اِنَّ ذٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ (۴۲/۴۱) — اور جو شخص صبر کرے اور معاف کر دے تو یہ بہت بڑی بات ہے۔

نیز فرمایا:

فَمَنْ عَفَا وَاَصْلَحَ فَاَجْرُهٗ عَلَى اللّٰهِ (۴۲/۴۰) — اور جس شخص نے معاف کیا اور معاملہ کو درست کر دیا تو اس کا اجر اللہ کے ذمہ ہے۔

---

[1] اجمالاً اور تفصیلاً ان تین امور کی طرف ہی رجوع درست ہے۔

یہ اس لیے کہ قصاص اور دیت تو صرف مقتول کی جان اور جسم کے مصالح کے فوت ہو جانے کی تلافی کے طور پر ہیں۔ اللہ کا حق تو فوت ہو گیا جس کا کوئی علاج نہیں۔ اسی طرح کچھ ایسی چیزیں ہوتی ہیں جن کا رفع کرنا ممکن ہوتا ہے جیسے امراض جب کہ علاج کرانا ضروری نہیں اور ظالم کو اپنے آپ سے دفع کرنا ضروری نہیں[1] بمطابق تفصیل جو اس بارے میں فقہیات میں مذکور ہیں۔ رہا مال تو وہ بھی اسی انداز پر چلتا ہے، کیونکہ جب بندے کے حق کا تعین ہو گیا تو اس کو ساقط کرنے کا اسے حق ہونا چاہیئے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

وَاِنْ کَانَ ذُوْ عُسْرَۃٍ فَنَظِرَۃٌ اِلٰی مَیْسَرَۃٍ وَاَنْ تَصَدَّقُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ اِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ۔ (۲/۲۸۰)

اور اگر مقروض تنگدست ہو تو اس کی کشائش تک مہلت دینا چاہیے۔ اور اگر تم معاف ہی کر دو۔ تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے۔ کاش کہ تم جانتے ہوتے۔

بخلاف اس مال کے جو اس کے پاس ہو اور اس میں تصرف کا ارادہ کرے اور بغیر کسی شرعی مقصد کے ضائع کرے تو شارع نے اسے مباح نہیں کیا۔ اسی طرح باقی باتوں کی صورت ہے جو اس باب سے ہیں۔

رہا حلال چیزوں کو حرام کو حلال بنانے اور ان سے ملتی جلتی چیزوں کا مسئلہ تو یہ اللہ تعالیٰ ہی کا حق ہے۔ کیونکہ یہ ابتدائی شرعی قانون ہے (ضمنی نہیں) اور اس شرعی کلیہ کا منشا بندوں پر لازم کرتا ہے کہ وہ ایسے کاموں میں تحکم سے کام نہ لیں۔ کیونکہ تحسین و تقبیح عقول کا کام نہیں کہ وہ انہیں حلال یا حرام بنائیں۔ محض تعبدی حکم ہے جس میں اللہ کے سوا کسی کا کوئی حصہ نہیں۔ اسی لیے ان میں کسی کا کچھ اختیار نہیں۔

ایک شبہ: پھر اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو پہلے ہی گزر چکا ہے کہ جو بھی بندے کا حق ہے تو اس میں اللہ کے حق کا تعلق بھی ضروری ہوتا ہے۔ بندوں کے حقوق والی کوئی ایسی چیز نہیں جس میں اللہ کا حق نہ ہو جس کا تقاضا یہ ہے کہ بندے کو اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار نہیں اس بیان کے بعد بندے کا کوئی بھی ایسا حق نہیں رہ جاتا جس میں وہ صاحب اختیار ہو۔ اندریں صورت بندے کے حق والی قسم ہی ختم ہوئی اور باقی صرف ایک ہی قسم (اللہ کے حق والی) رہ گئی۔

---

[1] اسے اس طرح دیکھا جائے کہ سابقہ بحث سے تطبیق ہو جائے اور مخالفت نہ رہے۔

جواب شبہ: تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک قسم بھی بٹی ہوئی ہے۔ کیونکہ جو بندے کا حق ہے تو اس میں اللہ کے حق کے ثابت کرنے سے ہی اس کا حق ثابت ہوتا ہے۔ اصل کے حکم کے مطابق وہ مستحق نہیں۔ اور یہ مفہوم پہلے[1] اس کتاب میں تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔ اور جب یہ صورت ہے تو یہیں سے بندے کا حق بھی ثابت ہو گیا اور اللہ کا حق بھی۔

اور جو خالصتہً[2] اللہ تعالیٰ کا حق ہے اس میں بندے کے لیے کوئی گنجائش نہیں۔

اور جو بندے کا حق ہے تو اس میں بندے کا اختیار اس لحاظ سے ہے کہ اللہ نے اسے یہ حق دیا ہے، اس لحاظ سے نہیں کہ اختیار میں مستقل ہے۔ اور جو بھی مذکور ہوا اس سے واضح ہو گیا کہ بندے کا اختیار اس چیز میں ہے جس میں مجموعی طور پر اس کا حق ہو (کلی طور پر نہیں) اور اس یہ اختیار خورد و نوش اور پوشاک وغیرہ میں سے مرغوب انواع سے متعلق ہے جو اس کے لئے حلال ہیں۔ بیوع کی مختلف انواع، معاملات اور حقوق کے مطالبات میں بھی اسے ایسا اختیار ہے۔ وہ اپنا حق ساقط کر سکتا ہے، اس کا عوض لے سکتا ہے اور جو کچھ اس کے پاس ہے اس میں تصرف کر سکتا ہے جس پر کوئی پابندی نہ لگائی گئی ہو۔ بشرطیکہ اس کا یہ تصرف محاسن عادات سے سمجھا جاتا ہو۔ اللہ کے حق اور بندے کے حق کے درمیان فرق کو سمجھنے کے لئے یہ سب چیزیں آپ کے لئے کافی ہیں۔ اور ان کے متعلق اس کتاب کی تیسری نوع کے آخر میں اشارہ گذر چکا ہے والحمد للہ!

دسواں مسئلہ

حیلہ بازی کسی جائز وجہ کی بنا پر ظاہر میں مشروع ہے یا وہ ناجائز ہے جب اس سے کوئی

---

[1] یعنی چوتھی نوع کے آٹھویں مسئلہ میں۔ اور اس کے بعد والی فصل میں افعال کی تین اقسام کا ذکر ہے۔ اس کے بعد مؤلف کا یہ قول "تیسری نوع کے آخر میں" واضح نہیں۔

[2] یعنی اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہو اور مؤلف کا قول وما ھو للعبد یعنی جس میں بندے کا حق غالب ہو۔ جیسے مثلاً مدبر غلام کا حق کہ اسے فروخت نہیں کیا جا سکتا اور جیسے امور مالیہ وغیرہ جو اسی مسئلہ میں پہلے مذکور ہو چکے یا یہاں ذکر ہوا ہے۔ ان سب امور میں بندے کا حق غالب ہے لہٰذا وہ اسے ساقط کر سکتا ہے اسی طرح مؤلف کا یہ قول سمجھا جائے گا جس چیز میں مجموعی طور پر بندے کا حق ہو اسے اختیار ہے۔ یعنی اگرچہ اس میں اللہ تعالیٰ کا بھی حق ہے لیکن بندے کا حق غالب ہے۔ گویا مؤلف کا پہلا اور پچھلا کلام اکٹھے ہو گئے۔ اور اس کا قول مرغوبات کی انواع میں یعنی اس کی جنس سے نہیں۔ گویا اسے کھانے پینے، لباس یا مکان وغیرہ سے کوئی ممانعت نہیں۔ کیونکہ یہ اللہ کا دیا ہوا حق ہے اور ایسی ضروریات ہیں جن سے زندگی برقرار رہتی ہے۔

حکم ساقط کیا جائے یا دوسرے حکم کی طرف پھیر دیا جائے اور یہ بات اس واسطہ کے بغیر ممکن نہ ہو تو اس مقصود غرض کے لئے اس وسیلہ کو کام میں لایا جائے یہ جانتے ہوئے کہ یہ وسیلہ اس غرض کے لئے مشروع نہیں۔ گویا حیلہ بازی مقدموں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ ظاہر حکم میں افعال کے احکام کے کچھ حصے کو دوسرے کی طرف پھیر دینا اور دوسرا یہ کہ شرع میں مقصود بہ افعال کو ان احکام کی طلب کے لئے وسیلہ بنانا کیا ایسا قصد کرنا اور اس کے موافق عمل کرنا شرعاً درست ہے یا نہیں ؟

یہ مقام خاصی توجہ چاہتا ہے۔ پیشتر اس کے کہ اس کی صحت یا عدم صحت پر غور کیا جائے اس حیلہ بازی کی تشریح ضروری ہے۔

اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کچھ چیزوں کو واجب کیا اور کچھ کو حرام کیا۔ ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو مطلق ہیں ان میں کوئی قید نہیں نہ ہی وہ کسی سبب پر ترتیب پائی ہیں جیسے نماز، روزے، حج اور ایسی دوسری چیزیں۔ اور زنا، سود اور قتل وغیرہ کو حرام کیا۔ اور کچھ ایسی ہیں جو اسباب پر مرتب ہوتی ہیں۔ ان میں سے واجب بھی ہیں اور حرام بھی جیسے زکوٰۃ، کفاروں، نذروں کو پورا کرنا اور شریک کے حق شفعہ کا وجوب اور جیسے مطلّقہ کی، اور غصب یا چوری کی چیز اور اس سے ملتی جلتی چیزوں کی حرمت۔

اب اگر کوئی مکلف اس وجوب کو اپنے آپ سے ساقط کرنے یا کسی حرام چیز کو مباح بنانے کا سبب اختیار کرے اور اسباب کے مختلف پہلوؤں میں سے وہ پہلو اختیار کرے جس سے واجب چیز بظاہر غیر واجب ہو جائے یا اسی طرح حرام چیز بظاہر حلال بن جائے تو اس طرح سے سبب اختیار کرنے کا نام حیلہ اور حیلہ بازی رکھا گیا ہے جیسے کسی شخص پر حضر میں نماز کا وقت آگیا جبکہ اس پر چار رکعتیں ادا کرنا واجب ہیں اور وہ ساقط کرنے کے ارادہ سے شراب پینے یا کوئی خواب آور دوائی کھانے کا سبب اختیار کرے حتیٰ کہ اس کی عقل کی غیر حاضری میں نماز کا وقت نکل جائے جیسا کہ بے ہوش آدمی کا حکم ہے۔ یا وہ نماز قصر ادا کرنا چاہے تو سفر شروع کر دے کہ نماز قصر کر سکے۔ اسی طرح اگر رمضان کا مہینہ ہو تو سفر کرے تاکہ کھا پی سکے۔ یا حج کے لئے اس کے پاس مال ہے تو اسے ہبہ کر دے یا کسی دوسری طرح اسے تلف کر دے تاکہ اس پر حج واجب نہ رہ سکے، اور جیسے وہ دوسرے

لونڈی سے صحبت کرنا چاہے تو اسے غصب کرے اور گمان کرے کہ وہ مر گئی۔ اور حاکم نے جو اس کی قیمت کا فیصلہ کیا وہ ادا کر دے۔ پھر اس سے صحبت کرے۔ یا کسی کنواری لڑکی کی رضامندی کی بنا پر شادی ثابت کرنے کے لئے جھوٹی گواہیاں بھگتائے اور حاکم اس کے حق میں فیصلہ دے دے پھر اس سے صحبت کرے۔ یا وہ دس درہموں کی بیع بیس درہموں سے بصورت ادھار کرنا چاہے اور وہ کسی کپڑے کی قیمت، دس درہم رکھ لے پھر پہلے فروخت کنندہ سے یہ کپڑا ادھار پر بیس درہموں میں خرید لے۔ یا کسی کو مارنے کا ارادہ رکھتا ہو تو اس کے راستہ میں اس کی ہلاکت کا سامان رکھ دے جیسے نیزہ سیدھا کر دینا یا کنواں کھودنا وغیرہ۔ اور جیسے زکوٰۃ کے وجوب سے فرار کی خاطر مال کو ہبہ کر دے یا ضائع کر دے یا بکھرے ہوئے ریوڑ کو جمع کر دے یا اکٹھے کو الگ الگ کر دے۔ ان سب مثالوں میں حرام کو حلال بنایا گیا ہے اور واجب کو ساقط کیا گیا ہے اور حلال کو حرام بنانے کی مثال یہ ہے جیسے بیوی خاوند کی لونڈی یا اپنی سوکن کو اپنا دودھ پلا دے تاکہ وہ خاوند پر حرام ہو جائے یا ایسے حق کو ثابت کرنا جو ثابت نہ ہو جیسے قرضہ کے اقرار کی صورت میں وارث کے حق میں وصیت۔ مختصراً یہ چیز شرعی طور پر ثابت احکام کو دوسرے احکام کی طرف پھیرنے پر حیلہ بازی ہے جس میں فعل بظاہر درست مگر بباطن لغو ہوتا ہے خواہ یہ حیلہ بازی تکلیفی احکام سے متعلق ہو یا وضعی احکام سے۔

گیارھواں مسئلہ

مذکورہ معنوں میں دین میں حیلے مجملاً[1] ناجائز ہیں۔ اور اس پر کتاب و سنت سے اس قدر دلائل ہیں جو شمار نہیں ہو سکتے۔ لیکن اس مجموعہ سے جو کچھ خصوصاً[2] سمجھ میں آتا ہے وہ اس

---

[1] عنقریب بارھویں مسئلہ کی آنے والی فصل میں یہ ذکر ہوگا کہ جو مذکورہ معنی حیلہ پر صادق آتے ہیں۔ ان حیلوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو شرعی لحاظ سے درست ہیں۔ اسی لئے مؤلف نے فی الجملہ کا لفظ استعمال کیا ہے

[2] عنقریب مؤلف یہ حدیث ذکر کریگا لا ... الخ اور وہ عام ہے۔ شاید اس کی عدم قوت کی بنا پر مؤلف نے اسے مستقل دلیل شمار نہیں کیا جو عموم کے لئے کفایت کرتی ہو۔

حیلہ بازی کی ممانعت ہے جس سے یقینی طور پر رد کا گیا ہے۔

قرآن سے دلائل ۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں منافقوں کا یہ وصف بتلایا کہ۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ (۲/۸) — اور لوگوں میں سے کوئی وہ ہے جو کہتا ہے کہ ہم اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان لائے

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے منافقوں پر لعنت کی دھمکی دی اور ان کی برائی ذکر کی ہے اور ان کے کام کی حقیقت یہ ہے کہ انہوں نے کلمۂ اسلام کا اظہار اس لئے کیا کہ ان کے جان و مال محفوظ رہیں۔ ان کا یہ قصد نہ تھا کہ وہ اپنے اختیار اور دل کی تصدیق کے ساتھ اللہ کی اطاعت میں داخل ہوں۔ اسی وجہ وہ آگ کے سب سے نچلے درجہ میں ہوں گے۔ اور ان کے بارے میں کہا گیا کہ وہ اللہ کو اور ایمان والوں کو دھوکا دیتے ہیں۔ اور اپنے متعلق وہ یہ کہتے تھے۔ انما نحن مستهزءون (۲/۱۴)۔ (ہم تو محض ہنسی مذاق کرتے ہیں۔) کیونکہ انہوں نے اسلام اور اہل اسلام کو اپنی اغراض فاسدہ کے لیے حیلہ بنایا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ نے ریاکاروں کے اعمال کے متعلق فرمایا:

كَالَّذِيْ يُنْفِقُ مَالَهٗ رِئَآءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ فَمَثَلُهٗ كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تُرَابٌ (۲/۲۶۴) — جو شخص لوگوں کے دکھلاوے کے لیے اپنا مال خرچ کرتا ہے اور اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان نہیں رکھتا، اس کی مثال ایسے پتھر کی سی ہے جس پر مٹی پڑی ہو۔

نیز فرمایا:

وَالَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ اَمْوَالَهُمْ رِئَآءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ (۴/۳۸)۔ — اور جو لوگ اپنے مال لوگوں کو دکھانے کے لیے خرچ کرتے ہیں اور اللہ اور آخرت کے دن پر یقین نہیں رکھتے۔

اور فرمایا:

يُرَآءُوْنَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ اِلَّا قَلِيْلًا (۴/۱۴۲) — وہ لوگوں کو دکھلانے کے لیے (نماز ادا) کرتے ہیں اور اللہ کو کم ہی یاد کرتے ہیں۔

پس اللہ نے ان کی مذمت کی اور وعید سنائی۔ کیونکہ اس اطاعت کا اظہار

لہ دوسری آیت میں دھمکی یا تو والذین پر عطف ہے جو اپنے سے پہلے لفظ والذین پر ہے (بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۸۳ پر)

دنیوی[1] قصد کے لیے تھا۔ جسے وہ وسیلہ بنا رہے تھے۔ اور باغ والوں کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ إِلَىٰ قولہ۔ فَأَصْبَحَتْ كَالصَّرِيمِ (۶۸/۲۰)	ہم نے ان لوگوں کو اسی طرح آزمایا جس طرح باغ والوں کو آزمایا تھا۔ تا۔ وہ ایسے ہو گیا جیسے کٹی ہوئی کھیتی۔

کیونکہ انہوں نے مسکینوں کا حق ختم کرنے کے لیے یوں حیلہ بازی کی کہ جو وقت مسکینوں[2] کے آنے کا تھا، اس کے علاوہ کسی دوسرے وقت باغ کا پھل کاٹنے کا قصد کیا تھا۔ تو اللہ تعالیٰ نے ان کے باغ کو تباہ کر کے انہیں سزا دی۔

نیز فرمایا:

وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ (۲/۶۵)	تم اپنے میں سے ان لوگوں کو یقیناً جانتے ہیں جنہوں نے ہفتہ کے دن کے حکم میں زیادتی کی تھی۔

اور اس کے مثل دوسری آیات ہیں، کیونکہ ہفتہ کے دن شکار کرنے کے لیے انہوں نے ایسا حیلہ تراش لیا تھا جس کی صورت[3] دوسرے دنوں میں شکار کی تھی۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ) یا اس لیے کہ وہ سیدار ہے اور اس کے بعد فَسَاءَ قَرِيْنًا ہے۔ گویا دھمکی یہ ہے کہ دوزخ میں شیطان اس کا ساتھی ہوگا اور وہ دونوں ایک دوسرے پر لعنت کریں گے۔

[1] منافقوں والی آیات میں دو سابقہ مقدمے موجود ہیں جن میں احکام کا لب لباب ان کے جان و مال کا بچاؤ نہ ہونا ہے وہ اللہ کی طاعت کے تحت اختیار سے داخل ہوئے تو اس سے ان کا قصد مذکور چیزوں کی حفاظت تھی۔ ریاکی آیات میں ایک مقدمہ پایا جاتا ہے کہ ان افعال سے جو بات شرعاً مقصود ہے اسے انہوں نے کسی دوسرے کام کا وسیلہ بنایا۔ لیکن جو اصل حکم تھا، کیا انہوں نے ساقط کیا یا تبدیل کیا؟ غور فرمائیے۔

[2] گویا ان کے قانون میں یہ بات تھی کہ جو کاٹنے کے وقت حاضر نہ ہوا اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس حیلہ سے انہوں نے مسکینوں کا حق ساقط کیا۔ [3] اس طرح کہ انہوں نے حوض کھودے اور ان میں نالیاں بنائیں مچھلیاں ہفتہ کے دن پانی کی لہر سے ان میں جا پڑتیں۔ پھر گہرائی اور پانی کی کمی کی وجہ سے ان سے نکل نہ سکتیں۔ تو وہ لوگ اتوار کے دن ان کا شکار کر لیتے۔ مچھلیاں ہفتہ کے دن ہی ظاہر ہوتی تھیں۔ فی الحقیقت یہ ہفتہ کے دن کا شکار تھا جسے وہ اتوار کے دن کی صورت میں کرتے تھے۔ اور یہ داؤد علیہ السلام کے زمانہ کا واقعہ ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ نے فرمایا :-

وَاِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوْفٍ الی قولہ۔

جب تم اپنی بیویوں کو طلاق دو اور ان کی عدت ختم ہونے لگے تو انہیں یا تو بھلے طریقے سے اپنے پاس رکھو یا بھلے طریقے سے رخصت کر دو۔ انہیں دکھ پہنچانے کے لئے مت روکو۔ تا۔

وَلَا تَتَّخِذُوْا اٰيٰتِ اللّٰهِ هُزُوًا (۲/۱۶۵)

اور اللہ تعالیٰ کی آیات کو مذاق نہ بناؤ۔

اور اس آیت کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مرد پر حرام کر دیا ہے کہ وہ بیوی کو دکھ پہنچانے کے قصد سے اس سے رجوع کرے۔ وہ اس طرح کہ اسے طلاق دے اور اسے چھوڑ دے اور جب عدت ختم ہونے کو ہو تو پھر رجوع کر لے۔ پھر اسے طلاق دے دے حتیٰ کہ عدت ختم ہونے لگے۔ اس طرح رجوع کرنے سے ان کی غرض صرف اس عورت کو دکھ دینا ہوتا تھا۔ اسی سلسلہ میں ارشادِ باری ہے:-

وَبُعُوْلَتُهُنَّ اَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِيْ ذٰلِكَ اِنْ اَرَادُوْا اِصْلَاحًا۔ الی قولہ اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ (۲/۲۲۸)

اس صورت میں ان کے خاوند ان کو لوٹانے کے زیادہ حق دار ہیں بشرطیکہ وہ اصلاح چاہتے ہوں۔ تا۔ طلاق دو بار ہے۔

اسلام کے آغاز میں طلاقوں کی کوئی تعداد مقرر نہ تھی۔ آدمی مدت ختم ہونے سے پہلے اس سے رجوع کر لیتا پھر طلاق دیتا، پھر رجوع کر لیتا۔ اور اس کا قصد ہی کچھ ہوتا تھا تو آیت اُتری الطلاق مرتن (طلاق صرف دو بار ہے) اور ساتھ ہی یہ نازل ہوئی:

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ شَيْئًا (۲/۲۲۹)

اور تمہارے لئے یہ جائز نہیں کہ جو کچھ تم انہیں دے چکے اس میں سے کچھ لے لو۔

یہ آیت اس شخص کے بارے میں ہے جو عورت سے فدیہ لینے کی غرض سے اسے دکھ پہنچائے۔ اور یہ سب غرض[1] تک پہنچنے کے حیلے ہیں جن کا حکم اس غرض کے لئے مشروع نہ ہوا تھا۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَآ اَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ (۴/۱۲)۔

کی گئی وصیت یا قرضہ کے ادائیگی کے بعد (ورثہ تقسیم ہوگا) جس سے کسی وارث کو نقصان نہ پہنچے

[1] یعنی کسی جائز یا ناجائز فعل سے کسی حکم کو ساقط کرنا یا اسے دوسرے حکم کی طرف لے جانا۔

یعنی وارثوں کو۔ کہ وہ تیسرے حصے سے زائد کی وصیت کر دے یا حیلہ بازی سے کسی وارث کے حق میں وصیت کرے جس کی وجہ سے بعض وارث محروم ہو جائیں۔ نیز ارشاد باری ہے:۔

وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا (۴/۶) — اور اس خوف سے کہ وہ (یتیم) بڑے ہو جائیں ان کا مال فضول خرچی اور جلدی میں نہ اُڑا دینا۔

نیز فرمایا:

وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ (۴/۱۹)۔ — اور انہیں اس غرض سے نہ روکو کہ جو کچھ تم انہیں دے چکے ہو اس کا کچھ حصہ لے لو۔

ان کے علاوہ اور بھی کئی آیات ان معنوں میں ہیں۔

حدیث سے دلائل: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، زکوٰۃ کے ڈر سے[1] الگ الگ ریوڑ کو اکٹھا نہ کیا جائے اور اکٹھے کو الگ الگ نہ کیا جائے گویا یہ واجب کو ساقط کرنے یا کم کرنے کی حیلہ بازی سے نہی ہے۔ نیز آپ نے فرمایا وہ کام نہ کرو جو یہود و نصاریٰ کرتے ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کی حرام کردہ چیزوں کو حیلوں سے حلال بنا لیتے ہیں[2]۔ نیز آپ نے فرمایا[3]، جس شخص نے دو گھوڑوں میں اپنا گھوڑا داخل کیا اور اسے اطمینان ہے[4] کہ وہ گھوڑا آگے نکل جائے گا تو یہ جُوا ہے۔ نیز فرمایا[5]۔ اللہ تعالےٰ یہود کو ہلاک کرے۔ ان پر چربی حرام ہوئی تو انہوں نے اسے پگھلایا[6] اور بیچا پھر اس کی قیمت کھا گئے نیز فرمایا[7]، میری امت سے کچھ ایسے لوگ ہوں گے جو شراب کا کوئی اور نام رکھ کر شراب پئیں گے[8] ان کے سروں پہ گانے باجے ہوں گے اور گانے بجانے والی عورتیں ہوں گی۔ انہیں اللہ زمین میں دھنسا

---

[1] یعنی اسی وجہ سے دونوں مفعول کے صیغے پڑے ہیں [2] یہ حدیث ج ۱ ص ۵۰۷ پر گزر چکی ہے۔ [3] اس کی تخریج دیکھی جائے۔ [4] یہ حدیث ج ۱ ص ۵۰۷ پر گزر چکی ہے۔ [5] یعنی وہ جانتا ہو کہ اس کا گھوڑا آگے نکل جائے گا۔[6] اس کے باوجود گھوڑا اس صورت میں داخل کرے۔ جیسے عام طور پر گھوڑ دوڑ میں گھوڑے شامل ہوتے ہیں۔ [7] یہ حدیث ج ۱ ص ۲۸۹ پر گزر چکی ہے۔ [8] اسے پگھلا لیتے اور اس کی شکل چربی کی سی نہ رہتی۔ اسے وہ اس شکل میں نہ کھاتے۔ بلکہ اسے بیچ کر اس کی قیمت سے فائدہ اٹھاتے۔ [9] اسے ابن ماجہ اور ابن حبان نے اور طبرانی نے کبیر میں اور بیہقی نے روایت کیا اور انس کی اسناد حسن ہیں۔ [10] اس روایت کو دیکھئے۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کو مسخ اور خسف سے مامون قرار دیا ہے۔ یہی کافی ہے کہ یہ حدیث موقوف ہو۔ مؤلف نے جن مثالوں سے استشہاد کیا ہے وہ سب (تیناس کے باب سے ہیں وہ ایک کے ساتھ دوسری ملا کر قومی بنا رہا ہے۔ ہاں مشکوٰۃ المصابیح میں بصرہ کے متعلق حضرت انس سے یہ حدیث آتی ہے کہ اس سرزمین میں خسف، قذف، رجم اور بندروں اور سوٗروں کی صورت میں مسخ ہوگا۔ اور آپ نے حضرت انسؓ (بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۸۶ پر)

دے گا اور ان میں سے بعض کو بندر اور سؤر بنا دے گا۔ اور حضرت ابن عباس سے موقوفاً اور مرفوعاً مروی ہے کہ: لوگوں پر ایک وقت آئے گا جب وہ پانچ چیزوں کے بدلے پانچ چیزیں حلال بنا لیں گے۔ شراب کو دوسرے نام رکھ کر، ہدیہ کے بدلے سود کو، دھمکی کے بدلے قتل کو، نکاح کے بدلے زنا کو اور بیع کے بدلے سود کو[1] نیز فرمایا "جب لوگ درہم و دینار میں بخل کرنے لگیں، اور ان کا لین دین بیع علینہ کے طور پر کرنے لگیں، اور بیلوں کی دموں کے پیچھے چلنے لگیں۔ اور فی سبیل اللہ جہاد کو ترک کر دیں تو اللہ ان پر ایسی مصیبت نازل کرے گا کہ جب تک وہ اپنے دین کی طرف واپس نہ لوٹیں گے وہ رفع نہ ہوگی[3]۔ نیز فرمایا۔ اللہ تعالیٰ پر محلل پر لعنت کرے اور اس پر بھی جس کیلئے حلالہ نکالا گیا ہے[4] اور فرمایا اللہ تعالیٰ نے رشوت لینے والے اور دینے والے دونوں پر لعنت کی ہے[5] اور آپ نے مقروض سے ہدیہ لینے سے منع فرمایا اور فرمایا جب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) کو وصیت فرمائی کہ اس کے گرد و نواح میں رہے۔ اس میں اور اس کے بازاروں میں داخل نہ ہو، اب اس مقام کو مکمل کرنا آپ کی ذمہ ہے۔ اور مشہور ہے کہ علماء کہتے ہیں کہ قیامت سے پہلے پہلے امن قائم ہوگا۔ اور اس کی توفیق میسر آئے گی۔

[1] یہ حدیث ج ۱: ص ۲۹۰ پر گزر چکی ہے۔

[2] یعنی انفاق فی سبیل اللہ میں دونوں بخل کرنے لگیں گے اور آپ کے قول تبایعوا بالعینۃ کی یہ تفسیر کی گئی ہے کہ ایک چیز ادھار قیمت پر بیچی جائے پھر تھوڑی قیمت پر نقد خرید لی جائے۔ گویا یہ مسئلہ نقد کم قیمت اور ادھار زیادہ قیمت پر انجام پذیر ہوتا ہے اور یہ خالص سود ہے۔ اور یہی چیز زید بن ارقم کے قصہ میں پائی جاتی ہے۔

[3] اسے احمد نے انہیں الفاظ سے روایت کیا [4] یہ حدیث ج ۱: ص ۲۸۲ پر گزر چکی ہے۔ [5] اسے جامع صغیر میں دو روایتوں سے روایت کیا۔ پہلی یہ ہے۔ کسی فیصلے کے دوران رشوت لینے والے اور دینے والے دونوں پر اللہ نے لعنت کی ہے۔ یہ روایت احمد، ترمذی اور حاکم سے حضرت ابوہریرہ سے ہے۔ اس کے شارح عزیزی کہتے ہیں کہ شیخ نے اسے حدیث صحیح کہا ہے۔ اور جامع صغیر کے شارح مناوی اپنی شرح میں کہتے ہیں۔ کہ اسے طبرانی نے کبیر میں حضرت ام سلمہ سے روایت کیا۔ ہیثمی نے کہا کہ اس کے رجال ثقہ ہیں اور منذری نے کہا کہ اسناد جید ہیں۔ ترمذی کہتے ہیں۔ اس باب میں یہ روایت ابن عمرؓ اور عائشہ سے ہے۔ ابن حجر کہتے ہیں۔ اور عبدالرحمن بن عوف اور ثوبان سے ہے۔

دوسری روایت یوں ہے اللہ تعالیٰ نے رشوت لینے والے دینے والے اور سودے باز پر لعنت کی ہے جو ان دونوں کے درمیان سودا کراتا ہے۔ اسے احمد نے ثوبان سے روایت کیا۔ مناوی کہتے ہیں کہ طبرانی اور بزار نے بھی ثوبان سے روایت کیا منذری کہتے ہیں کہ اس میں ابوالخطاب ہے جو غیر معروف ہے ہیثمی کہتے ہیں کہ اس میں ابوالخطاب مجہول ہے اسی سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ سخاوی کا اس کی سند کو قطعی طور پر صحیح قرار دینا اس کے اپنے اندازہ کی بنا پر ہے۔

"تم میں سے کوئی قرض لے پھر قرضخواہ کو ہدیہ بھیجے یا اسے سواری پر بٹھائے۔ تو قرض دینے والا نہ سوار ہو نہ اس کا ہدیہ قبول کرے الا یہ کہ ان میں پہلے بھی ایسی راہ و رسم جاری ہو"[1] نیز آپ نے فرمایا: "قاتل وارث نہیں ہوتا"۔[2] نیز آپ نے حاکموں کو ہدیہ دینے کو خیانت قرار دیا اور بیع اور قرض حسنہ سے منع فرمایا[3]۔ اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں[4] کہ: زید بن ارقم کو یہ بات پہنچا دو۔ کہ اگر وہ توبہ نہ کرے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ اس کا جہاد باطل ہو گیا۔ اور اس مفہوم کی احادیث بہت ہیں اور ان سب سے یہ ثابت ہوتا ہے احکام کو پھیر کر حیلہ بازی کرنا صریحًا ناجائز ہے۔

تمام تر صحابہ اور تابعین اسی چیز کے قائل ہیں۔

بارھواں مسئلہ[5]

جب یہ ثابت ہو چکا کہ احکام بندوں کے مصالح کے لئے مشروع کئے گئے ہیں تو اعمال کا اعتبار انہیں مصالح سے ہو گا، کیونکہ ان میں شارع کا مقصود یہی ہے جیسا کہ واضح ہو چکا

---

[1] اسے جامع صغیر میں ان الفاظ سے روایت کیا "جب تم میں سے کوئی شخص اپنے بھائی سے قرضہ لے پھر اس کی طرف تھال میں ہدیہ بھیجے تو وہ اسے قبول نہ کرے یا اسے اپنی سواری پر بٹھائے تو وہ اس پر سوار نہ ہو۔ الا یہ کہ ان دونوں کے درمیان پہلے بھی ایسی راہ و رسم موجود ہو"۔

[2] سعید بن منصور نے اسے اپنی سنن میں روایت کیا اور ابن ماجہ اور بیہقی نے حضرت انسؓ سے۔ عزیزی کہتے ہیں کہ یہ حدیث صحیح ہے۔

[3] یہ حدیث ج ۲ ص ۲۰۵ پر گزر چکی ہے۔

[4] کیونکہ وہ باطل طریقہ سے لوگوں کا مال کھانے کے لئے حیلہ کر رہا ہے جب کہ اس نے بیع کو قرض کے ساتھ ملا دیا۔ تو اس نے ثمن مثل سے اس قیمت کو کم بنا دیا۔ اس کے مقابلہ میں قرض وہ ہوتا ہے جو صرف اللہ کے لئے ہو۔

[5] اس سے پہلا مسئلہ مجمل تھا۔ اس مسئلہ میں اس کی پوری تفصیل آ گئی ہے۔

ہے۔ گویا جب کوئی کام اپنے ظاہر و باطن میں مشروع کی اصل پر ہو تو اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اور اگر اس کام کا ظاہر تو شرع کے موافق ہو مگر مصلحت مخالف ہو تو ایسا فعل غیر صحیح اور غیر مشروع ہے۔ کیونکہ شرعی اعمال سے فی نفسہٖ وہ اعمال مقصود نہیں ہوتے۔ ان سے قصد تو دوسرے امور کا ہوتا ہے جو ان کے معانی ہیں اور یہ معانی وہ مصالح ہیں جن کی وجہ سے یہ اعمال مشروع ہوئے۔ اب جو شخص اس وضع کے علاوہ کسی دوسرے طریق پر عمل کرے گا تو یہ مشروعات کی وضع نہ ہوگی۔

ہم جانتے ہیں کہ ہر دو کلماتِ شہادت کی زبان سے ادائیگی اور نماز وغیرہ ایسی عبادات ہیں جو تقرب الی اللہ اور اس کی طرف رجوع کے مشروع کی گئی ہیں۔ اور اس کے افراد اللہ تعالیٰ کی تعظیم و اجلال اور اللہ کی طاعت و فرمانبرداری میں اعضاء کے ساتھ دل کی مطابقت ہے۔ تو جب کوئی شخص یہ کام اس قصد سے کرے کہ اسے دنیوی مفادات میں سے کوئی مفاد حاصل ہو یا کوئی تکلیف دور ہو یا کوئی فائدہ حاصل ہو، جیسے شہادتین کے اقرار کرنے والے کا قصد اپنے جان و مال کی حفاظت ہو، اس کے علاوہ کچھ نہ ہو۔ یا لوگوں کو دکھانے کے لئے نماز پڑھنے والے کا قصد یہ ہو کہ اس پر اس کی تعریف کی جائے یا دنیا میں اسے کوئی رتبہ حاصل ہو، تو ایسے عمل میں کوئی چیز بھی مشروع نہیں، کیونکہ جس مصلحت کے لئے یہ کام مشروع کیا گیا تھا، وہ حاصل نہ ہوئی بلکہ اس کا مقصود تو اس مصلحت کے برعکس ہے۔

اسی بنا پر ہم مثال کے طور پر زکوٰۃ کے بارے میں کہتے ہیں کہ: اس کی مشروعیت سے مقصود لالچ جیسی رذیل خصلت کو دور کرنا ہے اور اس کی مصلحت مساکین سے نرمی کا سلوک کرنا اور جو لوگ بھوکے مر رہے ہوں انہیں زندہ کرتا ہے۔ اب جو شخص زکوٰۃ کے وجوب سے راہِ فرار اختیار کرتے ہوئے سال کے آخر میں اپنا مال ہبہ کر دیتا ہے۔ پھر جب اگلا سال ختم ہونے کو آتا ہے اس وقت یا اس سے پہلے وہ ہبہ واپس طلب کر لیتا ہے تو اس طرح تو لالچ کے وصف میں تقویت ہوئی اور اس میں اضافہ ہو گیا اور اس کی مصلحت بھی پوری نہ ہوئی اور مسکینوں کو کچھ بھی نہ ملا۔ تو معلوم ہوا کہ ایسے ہبہ کی صورت وہ نہیں جس کی شرع نے ترغیب دی ہے۔ کیونکہ ہبہ کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کو ہبہ کیا جا

رہا ہے۔ اس پر احسان اور اس سے ہمدردی ہو۔ اور خواہ وہ غنی ہو یا فقیر اس پر فراخی ہو۔ اور اس سے دوستی اور الفت پیدا ہو۔ اور یہ ہبہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ اب اگر یہ ہبہ مشروع طریق پر حقیقتاً تملیک (دوسرے کو مالک بنا دینا) ہوتی تو وہ ہمدردی اور فراخی کی مصلحت کے موافق ہوتی اور لالچ جیسی رذیل خصلت دفع ہو جاتی۔ گویا اس طرح زکوٰۃ کی ادائیگی سے فرار کا کچھ نتیجہ نہ نکلا۔ غور فرمایئے[1] کہ عمل میں مشروع قصد کبھی شرعی قصد کو منہدم نہیں کرتا اور غیر شرعی قصد ہی شرعی قصد کو منہدم کرنے والا ہوتا ہے۔

اور اس کی مثال یہ ہے کہ اگر زوجین اپنی زوجیت میں اللہ کی حدود کو قائم نہ رکھ سکیں تو اس سے فرار کی خاطر بیوی کے لئے فدیہ مشروع کیا گیا ہے۔ عورت کے لئے مباح ہے کہ وہ بطیب خاطر خاوند سے اپنی عصمت خرید لے، اس خطرہ کے پیش نظر کہ کسی ممنوع کام میں نہ جا پڑے۔ لہٰذا اس عورت نے اپنے اور اپنے خاوند کے درمیان اصلاحِ حال کے لئے اپنا مال خرچ کیا۔ یہ ہے بھلے طریقے سے رخصت کرنا اور یہ شرعی مقصد ہے، جو مصلحت کے مطابق ہے جس میں نہ اب کوئی فساد ہے نہ آئندہ ہوگا۔ اب اگر عورت کو تکلیف دے تاکہ بیوی اس کو فدیہ کی رقم دے تو اس نے ایسا عمل کیا جو غیر مشروع ہے جبکہ اس عورت کو بلاوجہ ستایا گیا ہے حالانکہ اسے ستائے بغیر بھی جدائی کے لئے فدیہ وصول کرنے کی قدرت[2] تھی، تو جب عورت فدیہ دے کر اس سے رخصتی طلب کرے تو یہ بھلے طریقے سے رخصت کرنا نہیں اور نہ ہی اس میں اس خوف کی بات ہے کہ زوجین اللہ کی حدود قائم نہ رکھ سکیں۔ کیونکہ ایسا فدیہ تو ایک لاچار کا فدیہ ہے۔ خواہ یہ عورت کے لئے اضرار سے نکلنے کی خاطر اور اضطرار کی رو سے جائز ہے لیکن ایسا فدیہ لینا مرد کے لئے ناجائز ہے۔ کیونکہ یہ اس نے غیر مشروع طریق پر لیا ہے۔

اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ: مجموعی طور پر شرعی احکام کلی مصلحت پر مشتمل ہوتے ہیں

---

[1] مشروع ہبہ زکوٰۃ میں شارع کے قصد کے منافی نہیں اور وہ قصد لالچ کو دور کرنا، لوگوں سے ہمدردی اور ان سے احسان ہے۔ رہا ہبہ صوریہ جیسی صورت مؤلف نے قرار دی ہے تو یہ دلوں سے لالچ کو ختم کرنے اور اللہ کے بندوں سے احسان کرنے کے لحاظ سے شارع کے قصد کے منافی ہے۔

[2] کیونکہ یہ ہمیشہ اس کے ہاتھ میں ہے۔

اور ہر مسئلہ میں جزئی مصلحت خصوص پر ہوتی ہے۔ جزئی کا معاملہ یہ ہے کہ اس کی خصوصیت کے حکم سے کوئی بھی دلیل فاسد نہیں ہوتی۔ رہی کلی تو وہ یہ ہے کہ ہر مکلف اپنی تمام حرکات، اقوال اور اعتقادات میں شرعی تکلیف کے معین قانون کے تحت ہو۔ وہ اس چوپائے کی طرح نہ ہو جو اپنی خواہش نفس کے مطابق عمل کرتا ہے۔ تا آنکہ وہ شریع کی لگام پر رضامند ہو جائے۔ اور یہ بیان پہلے بھی گزر چکا ہے اور جب مکلف ہر مشکل مسئلہ میں مذاہب کی رخصتوں کے پیچھے لگ[1] جائے اور ہر اس قول کی اتباع کرے جو اس کی خواہش کے مطابق ہو تو اس نے تقویٰ کا پھندا اُتار پھینکا اور اپنی خواہشات کی پیروی میں دُور چلا گیا اور جس چیز کو شارع[2] نے مضبوط کیا تھا اسے توڑ دیا اور جسے مقدم کیا تھا اُسے مؤخر کر دیا۔ اور اس کی مثالیں بہت ہیں۔

فصل

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ جن حیلوں کے باطل ہونے، ان کی مذمت اور ان سے نہی کا ذکر گزر چکا ہے وہ ایسے حیلے ہیں جو کسی شرعی اصل کو گراتے اور شرعی مصلحت کے خلاف ہوتے ہیں۔ اب اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ کچھ حیلے ایسے ہیں جو اپنے اعتبار سے نہ کسی شرعی اصل کو توڑتے ہیں نہ ہی کسی شرعی مصلحت کے خلاف ہوتے ہیں۔ تو ایسے حیلے نہ نہی میں داخل ہیں نہ ہی وہ باطل ہیں۔ قصہ کوتاہ یہ ہے کہ حیلوں کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم۔ جن کے باطل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ جیسے منافقوں اور ریاکاروں کے حیلے۔

دوسری قسم۔ جن کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔ جیسے مجبوری کی صورت میں کلمۂ کفر کہنا۔ کیونکہ قصد اوّل کے لحاظ سے اس حیلہ بازی کی نسبت جان کی حفاظت ہے جبکہ اس کلمۂ کفر کے اقتضاء کا اعتقاد نہیں ہوتا جیسا کہ قصد اوّل کے لحاظ[3] سے کلمۂ اسلام بھی جان بچانے

[1] ہمارے موضوع میں جو حیلے ہیں انہیں مذاہب میں ہیں۔

[2] یعنی خواہ اس تکلیف میں اس عام معین قانون کے تحت سارے مکلف داخل نہ ہوں۔

[3] یعنی ان دونوں قسم کے کلمات کو اس طرح کہنا کہ ان کے معانی کا اعتقاد نہ ہو اور دنیوی غرض حاصل ہو جائے۔

کے لئے حیلہ ہے۔ اِلّا یہ کہ دنیوی مصلحت ہونے کے وجہ سے یہ ماذون فیہ ہے اور اس میں مطلقاً کوئی مفسدہ بھی نہیں، نہ دین میں اور نہ دنیا میں۔ بخلاف پہلی قسم کے کہ وہ ماذون فیہ نہیں کیونکہ باطلاق اس میں اخروی[1] مفسدہ ہے۔ اور اس بات پر سب متفق ہیں کہ اعتبار کے لحاظ سے دنیوی مصالح و مفاسد ہی اخروی مصالح و مفاسد کا پیش خیمہ ہوتے ہیں۔ گویا ایسے دنیوی مصالح کا اعتبار صحیح نہ ہوگا جو اخروی مصالح میں خلل ڈالتے ہوں۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ جو چیز اخروی مصالح میں خلل انداز ہو وہ شارع کے مقصود کے موافق نہیں لہٰذا باطل ہے۔ اسی وجہ سے نفاق اور منافقین کے حق میں اس طرح کی آیات نازل ہوئیں۔ یہی حال ان تمام صورتوں کا ہے۔ جو اس کے قائم مقام ہوں۔ اور یہ دونوں قسمیں یقین کی آخری حد تک پہنچی ہوئی ہیں۔

تیسری قسم۔ اس قسم میں اشکال بھی ہے اور پیچیدگی بھی۔ جس میں غور کرنے والے کی فکر مضطرب ہو جاتی ہے کیونکہ اس میں کوئی واضح اور یقینی دلیل نہیں ہوتی جس سے یہ ظاہر ہو سکے کہ اسے پہلی قسم سے ملایا جائے یا دوسری سے نہ ہی شارع کا قصد واضح ہوتا ہے کہ شارع کے مقصود پر اتفاق ہو سکے، نہ ہی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اس مصلحت کے خلاف ہے جسے اس مفروضہ مسئلہ کے مطابق شریعت نے وضع کیا ہے۔ گویا اس پہلو سے یہ قسم متنازعہ فیہ ہے۔ فریقین میں سے ہر ایک کی دلیل یہ ہوتی ہے کہ یہ مصلحت کے خلاف نہیں لہٰذا ایسا حیلہ کرنا جائز ہے اور دوسرے کی یہ کہ مصلحت کے مخالف ہے لہٰذا ایسی حیلہ بازی ممنوع ہے۔ اور یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ جو شخص بعض مسائل میں اس حیلہ بازی کو جائز سمجھتا ہے وہ اس بات کا اقراری ہے کہ وہ اس مسئلہ میں شارع کے قصد کی مخالفت کر رہا ہے بلکہ وہ تو اسے صرف شارع کے بہتر قصد کی بنا پر جائز قرار دیتا ہے کہ اس کا مسئلہ حیلہ بازی کی جائز قسم سے ملتا ہے جس کے متعلق وہ شارع کے قصد کو جانتا ہے۔ اور علم کی بنا پر یا ظن سے شارع کے مقصد سے صریح ٹکراؤ کا صدور تو عام مسلمانوں سے بھی نہیں ہوتا چہ جائیکہ

---

[1] جیسا کہ گزر چکا ہے کہ منافقین کا اللہ اور اس کے رسول سے مذاق اور فریب دہی دنیوی نہیں۔ کیونکہ اس میں منافق کی دنیوی مصلحت یہ ہے کہ اس کا جان و مال محفوظ رہے لیکن جب یہ مصلحت اخروی سے معارض ہو تو یہ قابلِ توجہ نہ رہے گی اور باطل ہو گی۔

ہدایت کے امام اور علمائے دین ایسا کام کریں۔ اللہ ان سے ہمیں فائدہ پہنچائے۔ جیسے کہ اس حیلہ کا منکر صرف اس بنا پر انکار کرتا ہے کہ وہ شارع کے قصد کے مخالف ہے۔ اور چونکہ احکام میں مصالح رکھے گئے ہیں، لہٰذا ضروری ہے کہ ایسے مسائل میں سے چند ایک کی مثالیں پیش کی جائیں تاکہ ان کی صحت واضح ہو سکے۔ وباللہ التوفیق۔

ان مسائل میں سے ایک نکاح محلّل ہے۔ جسے طلاق دینے والے پہلے خاوند کے بیوی سے رجوع کے لئے حیلہ بنایا جاتا ہے۔ بظاہر یہ حیلہ اللہ تعالیٰ کے اس قول کے موافق ہے۔

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیره (۲/۲۳۰)	پھر اگر خاوند اسے (تیسری) طلاق دے دے تو پھر وہ عورت اس وقت تک اسے حلال نہ ہوگی جب تک کہ وہ کسی دوسرے سے نکاح نہ کرلے۔

تو جب اس نے اس محلّل سے نکاح کر لیا تو اس کا نکاح دو طلاقوں کے بعد بھی پہلے خاوند کے لئے موافق ہوگیا۔ اور شارع کی نصوص سے اس کے مقاصد سمجھے جا سکتے ہیں۔ بلکہ یہی وہ پہلا مقصد ہے جو مقاصد شرعیہ سے سمجھ میں آتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا حتی تذوقی عسیلته ویذوق عسیلتک [1]	تو پہلے خاوند کے لئے اس وقت حلال نہیں جب تک کہ تو دوسرے خاوند کا مزہ نہ چکھ لے اور وہ تجھ سے مزہ نہ چکھ لے۔

تو معلوم ہوا کہ اس دوسرے نکاح کا مقصود مجامعت حقیقی ہے۔ اور محلل کے نکاح سے یہ حاصل ہو جاتی ہے۔ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دلیل کی رو سے ایسے نکاح کے قصد میں فساد کا اعتبار ہوگا۔ اور اس لئے بھی کہ اس کے حیلہ ہونے میں کوئی چیز مانع نہیں۔ ورنہ یہ بات ہر حیلہ میں لازم آئے گی۔ جیسے مجبوری کے وقت کلمہ کفر کہنا اور وہ سب حیلے جو باتفاق جائز حیلوں کی قسم میں داخل ہیں۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی اور منقولات کے موافق ہوگئی تو یہ اس حیلہ کے شارع کے قصد کی موافقت کی صحت پر دلیل ہے۔

---

[1] اسے منتقی الاخبار میں جماعت سے روایت کیا۔

اسی طرح جب مصلحت کے پہلو سے دیکھا جائے تو اس نکاح کی مصلحت ظاہر ہے۔ کیونکہ اس نے زوجین کے درمیان اصلاح کا قصد کیا ہے جبکہ اس نے ایسا سبب اختیار کیا جس سے صحیح طریق پر ان دونوں کے درمیان الفت ہو جائے۔ اور اس لئے بھی نکاح کو ہمیشہ برقرار رکھنے کا قصد لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ ایسی تنگی ہے جسے شریعت تسلیم نہیں کرتی۔ اسی لئے طلاق مشروع ہوئی۔ ورنہ وہ نصاریٰ کے نکاح کی طرح ہوگا (جس میں طلاق ممنوع ہے) اور علماء نے توقسم پوری کرنے کے قصد سے بھی نکاح کو جائز قرار دیا ہے۔ اگرچہ منکوحہ کی عصمت کی بقاء کی طرف رغبت اس کا قصد نہ ہو۔ نیز علماء نے اس مسافر کے نکاح کو بھی جائز قرار دیا ہے جو کسی شہر میں اپنے قیام کی مدت کیلئے اپنی خواہش پوری کرنے کی غرض سے کرے۔ وغیرہ وغیرہ۔

علاوہ ازیں یہ بھی ضروری ہے کہ مصلحت کے لئے جب کوئی قاعدہ کلیہ بنایا جائے تو اس کلی کے افراد میں سے ہر فرد میں بعینہٖ وہ مصلحت پائی جائے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ جیسا کہ قسم پوری کرنے کے لئے نکاح میں۔ اور اس بات کا قائل کہ: اگر میں فلاں عورت سے شادی کروں تو اسے طلاق ہے۔ ان دونوں مسائل میں اور مسافر کے نکاح وغیرہ میں امام مالک کی یہی رائے ہے۔

جو لوگ نکاح حلالہ کے جواز کے قائل ہیں۔ یہ ان کے دلائل کے کچھ حصہ کا بیان ہے۔ اور جو اسے ممنوع قرار دیتے ہیں تو ان کی دلیل واضح تر ہے لہٰذا ہم تفصیلات میں نہیں جائیں گے۔ اور اس مسئلہ میں اقرب بیان وہ ہے جسے عبدالوہاب نے الرسالۃ کی شرح میں ذکر کیا ہے، وہ ملاحظہ کر لیا جائے۔

اور ایک مسئلہ ادھار پر لین دین کے مسائل ہیں کیونکہ ان میں ایک درہم نقد کی دو درہم اُدھار پر بیع کے جواز کے لئے حیلہ بازی کی جاتی ہے لیکن جب دو عقدوں میں سے ہر ایک عقد فی نفسہٖ مقصود ہو۔ اور اگر پہلا عقد ذریعہ ہو تو دوسرا اس میں مانع نہیں کیونکہ شارع نے جب مخصوص وجہ کی بناء پر ہمارے لئے جلب منفعت اور دفع مفسدہ کے ذریعہ انتفاع کو مباح بنایا ہے تو مکلف کا ان وجوہ میں سے کسی وجہ کو اختیار کرنا اس انتفاع کو مجروح نہیں کرتا۔ ورنہ ہر مشروع دجہ اسے مجروح کرنے والی ہوگی۔ اور جب ہم یہ فرض کر چکے ہیں کہ عاقد کا مقصود پہلا عقد نہ تھا بلکہ دوسرا ہی اس کا مقصود تھا تو اس صورت میں پہلا عقد وسائل کے مقام پر آگیا۔ اور وسائل اس حیثیت سے کہ وہ وسائل ہیں شرعاً مقصود چیز ہیں۔ اور یہ پہلا عقد بھی انہی میں سے ہے۔ اور اگر وسائل، وسائل ہونے کی حیثیت سے جائز ہیں تو یہ مسئلہ بھی جائز ہوا جو ہمارے زیر بحث ہے۔ اور اگر ہمارے زیر بحث مسئلہ منع ہو تو علی الاطلاق

وسائل کی ممانعت ہونی چاہئیے لیکن یہ علی الاطلاق ممنوع نہیں الّا یہ کہ کوئی دلیل ہو اسی طرح یہ مسئلہ بھی کسی دلیل سے ہی ممنوع ہو سکتا ہے۔
بلکہ یہاں جو چیز ہمارے مسئلہ میں توسل کی صحت اور اس کے لیے شارع کے قصد کی صحت پر دلالت کرتی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے[1]۔

بع الجمع بالدراھم، ثم ابتع[2]… ان بالدراھم جنیبا[3]
ملی جلی کھجوروں کو درہموں سے بیچ پھر درہموں سے جنیب (عمدہ قسم) کی کھجور خرید۔

گویا ملی جلی کھجوروں کی بیع کا قصد عمدہ کھجوریں حاصل کرنے کے لیے ملی جلی کھجوروں کا ذریعہ ہونا ہے۔ لیکن اس کے مباح ہونے کی صورت میں۔ لیکن اس حصول کے درمیان خواہ ایک عاقد ہو یا دو ہوں اس سے قصد میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی کوئی تفصیل بیان نہیں کی۔

اس بیع کے قائل کی دلیل یہ ہے کہ ذرائع کے قول کا قاعدہ جس پر یہ مسئلہ مبنی ہے یہاں مفید نہیں۔ کیونکہ ذرائع تین قسم کے ہیں ایک وہ جن سے باتفاق روکا گیا ہے، جیسے یہ جانتے ہوئے بتوں کو گالی دینا کہ وہ اللہ تعالیٰ کو گالی دیں گے۔ اور کسی شخص کا اپنے والدین کو گالی دینا جس کی وجہ یہ ہو کہ وہ اس گالی دینے والے کے والدین کو گالی دے۔ کیونکہ اسے حدیث میں خود اپنے والدین کو گالی دینے والا شمار کیا گیا ہے۔ اور جیسے یہ جانتے ہوئے مسلمان کی راہ میں گڑھا کھودنا کہ وہ اس میں گر پڑیں گے۔ اور جیسے یہ جانتے ہوئے کھانے پینے کی چیزوں میں زہر ملا دینا کہ اسے مسلمان کھائیں گے۔

ذرائع کی دوسری قسم جو باتفاق ممنوع نہیں ہیں۔ جیسے اگر انسان اپنے غلہ سے بہتر یا جنس میں اس سے کمتر خریدنا چاہے تو وہ اپنے سامان کو بیچنے کا حیلہ کرے تاکہ وصول شدہ قیمت سے وہ اپنی مقصود چیز حاصل کرے بلکہ تمام تر تجارتیں ایسی ہی ہیں۔ کیونکہ جو مقصود اس کے لیے مباح کیا گیا ہے وہ تو اسی حیلہ کی طرف راجع ہے کہ وہ سامان تجارت میں درہم خرچ کرے پھر اس سے زیادہ وصول کرے۔

---

[1] اسے منتقی الاخبار میں بخاری سے روایت کیا۔ اس کے شارح شوکانی کہتے ہیں کہ اسے مسلم نے بھی نکالا ہے۔
[2] الجمع سے مراد عام کھجور اور جنیب کا جلا ہونا ہے۔ جنیب کھجور کی ایک عمدہ قسم ہے۔ سود کے باب میں یہ حدیث مشہور ہے جو بخاری، مسلم اور موطا وغیرہ میں موجود ہے۔
[3] یعنی مانع کا جواسے درست تسلیم نہ کرتا ہو۔

ذرائع کی تیسری قسم رہ رہی ہے جو مختلف فیہ ہے۔ اور ہمارا مسئلہ اسی قسم سے متعلق ہے۔ ہم اس کے حکم سے نکل نہیں سکتے۔ اور جھگڑا پھر بھی رہتا ہے۔

یہی کچھ ہے جو اس مسئلہ میں حیلہ بازی کے جواز پر استدلال کے لیے کہا جا سکتا ہے۔ اور دوسری جہت کے دلائل ثابت ہیں واضح ہیں، مشہور ہیں۔ انہیں ان کے مقام پر ملاحظہ فرمائیے[1] اور یہاں تو اس بیان کا قصد غریب[2] ہی ہے۔ جس کی وجہ ان لوگوں کی کتب کے مطالعہ کی کمی ہے کیونکہ احناف کی کتب بلاد مغرب میں کم ہی پائی جاتی ہیں۔ اسی طرح شافعیہ وغیرہ کی کتابیں شوافع کے ہاں بھی کم ہی ملتی ہیں جب کہ ایک ہی مذہب کے استدلال پر انحصار دوسرے مذہب سے نفرت اور انکار پیدا کرتا ہے اور اس دوسرے کے ماخذ کی اسے اطلاع نہیں ہوتی۔ اس طرح ان اماموں کے متعلق اعتقاد میں کجروی آجاتی ہے۔ جن کے دین میں فضل و تقدم شارع کے مقاصد سے باخبر ہونے اور اس کی اغراض سمجھنے پر سب لوگوں کا اتفاق ہے۔ ایسے مسائل تو بہت ہیں۔ مگر ہم انہی دو مثالوں پر اکتفاء کرتے ہیں۔ کیونکہ حیلوں کے بارے میں یہی دو مسائل سب سے زیادہ مشہور ہیں۔ باقی مسائل کے نقطہ نظر پہ قیاس کیا جائے۔

فصل

یہ قسم بہت سے مسائل پر مشتمل ہے۔ ان میں سے چند ایک تو بہت سے ثابت شدہ مسائل پر تفریعاً گزر چکے ہیں۔ اب کچھ دوسرے مسائل بھی تفریعاً بیان ہوں گے۔ لیکن ایسا خاتمہ ضروری ہے جس سے کتاب المقاصد پر بیان کا اعادہ ہو جائے۔ اور اللہ کی توفیق سے اس میں مقصود کو پوری طرح سمجھ لیا جائے۔

کیونکہ قائل یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کتاب میں جو مسائل گزرے ہیں وہ شارع کے مقصود کی معرفت پر مبنی ہیں۔ پھر جب یہ معلوم نہ ہو کہ کیا چیز اس کا مقصود ہے اور کونسی چیز مقصود نہیں تو پھر کیا صورت ہو گی۔

---

[1] اعلام الموقعین میں اس مقام کی بڑی تفصیل موجود ہے۔

[2] شاید اصل میں الغریب کے بجائے للضریب ہے اور اس لفظ کے مقابلہ میں ہے جو مانعین کے لیے شہیر کا لفظ آیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ عقلی تقسیم کے لحاظ سے فکر یہاں تین قسموں میں بٹ جاتی ہے۔

پہلی قسم یہ کہا جائے کہ شارع کا مقصد ہم سے غائب ہے۔ وہ آئے تو ہم اسے پہچانیں۔ اور یہ چیز کلامی تصریح سے ہی ہو سکتی ہے جس کے معانی کے لئے ایسا تتبع نہ کرنا پڑے[1] جس کا استقرار تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی الفاظ اپنی لغوی وضع کے لحاظ سے اس کا تقاضا کرتے ہیں۔ یا تو اس قول کے ساتھ کہ تکالیف میں کسی حال میں بندوں کے مصالح کا لحاظ نہیں رکھا گیا اور یا اس قول کے ساتھ کہ مصالح کا لحاظ رکھنا واجب نہیں۔ اور اگر بعض[2] میں واقع ہو تو اس کی وجہ ہمارے لئے مکمل طور پر غیر معروف ہوگی یا یقیناً غیر معروف ہوگی اور اس میں اس حد تک پہنچ جائے کہ قول بالقیاس سے رک جائے اور اس کی تائید وہ روایات کرتی ہیں جو رائے اور قیاس کی مذمت میں آئی ہیں۔ اس وجہ کا ماحصل یہ ہے کہ مطلقاً ظاہر پر محمول کیا جائے۔ اور ظاہریہ کی یہی رائے ہے۔ یہ لوگ ظواہر اور نصوص میں شارع کے مقاصد معلوم کرنے کے لئے علم کے مظنوں کو اکٹھا کر لیتے ہیں۔ اور شاید کتاب القیاس میں اس بات کی طرف انشاء اللہ اشارہ کیا جائے گا کہ ان کا بالطلاق یہ بات کہنا ایک انتہا کو پکڑنا ہے جس کے متعلق شریعت کی شہادت ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر نہیں ہے جیسا کہ ظاہری کہتے ہیں۔

دوسری قسم اس قسم کی دوسری انتہا ہے۔ مگر اس کی دو قسمیں ہیں۔
پہلی قسم۔ ان لوگوں کا دعوٰے یہ ہے کہ شارع کا مقصد ان ظواہر میں نہیں اور نہ ہی

---

[1] یعنی وہ معانی حکم، اسرار اور مصالح جو مصادر شریعت کے استقراء سے اخذ کئے جاتے ہیں جن پر الفاظ اپنی لغوی وضع کے لحاظ سے دلالت نہیں کرتے۔ نہ ان معانی کی طرف نظر جاتی ہے اور نہ ہی شارع کے مقاصد سے ان کا اعتبار ہوتا ہے۔

[2] یعنی وہ مصالح جو استعمال میں نہ آرہے ہوں نہ وہ لازم ہوں اور نہ ہی ان کا راز معروف ہو۔ مثال کے طور پر نکاح میں شارع کا مقصود نسل ہونے کی کیا وجہ ہے؟ اسی طرح مؤلف کا قول ویبالغ فی ذلك حتی یمنع القول بالقیاس اور اس میں اتنا مبالغہ کرے کہ وہ قول بالقیاس کو مانع ہو۔ قول بالقیاس کی ممانعت اس پر مبنی ہے تہ پر مبنی ہے اور اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ سرے سے مصالح کی عدم نگہداشت پر جاری ہو یا اس بات پر کہ اس کے کچھ حصہ میں مصالح ہوں بھی تو ایسے جن کی غیر معروف قسم کی تفسیر کی جائے۔ کیونکہ ان دونوں قولوں پر قیاس نہیں ہوسکتا۔ تو مؤلف کا قول ویبالغ یعنی جو وہ کہہ رہا ہے اس کی صحت کی تائید کرے تو اس پر قول بالقیاس کا عدم لازم آئے گا اور یہ لازم واجب ہو جائے گا۔

ان سے سمجھا جا سکتا ہے۔ بلکہ مقصود تو ایک دوسری ہی چیز ہے جو ان کے ماوراء ہے۔ انہوں نے پوری شریعت میں یہی روش اختیار کی ہے۔ حتی کہ شریعت کے ظاہر سے کچھ تمسک باقی نہیں رکھا کہ اس سے شارع کے مقاصد کی معرفت کو تلاش کرنا ممکن ہو۔ اور یہ رائے ہر اس قاصد کی ہے جو شریعت کو باطل کرنا چاہتا ہے اور وہ باطنیہ ہیں۔ جب انہوں نے امام معصوم کا عقیدہ گھڑا تو ان کے لئے شریعت کے ظواہر و نصوص کو مجروح کرنے کے بغیر کوئی چارہ نہ تھا۔ تاکہ وہ اپنے زعم کے مطابق اس امام کے محتاج ہوں۔ اور اس رائے کا انجام کفر ہے۔ اللہ ہمیں اس سے پناہ میں رکھے۔ بہتر یہ ہے کہ ان لوگوں کی بات ہی نہ سنی جائے۔

اب ہم **دوسری قسم** کی طرف آتے ہیں جو پہلی کے مقابلہ میں اقرب ہے۔ اور

دوسری قسم یہ ہے کہ کہا جائے کہ شارع کا مقصود الفاظ[1] کے معانی کی طرف توجہ سے معلوم ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ علی الاطلاق نصوص و ظواہر کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اگر نص اس نظری معنی کے مخالف ہو تو اسے چھوڑ کر نظری معنی کو مقدم رکھا جائے۔ اور یہ بات یا تو علی الاطلاق مصالح کی نگہداشت کے واجب ہونے پر مبنی ہے یا عدم وجوب پر لیکن فیصلہ کن چیز معانی ہی ہوں حتی کہ شرعی الفاظ ان نظری معانی کے تابع ہو کر رہ جائیں اور یہ رائے قیاس میں گہرائی تک چلے جانے والوں کی ہے جو نصوص پر معانی کو مقدم رکھتے ہوں اور یہ قسم اوّل کی دوسری انتہا ہے۔

تیسری قسم یہ کہا جائے کہ دونوں باتوں کا اعتبار ہونا چاہیئے۔ وہ اس طرح کہ نہ تو معنی میں نص میں مخل ہوں اور نہ اس کے برعکس ہو۔ تاکہ شریعت ایک نظام پر چلے نہ اس میں اختلاف ہو اور نہ تناقض۔ اور یہ وہ طریق ہے جس کا اکثر علمائے راسخین نے قصد کیا ہے۔ اور اس میں اعتماد اس ضابطہ پر ہے جس سے شارع کا مقصد معلوم ہو سکتا ہے۔ وباللہ التوفیق۔ اور یہ طریق کئی جہات سے پہچانا جاتا ہے۔

پہلی جہت محض امر و نہی، ابتدائی، تصریحی ہے۔ امر کے متعلق ہمیں معلوم ہے کہ اس کا امر ہونا فعل کا تقاضا کرتا ہے۔ گویا امر کے پائے جانے سے فعل کا ہونا ہی شارع کا مقصود ہے۔ اسی طرح نہی کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ اس کا مقتضیٰ کسی کام سے رک جانا ہے۔ گویا

---

[1] شاید اصل میں معانی الالفاظ کے بجائے معانی النظریہ ہونا چاہیئے تاکہ مابعد کے کلام سے یہ مربوط ہو جائے۔ اور پہلی نظر کے مقابلہ پر ہو جائے۔ اس نسخہ کے مطابق یہ مابعد سے موافق نہیں ہوتا نہ ہی پہلے کے مقابلہ پر ہوتا ہے۔

اس سے واقع نہ ہونا مقصود ہے۔ اور اسے واقع کرنا شارع کے مقصود کے مخالف ہے۔ جیسے کہ مامور بہ کا واقع نہ کرنا شارع کے مقصود کے خلاف ہے۔ گویا یہ وجہ اس شخص کے لئے بھی ظاہر اور عام ہے جو علت میں نظر کئے بغیر محض امر و نہی کا اعتبار کرے اور اس کے لئے بھی جو علتوں اور مصالح کا اعتبار کرے اور یہی شرعی اصل ہے۔

ابتدائی کی قید صرف اس احتیاط کے طور پر ہے کہ اس امر و نہی سے کسی دوسری چیز کا قصد نہیں ہے جیسے اللہ تعالےٰ فرماتے ہیں۔

فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ (۶۲/۹)

تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور بیع چھوڑ دو۔

گویا بیع سے نہی، ابتدائی نہی نہیں بلکہ وہ دوڑنے کے امر کی تاکید ہے۔ گویا وہ ایسی نہی ہے جو قصد ثانی سے مقصود ہے۔ کیونکہ قصد اوّل کے لحاظ سے بیع منہی عنہ نہیں ہے۔ جیسے کہ مثال کے طور پر سود اور زنا کی نہی ہے۔ بلکہ یہ تو کام کاج بند کرنے کے آنے کی وجہ سے ہے تو شارع کا قصد سمجھنے میں اس کی بیع کی صورت میں محض وہی نظر و اختلاف ہے۔ جو اصل مسئلہ بعنوان "دار مغصوبہ میں نماز" میں پیدا ہوا ہے۔

اور تصریحی کی قید اس احتیاط سے ہے کہ یہ امر و نہی صریح ہے ضمنی نہیں جس کی صراحت نہ کی گئی ہو۔ جیسے وہ نہی جو مامور بہ کاموں کے اضداد سے معلوم ہو اور امر کے ضمن میں ہو۔ اور وہ امر بھی جو کسی چیز سے روکنے کے ضمن میں ہو۔ گویا یہاں امر و نہی کے متعلق یہ کہا جائے گا کہ یہ قصد ثانی سے ہے پہلے قصد سے نہیں۔ کیونکہ قائل کے نزدیک ایسے امر و نہی، مصرح بہ امر و نہی کی تاکید کے قائم مقام ہوتے ہیں۔ پھر اگر نفی کے ساتھ کہا جائے تو عدم قصد میں امر واضح تر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امر وہ ہے جس کے بغیر مامور بہ کام پورا نہ ہو سکے۔ اور یہ بات مسئلہ مالا یتم الواجب الا بہ (جس کے

---

[۱] بیع کی اصل مباح ہے۔ لیکن زمانہ کے اعتبار والا وصف اس کے ساتھ لگ گیا اور وہ ہے کام کاج چھوڑ کر جمعہ کی طرف دوڑنا جو واجب ہے۔ الا یہ وصف چونکہ الگ ہو جانے والا ہے۔ لہٰذا اس میں اختلاف ہو سکتا ہے۔

[۲] جیسا کہ یہ امام کی اور غزالی کی رائے ہے اور یہی رائے پسندیدہ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی چیز کا حکم نہ ہونا ہی نہی ہے۔ جو امر کی ضد ہے۔ نہ ہی عقلاً اس کے ضمن میں ہوتی ہے۔ پہلی رائے قاضی اور اس کے متبعین کی ہے۔

بغیر واجب پورا نہ ہوسکتا ہے وہ بھی واجب ہوتا ہے) میں مذکور ہے ۔ گویا اس معاملہ میں شارع کے مقصود پر امر و نہی کی دلالت متنازع فیہ ہے ۔ وہ اس مسئلہ میں داخل نہیں جو ہمارے زیر بحث ہے اسی لئے امر و نہی کے متعلق تصریحی کی قید لگائی گئی ہے ۔

دوسری جہت امر و نہی کی علتوں کا اعتبار ہے ۔ اس کام کا کیوں حکم دیا گیا ؟ یا اس دوسرے کام سے کیوں منع کیا گیا ؟ اور علت یا تو معلوم (یعنی مذکور) ہوگی یا نہ ہوگی ۔ اگر معلوم ہے تو اس کی پیروی کی جائے گی ۔ تو جہاں علت پائی جائے وہاں امر و نہی کا مقتضیٰ معلوم ہوگیا کہ اس کا قصد ہے یا عدم قصد ۔ جیسے نکاح تناسل کی مصلحت کے لئے اور بیع سود سے بازی کے ساتھ فائدہ اٹھانے کی مصلحت کے لئے اور حدود سرزنش کی مصلحت کے لئے ہے ۔ اور علت اصولِ فقہ کے معروف مسالک سے بھی پہچانی جاتی ہے ۔ جب اس کی تعیین ہو جائے تو معلوم ہو جاتا ہے کہ شارع کا مقصود وہ ہوگا جس کا یہ علتیں تقاضا کریں ۔ جو فعل یا عدم یا سبب اپنانے یا نہ اپنانے میں پائی جاتی ہیں اور جہاں علت معلوم نہ ہو تو ضروری ہے کہ اس کے فیصلے سے توقف کرے کہ شارع نے ایسا اور ایسا قصد کیا ہے ۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ توقف کے لئے غور کرنے کی یہاں دو وجہیں ہیں ۔

پہلی وجہ یہ کہ اس معین حکم یا معین سبب میں منصوص علیہ سے آگے نہ بڑھے ۔ کیونکہ علت کو نہ جانتے ہوئے آگے بڑھنا بلا دلیل سینہ زوری ہے اور دوسری راہ میں گم ہونا ہے ۔ یہ درست نہیں کہ جو حکم عمرو کے لئے وضع ہوا ہے اسے زید پر لگا دیا جائے ۔ اور ہمیں یہ علم نہ ہو کہ شارع کا قصد اس حکم کو زید پر لگانے کا تھا یا نہ تھا ۔ کیونکہ جب تک ہم یہ نہ جان لیں اس پر حکم لگانا ممکن نہ ہوگا ۔ اس طرح ہماری پیش رفت شارع کی مخالفت پر ہوگی ۔ لہٰذا دلیل نہ ہونے کی وجہ سے یہاں رک جائے

دوسری قسم شرعاً موضوعہ احکام کی اصل یہ ہے کہ وہ اپنے مقامات سے آگے نہ بڑھیں ۔ تا آنکہ یہ معلوم ہو جائے کہ شارع نے ایسے تجاوز کا قصد کیا ہے کیونکہ تجاوز کرنے پر دلیل قائم نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تجاوز نہ کرے ۔ کیونکہ اگر وہ شارع کے نزدیک تجاوز کرنے

له یعنی وضعی احکام میں اور جو اس سے پہلے ہے وہ احکام تکلیفیہ میں ہے جیسا کہ دونوں قسموں کے لئے مؤلف کی تمثیل سے ، اور جو بعد میں مذکور ہے اس سے اس کی طرف راہنمائی ہوتی ہے ۔

والا ہوتا تو اس پر دلیل قائم کردیتا اور اس کی کوئی راہ بنا دیتا اور علت کے مسالک معروف ہیں کبھی تو ان سے حکم کے محل کا پتہ چل جاتا ہے لیکن علت نہیں ملتی جس پر ان مسالک میں سے کوئی مسلک دلیل بن سکے۔ لہذا صحیح بات یہی ہے کہ منصوص علیہ کے علاوہ تعدی شارع کا مقصود نہیں ہے۔

گویا یہ دو مسلک ہیں اور دونوں ہی اس مقام پر متوجہ ہوتے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ پہلا بغیر یقین کے توقف کا تقاضا کرتا ہے کہ مفروضہ تعدی مراد نہیں اور یہ اس کے مراد ہونے کے امکان کا تقاضا کرتا ہے۔ ناظر سوچتا رہ جاتا ہے۔ اسے کوئی راہ نہیں ملتی جبکہ یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ شارع کا مقصود ہو اور یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ وہ اس کا مقصود نہ ہو۔ اور دوسرا حتمی فیصلہ چاہتا ہے کہ وہ مراد نہیں ہے۔ پھر اس پر بلا توقف تجاوز نہ کرنے کی بنیاد پڑتی ہے۔ اور علم یا ظن کی بنا پر اس کے مقصود نہ ہونے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ مقصود ہوتا تو اس پر دلیل قائم ہوتی۔ اور جب ہم ایسی کوئی بات نہیں پاتے تو معلوم ہوا کہ وہ مقصود نہیں۔ پھر اگر کوئی ایسی بات مل جائے جو اس دل میں بیٹھی ہوئی بات کے خلاف وضاحت کردے تو ادھر رجوع کرے۔ جیسے مجتہد جب کسی حکم کا قطعی فیصلہ دیتا ہے پھر اسے اس کے خلاف دلیل مل جائے تو وہ پہلے فیصلہ کو منسوخ کرکے اس کے خلاف فصلہ دے دیتاہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ دونوں مسلک تو متعارض ہیں کیونکہ ایک توقف کا تقاضا کرتا ہے اور دوسر نہیں کرتا پھر یہ دونوں برابر بھی ہیں۔(۱) پھر جب یہ اکٹھے ہوں گے تو ایک دوسرے کے احکام کو ختم کردیں گے اور محض توقف کے سوا کچھ باقی نہ رہے گا۔ پھر یہ دونوں ایک ساتھ کیسے متوجہ ہوتے ہیں؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ مجتہد کے ہاں بعض مسائل کبھی متعارض ہو بھی جاتے ہیں تو اس صورت میں توقف واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں مسلک دو دلیلوں کی طرح ہیں جن

۱۔ یعنی اس وقت ان دونوں پر حکم کو بنا نہ کیا جائے گا نہ ہی اس کا کچھ نتیجہ ہوگا۔ کیونکہ وہ برابری کی سطح پر متعارض ہیں اور ترجیح آسان نہیں لہذا دونوں ساقط ہوجائیں گے۔ تو ان سے فائدہ کیسے اٹھایا جاسکتا ہے اور ان کے مقتضی پر عمل کیسے ہوسکتا ہے؟

میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح نہ دی جاسکے اس وقت مجتہد کے نزدیک دو دلیلوں کے تعارض والے مسئلہ کی بنیاد پر حکم متفرع ہوگا اور کبھی یہ متعارض نہیں بھی ہوتے جبکہ مجتہد ہی دو ہوں یا دو الگ الگ وقت ہوں یا مسئلے دو ہوں اور مجتہد کے نزدیک ایک مسئلہ میں توقف کا مسلک اسے مضبوط کرے اور دوسرے مسئلہ میں نفی کا تو پھر کبھی تعارض نہیں ہوتا۔

ہمیں یہ بھی معلوم ہوچکا ہے کہ عبادات اور عادات میں شارع کا مقصد الگ الگ ہے۔ عبادات کے باب میں تعبد کی جہت غالب ہوتی ہے اور عادات کے باب میں معانی کی طرف التفات کی جہت اور ان دونوں ابواب میں اس کے برعکس کم ہی ہوتا ہے۔ اس لئے امام مالک نے نجاستوں کے ازالہ اور احداث کو رفع کرنے میں صرف نظافت کی طرف توجہ کی اور صرف پانی کی شرط لگائی۔ اور رفع احداث میں نیت بھی ہے اگرچہ اس کے بغیر بھی نظافت حاصل ہوجاتی ہے۔ اور نماز کی ادائیگی میں ابتدائی تکبیر کے بجائے تسلیم (السلام علیکم ورحمۃ اللّٰہ سے نماز شروع کرنے) سے روک دیا۔ اور زکوٰۃ میں قیمتیں نکالنے سے منع کیا اور کفاروں میں صرف گنتی پر اکتفا کیا۔ ایسے ہی بہت سے مسائل ہیں جو عین منصوص علیہ پر یا جو اس کی طرف مائل ہو، اسی پر اکتفا کرنے کا تقاضا کرتے ہیں۔ اور عادات کے باب میں معنی کو غالب رکھا اور ان میں مصلح مرسلہ اور استحسان کا قاعدہ بنایا اور ان کے متعلق کہا کہ یہ علم کا ۹/۱۰ حصہ ہیں۔ جہاں تک کہ ان مسائل میں گنجائش ہو۔ اور اس سلسلہ میں بحث اور اس پر دلیل پہلے گزر چکی ہے۔(۲) جب یہ بات ثابت ہوگئی تو عبادات میں نفی کا مسلک ممکن ہوگا اور عادات میں میں توقف کا۔

کبھی یوں بھی ہوسکتا ہے کہ عبادات کے باب میں معانی کا لحاظ رکھا جائے۔ جب ایسی کوئی چیز ظاہر ہوجائے تو باقی بھی اسی کے مطابق چلتے ہیں۔ اور یہ حنفیہ کا طریقہ ہے اور عادات کے باب میں تعبدات بھی ممکن ہیں۔ اور جب ایسی کوئی چیز ظاہر ہوجائے تو باقی بھی اسی کے مطابق چلتے ہیں اور یہ ظاہریہ کا طریقہ ہے۔ لیکن انحصار اسی پر ہے جو پہلے گزر چکا اور نفی اصلی اور استصحاب کا قاعدہ اسی قاعدہ کی طرف راجع ہے۔

۲۔ اٹھارہویں مسئلہ میں جو یہ ہے کہ عبادات میں اصل تعبد ہے اور عادات میں معانی کی طرف توجہ۔

تیسری جہت عادی اور عبادی احکام کی مشروعیت میں شارع کے مقاصد اصلی بھی ہوتے ہیں اور تابعی بھی۔ اس کی مثال نکاح ہے جو پہلے مقصد کے لحاظ سے تناسل کیلئے مشروع ہے۔ پھر اس میں مکان، شادی اور دینی و دنیوی مصالح پر تعاون کی طلب بھی مل جاتی ہے تاکہ حلال طریقہ پر فائدہ اٹھایا جائے اور عورتوں میں جو خوبیاں اللہ تعالی نے پیدا کی ہیں اور عورت کے مال سے آراستگی میں غور کیا جائے۔ یا مرد پر بیوی کا نان نفقہ یا اس عورت سے اولاد پر یا ان کے علاوہ اس کے بھائیوں پر، اور شرمگاہ اور آنکھ سے دیکھنے کی خواہش جو ممنوع ہے اس کی واقع ہونے سے تحفظ، اور بندوں پر اللہ تعالی کے انعامات میں زیادتی کے سبب شکر میں اضافہ اور دوسری اس سے ملتی جلتی جو چیزیں ہیں یہ سب کچھ نکاح کی مشروعیت سے شارع کا مقصود ہیں۔ ان میں سے بعض باتوں پر تو نص موجود ہے اور بعض کی طرف اشارہ ہے اور کچھ ایسی ہیں جن کا دوسری دلیل سے علم حاصل ہوتا ہے یا اس مسلک سے جو انہی نصوص سے استقراء کے طور پر حاصل ہوا ہے۔ یہ اس لئے کہ ان تابع مقاصد میں سے جس پر نص موجود ہے وہ اصلی مقصد کو ثابت کرنے والا اور اس کی حکمت کو تقویت دینے والا ہے اور اس کی طلب اور مداومت کا تقاضا کرتا ہے اور آپس میں ہمدردی، رحم میل ملاپ اور مہربانی کو کھینچنے والا ہے۔ اور یہ باتیں شارع کے مقصد اصلی یعنی تناسل سے حاصل ہوتی ہیں۔ (۳) اس سے ہم یہ استدلال کرتے ہیں کہ وہ چیزیں جن پر نص موجود نہ ہو لیکن ان کی شان یہ ہو وہ بھی شارع کا مقصود ہوتی ہیں۔ جیسا کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے حضرت علی بن ابو طالب رضی اللہ عنہ کی بیٹی ام کلثوم سے نکاح کیا تو اس نکاح کے متعلق یہ مروی ہے کہ انہوں نے

۳۔ یہ ایسا مناسب مسلک ہے جسے سلیم عقلیں قبول کر لیتی ہیں۔ اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ اس جہت کو دوسری جہت سے الگ تیسری مستقل جہت شمار کیا جائے جبکہ دوسری جہت کے متعلق مؤلف کہہ رہے ہیں کہ **وتعرف المناسبه هنا بمسالك العلة المعلومة** (اور یہاں مناسب کو علت کے معلوم مسالک سے پہچانا جائے گا) اور یہ تو معلوم ہے کہ اس سے مناسبت ہے تو جب یہ مناسبت موجود ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں تو اس وضاحت کیلئے دلیل کا مطالبہ کیا جائے گا کہ اسے تیسری جہت کا سبب کیا ہے۔

یہ نکاح نسب کے شرف اور اونچے گھرانوں سے میل ملاپ کی غرض سے کیا اور ایسی ہی دوسری باتیں بھی ہوتی ہیں۔ لہذا اس میں کچھ شک نہیں کہ ایسے مقاصد کیلئے بھی نکاح جائز ہوتا ہے اور اس کیلئے سبب اختیار کرنے کا مقصد اچھا ہوتا ہے۔

یہیں سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ ایسے امور کو توڑنے والی چیزیں علی الاطلاق شارع کے مقاصد کے مخالف ہوتی ہیں، اس لحاظ سے کہ ان کا انجام میل ملاپ، سکون اور موافقت کے برعکس ہوتا ہے۔ جیسے کوئی اس غرض سے نکاح کرے کہ تین دفعہ طلاق دینے والے کیلئے اس عورت کو حلال بنا دے۔ کیونکہ ایسا نکاح حلالہ کے مخالفین کے نزدیک میل ملاپ کے مقاصد کے برعکس ہے جیسے شارع نے غیر مشروط طور پر حین حیات تک کیلئے بنایا ہے۔ جبکہ ایسے نکاح سے مقصود طلاق کے ذریعہ مقاطعہ ہوتا ہے۔ یہی حال نکاح متعہ کا ہے یا جو بھی اس قسم کے نکاح ہوں۔ اور ایسا نکاح دوام مواصلت پر شارع(۴) کی مخالفت کے ظاہر ہونے میں سخت تر ہے۔ اسی لئے آپ نے ایسے نکاح سے منع کردیا جس میں ایسی باتیں پائی جاتی ہوں۔ عبادات کی بھی یہی صورت ہے۔ ان میں اصلی مقصد الہ واحد کی طرف توجہ ہے اور اس اکیلے مقصد کا ہر حال میں قصد رکھنا چاہیے، پھر اس کے تابع تعبد کا قصد ہے تا کہ اس سے آخرت میں درجات حاصل ہوں یا وہ اللہ تعالی کے اولیاء سے ہوجائے۔ وغیرہ وغیرہ۔ گویا یہ تابع مقصد پہلے مقصود کی تاکید کرنے والے اور اس پر ابھارنے والے ہیں اور سری اور جھری ہر حالت میں دوام کا تقاضا کرتے ہیں۔ بخلاف تابع قصد کے جو متبوع (یعنی اصلی قصد) کے دوام کا تقاضا نہ کرتا ہو اور نہ اس کا موکد ہو۔ جیسے جان ومال کی حفاظت کیلئے تعبد کا مقصد یا یہ قصد کہ اسے صدقات ملیں یا لوگوں میں اس کی تعظیم ہو، ایسا قصد منافقوں اور ریاکاروں کے

۴۔ غالباً اصل میں محافظہ الشارع کے بجائے فی مضادہ قصد الشارع ہے۔ کیونکہ نکاح متعہ جس میں مخصوص مدت مقرر ہوتی ہے۔ اس میل ملاپ کی مخالفت میں تحلیل نکاح وغیرہ جیسے سب کاموں سے سخت تر ہے جس کی شارع نے محافظت کی ہے۔ کیونکہ نکاح حلالہ میں دونوں پر مدت گزرتی ہی نہیں اور کبھی وہ جدا بھی نہیں ہوتے۔ ہاں اگر یہ دونوں معنی ایک دوسرے کو لازم ہوتے تو جب نکاح متعہ شارع کے قصد کے سخت مخالف ہوتا تو اس سے نہی واضح دلائل سے ہوتی کہ شارع کا مقصد دوام مواصلت ہے۔

قصد کی طرح ہے۔ کیونکہ ایسی باتوں کا قصد نہ تو اصلی مقصد کا مؤکد ہوتا ہے نہ ہی دوام پر ابھارنے والا ہوتا ہے بلکہ وہ تو دوام کے ترک کو تقویت دیتا اور فعل سے کابل بنا دیتا ہے۔ اسی لئے ایسا شخص اسی وقت تک اس پر عمل کرتا ہے جب تک کہ اس کی مطلوبہ چیز، جس کی وہ گھات لگائے بیٹھا ہے، حاصل نہ ہو۔ اور جب اسے مطلوبہ چیز حاصل ہو جائے تو اسے چھوڑ دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔

ومن الناس من یعبد الله علی حرف (۲۲/۱۱) اور لوگوں میں سے کوئی وہ بھی ہے جو کنارے پر کھڑا ہو کر اللہ کی عبادت کرتا ہے۔

گویا ایسا مقصد شارع کے قصد کی ضد ہوتا ہے جبکہ وہ اسی غرض کیلئے عمل کا قصد کرتا ہے۔ اور اگرچہ اس عمل کا مقتضی بغیر قصد کے تبعاً (۵) بھی حاصل ہوجاتا ہے۔ کیونکہ ایسے نکاح کرنے والے کو، جس کا مقصد نکاح کو دائمی طور پر نباہنا ہو، کبھی جدائی سے واسطہ پڑجاتا ہے تو اس طرح وہ متعہ اور حلالہ نکاح کے برابر ہوجاتا ہے اور تعبد کے مؤکد قصد سے اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے والے کو جان ومال کی حفاظت، مراتب اور تعظیم حاصل ہوجاتے ہیں تو اس طرح وہ ریا اور سمعہ کیلئے عبادت کرنے والے کے برابر ہوجاتا ہے۔ لیکن ان دونوں میں اس پہلو سے فرق واضح ہوتا ہے کہ ان میں سے ایک ایسے تابع مؤکد کا قاصد ہے جو دوام کا مقتضی ہے اور دوسرا ایسے غیر مؤکد تابع کا جو انقطاع کا مقتضی ہوتا ہے۔

ایک سوال پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا اس تضاد کا یوں اعتبار ہوگا کہ وہ عین مخالفت کا مقتضی ہے؟ یا اس معاملہ میں اس کا موافق نہ ہونا بھی کافی ہوگا؟ اس سوال کی وضاحت یہ ہے کہ نکاح متعہ عین مقاطعہ کا تقاضا کرتا ہے لہذا درست نہیں کیونکہ یہ شارع کے قصد کی عین مخالفت ہے اور دوسرا شخص اس قصد سے نکاح کرے کہ اپنی بیوی کو ستائے یا اس سے مال حاصل کرے، اس سے (وقتی طور پر) صحبت کرے۔ یہ ایسے کام ہیں جو مواصلت کے مقتضی نہیں بایں ہمہ عین مقاطعہ کے مقتضی بھی نہیں جو کہ نکاح کی مشروعیت وغیرہ میں شارع کے قصد کے مخالف چیز ہے۔ لیکن یہ عین مخالفت بھی نہیں کیونکہ اس کے عورت کو ستانے کے قصد سے نکاح کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ واقعتاً طبعی ایسا ہو۔ نہ ہی دکھ پہنچانے

۵۔ یعنی کبھی تبعاً حاصل ہوجاتے ہیں۔

سے طلاق کا واقع ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس سلسلہ میں صلح بھی ممکن ہے اور مرد پر حکم بنانے کا معاملہ بھی یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ خیال دل سے نکل جائے۔ اگرچہ قصد اول انہی باتوں کا مقتضی ہوتا ہے تاہم یہ نکاح کا عین اقتضاء نہیں۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ عبادات اور عادات میں مخالفت عینیہ کے اقتضاء کی ممانعت میں اور اس کے مقتضی کے مطلقاً باطل ہونے میں کوئی شک نہیں۔ لهذا یہ درست نہیں کہ اللہ تعالی کی عبادت اس طرح کرے جس سے ظاہر ہو کہ وہ مقاصد میں غیر مشروع ہے اگرچہ فی نفس الامر اس کا مشروع ہونا ممکن ہو۔ اسی طرح اس کیلئے یہ بھی درست نہیں کہ اس قصد سے شادی کرے اور جو کام مخالفت عینیہ کا مقتضی نہ ہو جیسے ستانے کے قصد سے نکاح اور نکاح حلالہ جو اسے درست سمجھتا ہو تو ان میں دو پہلو قابل غور ہیں۔ اس کا قصد اگرچہ غیر موافق ہے تاہم اس سے عین مخالفت ظاہر نہیں ہوتی۔ تو جس کی رائے غالب عدم موافقت کی جانب ہو وہ رک جائے گا۔ اور جس کی غالب رائے یہ ہو کہ عین مخالفت نہیں وہ نہیں رکے گا اور یہ چیز نکاح مضارہ کی مثال سے ظاہر ہوجاتی ہے کیونکہ یہ مثال فی نفسہ جائز نکاح کے ذریعہ تعاون علی الاثم والعدوان سے تعلق رکھتی ہے۔ گو یہ نکاح فی نفسہ حکم کے لحاظ سے منفرد ہے اس نکاح میں دوام یا جدائی دونوں کا امکان ہے۔ الا یہ کہ مضارہ جدائی کا مظنہ ضرور ہے۔ لهذا جو شخص اتنی مقدار کا اعتبار کرتا ہے وہ اس کا منکر ہوگا اور جو نہیں کرتا وہ ایسے نکاح کو جائز قرار دے گا۔

فصل یہ بحث اس بات پر مبنی ہے کہ عبادات اور عادات دونوں میں شارع کے تبعی مقاصد بھی ہوتے ہیں۔ عادات میں تو یہ ظاہر ہیں اور اس کی مثالیں بھی گزر چکی ہیں۔ رہیں عبادات تو ان میں بھی تبعی مقاصد ثابت ہیں

مثال کے طور پر نماز جس کی مشروعیت کی اصل اللہ سبحانہ کے حضور خضوع، اس کی طرف توجہ میں اخلاص اور اس کے سامنے ذلت وعاجزی کے قدم پر کھڑا ہونا اور اس کے ذکر سے نصیحت حاصل کرنا ہے۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں

واقم الصلوة لذکری (۱۴/ ۲۰) اور میری یاد کیلئے نماز قائم کرو۔

اور فرمایا

ان الصلوۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر بیشک نماز فواحش ومنکرات سے روکتی ہے ولذکر اللہ اکبر (٦) (٢٩/٤٥) اور بڑی چیز تو اللہ کی یاد ہے۔

اور حدیث میں ہے

ان المصلی یناجی ربہ (۷) (نمازی اپنے پروردگار سے سرگوشی کرتا ہے) پھر اس کے تابع مقاصد بھی ہیں۔ جیسے فواحش ومنکر سے روکنا اور دنیا کی اکتاہیوں سے نماز میں راحت حاصل کرنا۔ چنانچہ روایت ہے۔ ارحنا بھا یا بلال (۸) (اے بلال! نماز کیلئے اذان کہہ کر ہمیں اس سے آرام پہنچاؤ) اور صحیح حدیث میں ہے۔ جعلت قرہ عینی فی الصلوۃ (میری آنکھ کی ٹھنڈک نماز میں بنائی گئی ہے)۔ اور آپ نے نماز کے ذریعہ رزق طلب فرمایا۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں۔

وامر اھلک بالصلوہ واصطبر علیھا اپنے اہل خانہ کو نماز کا حکم دو اور خود بھی لانسئلک رزقاً نحن نرزقک اس پر ڈٹ جاؤ ہم تجھ سے رزق نہیں مانگتے۔ وہ تو ہم خود تمہیں دیتے ہیں اور حدیث میں اس آیت کی تفسیر انہی معنوں میں ہے۔ نیز حاجت روائی جیسے نماز استخارہ اور نماز حاجت اور جنت کے حصول سے کامیابیکی طلب اور آگ سے نجات اور یہ خالصتاً عام فائدہ ہے اور نمازی کا اللہ کی پناہ میں ہونا، حدیثمیں ہے۔ من صلی الصبح لم یزل فی ذمت اللہ (۸)

جو صبح کی نماز ادا کرتا ہے وہ اللہ کی امان میں رہتا ہے۔ اور بلند تر منزل تک پہنچنا۔ اللہ تعالی فرماتے ہیں۔

٦۔ یہاں وہی مقصود مذکور ہے جو مشروعیت کی اصل پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے مؤلف نے اس دلیل سے خواہش سے نہی کو توابع میں سے بنادیا۔

۷۔ یہ اس حدیث کا جملہ ہے جسے احمد نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کیا۔ (نیل الاوطار: ج:۲)

۸۔ اسے الترغیب والترہیب میں مسلم سے یوں روایت کیا

من صلی الصبح فھو فی ذمۃ اللہ الخ

ومن اللیل فتھجدبه نافلة لک عسی ان یبعثک ربک مقاماًمحمودا(۱۷/۷۹) اور رات کو نماز تہجد ادا کیجئے جو آپ کیلئے زائد ہے شاید کہ آپ کا پروردگار آپ کو مقام محمود سے اٹھائے۔

گویا اللہ تعالی نے قیام الیل کی وجہ سے آپ ﷺ کو مقام محمود عطا کیا۔

اور صیام میں شیطان کی راہوں کا بند ہونا اور باب الریان سے جنت میں داخل ہونا اور مجرد ہونے کی صورت میں گناہ سے بچے رہنے پر استعانت۔ حدیث میں ہے۔

من ستطاع منکم الباءة فلیتزوج تم میں سے جو کوئی نکاح کی طاقت رکھتا ہے ثم قال. ومن لم یستطع فعلیه اسے چاہیے کہ شادی کر لے۔ پھر فرمایا۔ اور جو بالصوم فانه له وجاء طاقت نہیں رکھتا اسے لازم ہے کہ روزے رکھے۔ کیونکہ روزہ اس کیلئے بند حسن ہے۔

اور فرمایا الصیام جنة (۹)(روزے ڈھال ہیں) نیز فرمایا اور جو کوئی روزے رکھتا رہا ہوگا اسے باب الریان (۱۰) سے بلایا جائے گا۔

اسی طرح باقی تمام عبادات ہیں جن میں اخروی فائدے ہیں اور وہ عام ہیں اور دنیوی فوائد بھی ہیں۔ اور یہ سب فوائد اصلی فائدہ کے تابع ہیں اور اصلی فائدہ اللہ تعالی کے حضور خضوع اور اس کی فرمانبرداری ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اس اصلی فائدہ کے بعد باقی اس کے تابع فوائد ہیں جو مذکور ہوئے اور جو نہیں ہوئے ان میں بھی گزشتہ تقسیم کے مطابق غور کرنا چاہیئے۔ ان میں سے پہلا تو مؤکد ہے جیسے عام یا خاص اجر کی طلب اور اس کی ضد مال وجاہ کی طلب ہے کیونکہ اس قسم سے اصلی مقصد کی تاکید نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ تو اس کے خلاف ہے اور تیسرا جیسے روزے سے شہوت ختم کرنے کی طلب اور وہ سب کچھ جو حظوظ کے مسئلہ میں

۹۔ حدیث کا ٹکڑا جسے صحاستہ نے نکالا۔

۱۰۔ حدیث کا ٹکڑا جسے نسائی نے ان الفاظ سے روایت کیا اور تیسیر میں ابو داؤد کے سوا پانچوں سے نکالا۔ "جنت میں ایک دروازہ ہے جسے الریان کہتے ہیں۔ اس سے صرف روزہ دار داخل ہوں گے۔ جب وہ داخل ہو جائیں گے تو بند کر دیا جائے گا۔ پھر اس سے کوئی داخل نہ ہو سکے گا"۔

مقاصد تابعہ سے متعلق گزر چکا ہے انمیں تحقیقی نظر ڈالنا چاہئے اور دوسرا عدم تاکید کا مقتضی ہوتا ہے۔ اور اس چیز کا تقاضا کرتا ہے جو کچھ اس تاکید کی عین ضد ہو اور اس کا بھی جو اس کی عین ضد نہ ہو۔

علاوہ ازیں عبادات کے متعلق بھی یہاں آخری نظر اس حیثیت سے ہے کہ عبادت سے ایسے مواہب طلب کئے جائیں جو کسی فرمانبردار بندے کو نتائج کے طور پر اللہ تعالی کی طرف سے عطا ہوتے ہیں اور وہ اس زیور سے آراستہ ہوتا ہے۔ ان میں پہلی عطا آخرت کا ثواب ہے، یعنی کامیاب ہو کر جنت میں داخل ہونا اور بلند درجات کا ملنا اور جو کچھ ان معنوں میں ہے۔ جب کہ وہ قصد کرے۔ جو اسے ایسے عمل پر ابھارے جس کے قصد کی اصل اللہ تعالی کے حضور خضوع اور اس کی عظمت کے سامنے تواضع ہو تو یہ درست پہلو سے اللہ تعالی کی عبادت گزاری ہوگی جس میں نہ کوئی مداخلت ہے نہ آمیزش۔ کیونکہ یہ اس کی طرف رجوع کا قصد ہے جس کے ہاتھ میں یہ سب کچھ ہے اور اخلاص اسی کیلئے ہے۔ اور جو کچھ اس راہ میں آئے اسے بعض لوگوں نے مزدوری کی طلب شمار کیا ہے اور ایسے شخص کو برا بندہ۔ اس پر بحث پہلے گزر چکی ہے۔

اس آخری طرف کے لحاظ سے وہ عامل جو عمل اس لئے کرتا ہے کہ اس کی تعریف کی جائے یا تعظیم کی جائے یا اسے کچھ دیا جائے تو وہ ریاکار ہے جبکہ اس میں وہ کچھ ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ علاوہ ازیں اس کا عمل اصالتاً بھی نہیں۔ جب اس میں اخلاص نہیں تو وہ عبث ہے۔ اور اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ اس کا عمل خالص اللہ کے لئے تھا لیکن اس نے اس عمل سے ایسے نتیجہ کے حاصل ہونے کا قصد کیا تو یہ قصد اللہ کیلئے اخلاص کو تقویت دینے والا نہیں بلکہ یہ تو ترک اخلاص کو تقویت دیتا ہے۔ الا یہ کہ ایسا شخص عطا کیلئے مجبور ہو، تو وہ اللہ سے عطاء کیلئے سوال کرے اور سوال اس بنا پر کرے جو اسے رکاوٹ کے سبب اور اسباب کے فقدان کی وجہ سے لاچاری لاحق ہوئی ہے تو اس صورت میں خالصتاً اخلاص کے مطابق ہوگا، یہ ریاکاری نہ ہوگی۔ ایسے عمل کی صحت میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ یہ عمل اسی چیز کا مقتضی ہے جس کیلئے تعبد مشروع ہے(۱۱) اور اسے تقویت دینے

۱۱۔ یعنی اللہ تعالی سے خضوع اور اس کے حضور ذلت کے قدم پر کھڑا ہونے سے۔

والا ہے اور اس کی اصل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے۔

وامر اھلک بالصلوہ واصطبر علیھا اور اپنے اہل خانہ کو نماز کا حکم دے اور خود اس پر ڈٹ جا۔ (۲۰/۱۳۲)

نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ جب آپ کے گھر والے اللہ کے فضل اور رزق کیلئے بے قرار ہوجاتے تو آپ انہیں نماز کا حکم دیتے جو اسی آیت کی بنا پر ہے تو یہ نماز اللہ تعالی کیلئے ہے جس کے ذریعہ جو کچھ اللہ کے ہاں موجود ہے اس سے عطا طلب کی جاتی ہے۔

اسی کشادہ راہ پر ابن بابی اور اس کے استاد چلتے ہوئے اس شخص کے بارے میں کہتے ہیں جس کا عمل یہ ظاہر کرے کہ اس کی عدالت ثابت ہے اور اس کی امامت درست ہے اور شرعاً وہ اس کا مامور ہو تو اس کی اقتداء کی جائے اس لئے کہ اس شخص میں اس شرائط پائی جاتی ہیں اور جو شخص اس جگہ کھڑا ہوتا ہے وہ موجود نہ ہو۔ تو ان دونوں کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں اور اس کی یہ ظاہری عبادت، عبادت کی مشروعیت کی اصل کو مجروح نہیں بناتی۔ بخلاف اس شخص کے جو لوگوں میں عدالت کے ثابت ہونے کا یا امامت وغیرہ کا قصد کرتا ہے۔ کیونکہ یہ خطرے کا مقام ہے۔ نہ یہ عمل مداومت کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ اس میں وہی کچھ ہے جو عبادت کے ذریعہ لوگوں سے جاہ اور تعظیم کی طلب ہے۔ اور یہاں جو بات قابل غور ہے وہ اس عمل کی طرف خصوصی توجہ ہے جس سے ولایت کا درجہ یا علم وغیرہ حاصل ہو۔ اس میں (۱۲) دو باتیں چلتی ہیں اور اس کے جواز کی دلیل اللہ تعالی کا یہ ارشاد ہے۔

واجعلنا للمتقین اماماً (۲۵/۷۴) اور ہمیں پرہیزگاروں کا امام بنا دے۔

اور حدیث نخلہ جب حضرت عمر بن خطاب ؓ نے اپنے بیٹے عبداللہ سے کہا" اگر تو نے اس وقت یہ بات کہہ دی ہوتی تو مجھے یہ فلاں چیز سے بھی محبوب تھی" اور مسئلہ عتبیہ میں غور فرمائیے۔ میرے خیال میں اس مسئلہ میں امام مالک اور ان کے استاد کا اختلاف انہیں دو باتوں میں تھا۔ اس طریق میں جو چیز اشکال پیدا کرتی ہے وہ تعبد ہے جو عمل کے ذریعہ تجدید نفس کے قصد سے ہو۔ اور عالم ارواح پر اطلاع، فرشتوں کی رویت، خوارق عادات، کرامات کے حصول، اور علوم اور عالم روحانی، وغیرہ کے عجائبات کے قصد سے ہو۔ تو اس کا قائل یہ کہہ

۱۲۔ یعنی شریعت نے اسے اس کا حکم نہیں دیا تھا۔ وہ اس طرح کہ سابقہ شروط میں سے ایک شرط نہیں پائی جاتی۔

سکتا ہے کہ تعبد کے ساتھ ایسی چیزوں کا قصد جائز اور گوارا ہے کیونکہ اس کا حاصل تو ولایت کا درجہ حاصل ہونے کی طلب کی طرف راجع ہے۔ اور یہ کہ وہ اللہ کے خاص اور برگزیدہ بندوں میں سے ہوجائے اور یہ چیز طلب کرنا درست ہے کہ شرع کا مقصود اس کی طرف ترقی ہے۔ اور اس کے جواز کی ڈلیل اس سے پہلی مثالوں میں گزر چکی ہے۔ اس میں کوئی فرق نہیں۔ اور کبھی کہاجاتا ہے کہ یہ گزشتہ روش سے خارج ہے۔ کیونکہ اس نے علم غیب پر تخمینہ بازی کی۔ مزید یہ کہ اللہ کی عبادت کو اس کا وسیلہ بنایا اور یہ بات تو عبادت کو ختم ہی کردینے والی ہے۔ کیونکہ ایسے قصد والا شخص تو اللہ تعالی کے اس قول کے تحت داخل ہے۔

ومن الناس من یعبد اللہ علی حرف (۲۲/۱۱)

اور لوگوں میں کوئی ایسا ہے جو ایک کنارے پر کھڑا اللہ کی عبادت کرتا ہے۔

اسی طرح اس کو جب مطلوبہ چیز مل جائے تو خوش ہوجاتا ہے اور تعبد کو چھوڑ کر وہی اس کا قصد بن جاتا ہے وہ اپنے دل میں اس کو مضبوط اور عبادت کے قصد کو کمزور بنا دیتا ہے۔ اور اگر اسے مقصود حاصل نہ ہو تو عبادت کے متعلق طعنہ زنی کرنے لگتا ہے اور بسااوقات اعمال کے ان نتائج کو جھٹلا دیتا ہے جو اللہ تعالی اپنے مخلص بندوں کو عطا کرتے ہیں۔ چنانچہ روایت ہے کہ کسی شخص نے یہ حدیث سنی۔

من اخلص للہ اربعین صباحاً ظهرت ینابیع الحکمه من قلبه علی لسانه (۱۳)

۱۳۔ اسے الترغیب والترہیب میں ان لفظوں سے روایت کیا۔ من اخلص للہ اربعین یوماً اور کہا کہ اسے رزین نے اپنی کتاب میں ابن عباس سے ذکر کیا۔ اور میں نے اصول میں ایسی کوئی چیز نہیں دیکھی جسے رزین نے جمع کیا ہو۔ نہ ہی اس بات سے واقف ہوں کہ اس کی اسناد صحیح ہیں یا حسن۔ یہ صرف کتاب الضعفاء جیسے کامل وغیرہ میں مذکور ہے۔ لیکن حسن بن حسن مروزی نے اسے اپنی کتاب زوائد کی کتاب الزہد میں عبد اللہ بن مبارک سے روایت کیا ہے اور اسے مرسل کہا ہے اور تذکرہ الموضوعات میں ان الفاظ سے مذکر ہے: ما من عبد یخلص للہ اربعین صباحاً الا ظهرت ینابیع الحکمه من قلبه علی لسانه اور اس کے متعلق کہا کہ یہ ضعیف ہے اور صاغانی نے رسالہ الموضوعات میں کہا کہ یہ موضوع ہے

جو شخص چالیس دن تہجد خالصتاً اللہ تعالیٰ کیلئے ادا کرے تو اس کے دل سے حکمت کے چشمے پھوٹ کر اس کی زبان پر جاری ہوجاتے ہیں۔
تو وہ اس حکمت کے حصول کے درپے ہوا۔ لیکن اس کیلئے یہ دروازہ نہ کھلا۔ جب یہ قصد کسی فاضل کو معلوم ہوا تو وہ کہنے لگا "اس شخص نے حکمت کے لئے خلوص اختیار کیا تھا اللہ کیلئے نہیں کیا تھا"۔

تمام مذکورہ معانی وغیرہ میں ایسا ہی حکم جاری ہوتا ہے اور کوئی ایسی دلیل میرے علم میں نہیں جو ایسے امور طلب کرنے پر دلالت کرے۔ بلکہ جو کچھ ملا وہ اس کے خلاف ہی ہے۔ کیونکہ جو کچھ انسان سے غائب کردیا گیا ہے وہ تکالیف سے متعلق نہیں نہ اس کے ادراک کا مطالبہ کیا گیا ہے اور نہ اس تک پہنچنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ تفسیر کی کتابوں میں ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ ،چاند کا کیا معاملہ ہے جب ظاہر ہوتا ہے تو دھاگے کی طرح پتلا سا، پھر بڑھتا ہے یہاں تک کہ پورا چاند بن جاتا ہے۔ پھر پہلی رات کی طرف پلٹ آتا ہے؟ تو یہ آیت نازل ہوئی۔

يسئلونک عن الاهله قل هي مواقيت للناس والحج وليس البربان تاتوا البيوت من ظهورها (۲/۱۸۹)

لوگ آپ ﷺ سے چاند کی شکلوں کے متعلق پوچھتے ہیں۔ آپ کہہ دیجئے کہ یہ لوگوں کیلئے میعاد اور حج کے اوقات کیلئے ہیں۔ اور یہ کوئی نیکی نہیں کہ تم گھروں میں ان کی پچھلی طرف سے آؤ۔

گویا پچھلی طرف سے گھروں میں آنے کو ایسی مثال بنایا جو اس سوال کے مقتضی کو شامل ہے۔ کیونکہ یہ ایسی چیز کی جستجو ہے جس کی جستجو کا حکم نہیں دیا گیا۔

ایک شبہ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ "اللہ تعالیٰ کی ذات صفات اور اس کے افعال سے اتنی ہی معرفت حاصل ہوگی جتنی اس کی مصنوعات سے ہو، اور ان مصنوعات میں سے روحانی عالم بھی ہیں اور خوارق عادات بھی جن سے نفس کو تقویت ہوتی ہے اور علم باللہ کے درجہ میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔

جواب شبہ | تو اس کا جواب یہ ہے کہ علم صرف عمل کرنے کیلئے ہی طلب کیا جاتا ہے جس حد تک کہ مقدمات میں گزر چکا ہے اور جو کچھ عالم شہادت میں ہے وہی کافی بلکہ کافی سے زیادہ ہے۔ لہذا اس سے جو زیادہ ہوگا تو وہ زائد از ضرورت ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ مطلوب بھی ہو جیسا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا تھا۔

رب ارنی کیف تحی الموتی (۲/۲۶۰)

اے میرے پروردگار۔ مجھے دکھلایئے کہ آپ مردوں کو زندہ کیسے کرتے ہیں۔

تو اس کا جواب کئی وجوہ پر ہے۔ مثلاً

پہلی وجہ | دعا سے خوارق کی اور علم کے ساتھ (۱۴) بصیرت کے کھلنے کی طلب میں کوئی ناپسندیدگی نہیں۔ کلام تو صرف اس شخص کے متعلق ہے جو عبادت تو اللہ کی کرے اور قصد یہ رکھے کہ ایسی چیزیں دیکھے۔ دعا کا دروازہ تو شرعاً تمام دینی اور دنیوی امور کیلئے کھلا ہے جب تک کہ وہ کسی معصیت کیلئے نہ ہو۔ اور عبادت کا قصد صرف یہ ہوتا ہے کہ توجہ اللہ کی طرف رہے اور اس کیلئے عمل میں اخلاص ہو، اس کے حضور خضوع ہو جس میں کسی دوسری بات کی شرکت کا احتمال نہ ہو۔ اور اللہ کی عبادت والے خالص عمل کے ساتھ اگر اجر اور اخروی ثواب کی طلب مؤکد نہ ہوتی تو عبادت کے ساتھ اس کا قصد کرنا جائز نہ ہوتا۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ارباب احوال سے ایسا قصد غائب ہی ہوتا ہے۔ تو یہ دونوں قسم کے لوگ ایک جیسے کیسے ہوسکتے ہیں؟ یعنی دعاء سے خوارق کی طلب اور اس کے ساتھ ہی عبادت کا قصد۔ (۱۵) بہ بین تفاوت ایں از کجاست تا بہ کجا

۱۴۔ یعنی دعا سے اگر یہ چیزیں طلب کی جائیں تو یہ کوئی بری بات نہیں۔ بری بات صرف یہ ہے کہ عبادت کے ساتھ اس کا قصد کرے۔ اور سیدنا ابراہیمؑ نے یہ خارق دعا سے طلب کیا تھا نہ کہ کسی قسم کی عبادت سے۔ گویا دعا سے خوارق کی طلب ایسی نہیں جیسی عبادت کے ساتھ ان کی طلب۔

۱۵۔ یعنی اللہ تعالی کے کمالات، اس کی تنزیہ اور اس کی قدرت کاملہ پر اور ان چیزوں پر جن کا آخر تک مؤلف نے اشارہ کیا ہے۔ غور کرنے سے ان دونوں جوابوں کا فرق معلوم ہوسکتا ہے۔

دوسری وجہ | جن باتوں سے ہم ان تمام امور پر استدلال کرتے ہیں اگر ہمیں یہ معلوم نہ ہوتے تو ہمارے لئے عالم شہادت سے عالم غیب تک غلطی کرجانے کا عذر ہوسکتا تھا تو یہ کیسے ہو جبکہ عالم شہادت میں بہت سے عجائب وغرائب ہیں جو اخذ کے لحاظ سے قریب تر اور جستجو کیلئے سہل ہیں اور جب تک زمانہ قائم ہے یہ باقی رہیں گے۔ ہم ان میں سے سویں حصہ کی بھی معرفت اور اطلاع تک نہیں پہنچ پائے۔ اور اگر کوئی عاقل چھوٹی چھوٹی نشانیوں (۱۶)اور ذلیل ترین مخلوقات میں عذر کرے کہ خالق کائنات نے ان میں کیا کچھ عجائب اور حکمتیں ودیعت کررکھی ہیں تو حیرت کی انتہا ہوجاتی ہے اور عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالی نے اپنی کتاب میں تنبیہ فرمائی کہ ان میں غور کیا جائے جیسے ارشاد باری ہے۔

اولم ینظروا فی ملکوت السموت والارض وما خلق اللہ من شئی؟(۷/۱۸۵)

افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت والی السماء کیف رفعت... الی آخر(۸۸/۱۷)

افلم ینظروا الی السماء کیف بنینھا وزیناھا ومالھا من فروج(۵۰/۶)

کیا انہوں نے آسمانوں اور زمین کی بادشاہت میں اور جو چیزیں اللہ نے پیدا کی ہیں ان میں نظر نہیں کی؟

کیا وہ اونٹ کی طرف نہیں دیکھتے کہ وہ کیونکر پیدا کیا گیا ہے اور آسمان کی طرف کہ وہ کیسے اٹھایا گیا ہے۔۔۔ تا آخر

کیا انہوں نے آسمان کی طرف نہیں دیکھا کہ اسے ہم نے کیسا بنایا ہے اور اس کو زینت دی اور اس میں کوئی شگاف نہیں۔

۱۶- جیسے مکھی، چیونٹی اور پروانے اور جنہیں مائیکروبات وغیرہ وغیرہ کا نام دیا گیا ہے جن پر کئی ضخیم کتابیں تالیف ہوچکی ہیں اور انہیں ان کے خواص سے تعارف کرایا گیا ہے۔ اور ان کے علماء نے یہ اعتراف کیا ہے کہ وہ ابھی تک ابتدائی بحثوں میں لگے ہوئے ہیں۔

اور یہ تو معلوم ہے کہ اللہ نے انہیں ایسی چیزوں میں نظر کرنے کا حکم نہیں دیا تھا جو ان سے پوشیدہ ہوں۔ اور عادتاً ان پر اطلاع ہو ہی نہ سکے الا یہ کہ وہ خارق ہو۔ کیونکہ یہ ایسا محال امر ہے جس تک کبھی ہی کوئی پہنچ سکتا ہے۔ اور جب آپ ایسی آیات میں غور کریں گے جن میں فرشتوں اور عالم غیب کا ذکر ہے تو آپ ایسی کوئی چیز نہیں پائیں گے جس سے ان چیزوں کو دیکھنے میں کوئی مشکل پیش آتی ہو۔ نہ ہی ہمیں یہ حکم دیا گیا ہے کہ ہم ان چیزوں کی ذوات وحقائق پر مطلع ہونے کیلئے جستجو کریں۔ یہی فرق اس بات کا کافی ثبوت ہے کہ ایسی چیزوں میں نظر کرنا شرعاً مطلوب نہیں۔ اور جو چیز مطلوب نہیں اسے طلب بھی نہ کرنا چاہیے۔

تیسری وجہ اس جستجو کی طلب خالصتاً فلسفیانہ ہے۔ تجرید نفس کی طلب کا خیال اور ان جہانوں پر اطلاع جو حواس سے ماوراء ہیں ایسی باتیں صرف حکمائے متقدمین اور فنی بحثوں میں گہری نظر رکھنے والے فلاسفہ سے ہی منقول ہیں۔ ان میں سے کچھ اللہ کی ذات کے قائل بھی تھے اور کچھ دوسرے بھی۔ اسی لئے آپ انہیں دیکھیں گے کہ ان باتوں کی طلب کیلئے انہوں نے خاص قسم کی ریاضت مقرر کر رکھی ہے جس کا شریعت محمدیہ میں کوئی ذکر نہیں۔ وہ سبزیات کھانے کی شرط لگاتے اور جانداروں یا جو کچھ ان سے نکلے (دودھ، شہد وغیرہ) سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان کے علاوہ ایسی شرطیں عائد کرتے ہیں جو شریعت میں منقول نہیں۔ نہ ہی یہ باتیں سلف صالح یا ان کے بعد کے لوگوں میں ملتی ہیں۔ جیسے تجرید، عالم روحانیہ اور ان سے متصل چیزوں کا ذکر ان میں سے کسی سے بھی منقول نہیں۔ یہی بات حجت ہے کہ یہ چیزیں غیر مطلوب ہیں جیسا کہ اس کے بعد عنقریب اللہ کی توفیق سے اس کا ذکر آ رہا ہے۔

چوتھی وجہ روحانیات اور غائب چیزوں کے عجائب جو ہم سے غائب رکھے گئے ہیں ان پر مطلع ہونے کی طلب ایسی ہی ہے جیسے دور کی چیزیں جو ہمارے محسوسات سے غائب رکھی گئی ہیں ان پر مطلع ہونے کی طلب۔ جیسے دور دراز کے شہر اور وہ غیب شدہ چیزیں جو زمین کی نچلی تہوں میں ہیں۔ کیونکہ یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مصنوعات کی اقسام ہیں۔ تو جیسے یہ کہنا درست نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے تعبد کے جواز کے ساتھ یہ قصد بھی کرے کہ ایک اندلیسی، بغداد خراسان اور اس کے آگے چین کے شہروں پر مطلع ہو، اسی طرح جو چیزیں محسوسات کی قبیل سے نہیں ان پر اطلاع پانا بھی ایسا ہی ہے۔ لہذا ایسا قصد نہ ہونا چاہیے۔

پانچویں وجہ اگر ایسا ہونا جائز قرار دے دیا جائے تو وہ بہت سے عوارض اور روکنے والے دلائل میں گھرا ہوا ہے جو انسان اور اس کے مقصود کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ یہ تو صرف آزمائشیں ہیں جن میں اللہ اپنے بندوں کو مبتلا کر کے دیکھتا ہے کہ وہ کیسے عمل کرتے ہیں۔ پھر جب انسان ان اشیاء کے حصول کی مصلحت اور اسے پیش آنے والے مفسدہ کے درمیان موازنہ کرتا ہے تو عوارض والا پہلو بھاری نکلتا ہے اور اس کی طلب کا پہلو ہلکا ہوتا ہے۔ اسی لئے صوفیہ کے محققین نے ان چیزوں کو ہمیشہ طلب نہیں کیا اور نہ وہ اس بات پر راضی ہوئے کہ ان کی عبادت میں کوئی چیز مداخلت کرے۔ حتیٰ کہ کسی نے اتنا مبالغہ کیا کہ ثواب کی طلب میں وہ کچھ کہا جو گزر چکا۔ اور سب سے شدید عوارض تو ان اشیاء کی ایسی عبادات کے ساتھ طلب ہے جو مکمل اخلاص کا تقاضا کرتی ہیں۔ جیسے نماز، روزہ، ذکر وغیرہ۔ لہذا ان کے ساتھ حظوظ کی طلب مناسب نہیں ہوتی۔ کیونکہ روحانیات کے علم کی طلب یا تو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے حکم سے ہوگی اور یہ نہیں پائی جاتی یا اس لئے ہوگی کہ وہ ایسی باتوں پر مطلع ہونا چاہتا ہے جن پر اس کی جنس کے افراد میں سے کسی کو اطلاع نہ ہو گویا وہ ایسے مسافر کی طرح ہے جو دور دراز کے مقامات اور زمین میں پھیلے ہوئے عجائبات دیکھنا چاہتا ہو، اس کے علاوہ اس کا کوئی مقصد نہ ہو۔ اور یہ محض خط ہے جس میں عبادت کا کوئی حصہ نہیں قصہ کوتاہ ایسا آدمی اس چیز کا مؤید نہیں ہوتا جس کے مطابق فی الاصل عبادت وضع کی گئی اور خالص عبودیت متحقق ہوئی۔

ایک شبہ اگر یہ کہا جائے کہ کسی بزرگ سے حفظ کی دوا پوچھی گئی تو اس نے جواب دیا "اس کا علاج معاصی کو چھوڑنا ہے" اور مشہور قاعدہ ہے کہ طاعت، طاعت پر مددگار ہوتی ہے۔ اور حدیث میں آیا ہے کہ خیر کا انجام خیر ہی ہوتا ہے۔ جیسے برائی کا انجام برا ہوتا ہے۔ تو کیا انسان بھلائی سے ہم کنار ہونے کیلئے خیر کا کام کر سکتا ہے یا نہیں؟ اگر آپ جواب نفی میں دیں تو یہ اس قاعدہ کے خلاف ہے اور اگر جواب مثبت میں ہے تو آپ نے اصل کی مخالفت کی۔

جواب اس کا جواب یہ ہے کہ یہ انداز ہی دوسرا ہے اور وہ یہ ہے کہ کبھی انسان یہ جانتا ہوتا ہے کہ اس کا برا عمل اس سے فلاں بھلائی کو روک رہا ہے تو وہ اس برائی کو اس لئے چھوڑتا ہے کہ اسے یہ بھلائی مل جائے۔ اسی طرح کوئی بھلا کام کسی دوسری بھلائی سے ہم کنار

کردیتا ہے۔ یہی چیز طاعت پر طاعت کے ساتھ مدد ہے اور اس میں کوئی اشکال نہیں۔ چنانچہ اللہ تعالی فرماتے ہیں۔

واستعینوا بالصبر والصلوۃ (۲/۴۵) اور صبر اور نماز کے ساتھ مدد طلب کرو۔

نیز فرمایا

وتعاونوا علی البر والتقوی (۵/۲) اور نیکی اور تقوی پر ایک دوسرے کی مدد کرو۔

اور حفظ کے علاج والا مسئلہ بھی اسی قبیل سے ہے۔ اور جو زیر بحث ہے اس کا ما حصل شہوانی حظ کی طلب ہے۔ جسے وہ عبادت کے ساتھ طلب کرتا ہے۔ اور جو کچھ اس سے اقرب ہو تو ایسے عمل میں اخلاص نہیں ہوتا۔ (۱۷) ما حصل یہ ہے کہ جو شخص یہ اعتبار کرتا ہے کہ توابع عبادت کی اصل کے مدد گار اور اس کو مضبوط کرنے والے ہیں اور اخلاص کو مجروح نہیں کرتے تو ایسا تبعی مقصود جائز ہے۔ اور جو ایسا نہ ہو وہ جائز نہیں۔ مقاصد اصلیہ کیلئے مقاصد تابعہ تین قسم کے ہوتے ہیں۔

پہلی قسم جو مقاصد اصلیہ کی تاکید، اس کے ربط اور وثوق کا تقاضا کرتی ہو اور اس میں رغبت حاصل ہو بلاشبہ وہ شارع کا مقصود ہے۔ گویا شارع کے مقصد کے موافق مشروع سبب کے ساتھ اس کا سبب اپنانے کا قصد کرنا درست ہے۔

دوسری قسم (۱۸) جو مقاصد اصلیہ کے براہ راست زوال کا تقاضا کرتی ہو۔ اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ اس کا قصد شارع کے مقصد کے عین مخالف ہے۔ ایسا سبب اپنانا بالطلاق درست نہیں۔

تیسری قسم جو مقاصد اصلیہ سے نہ تاکید کا تقاضا کرے نہ ربط کا۔ لیکن وہ براہ راست

۱۷۔ اس فصل کا ما حصل ہے جو عبادت کے توابع سے متعلق ہے اور مؤلف کا قول کہ مقاصد اصلیہ تین قسم کے ہوتے ہیں۔ سے لے کر چوتھی جہت تک، یہ سب کچھ عبادات وعادات سمیت تیسری جہت کا ما حصل ہے۔

۱۸۔ یعنی پہلی دونوں قسموں میں عبادات اور عادات میں کوئی فرق نہیں۔

مقاصد اصلیہ کو اٹھانے کی بھی مقتضی نہ ہو۔ یہ عبادات (۱۹) میں درست نہیں البتہ عادات میں درست ہے۔ عبادات میں اس کا درست نہ ہونا تو ظاہر ہے۔ رہی عادات میں اس کی صحت تو یہ سبب اپنانے کے بعد ربط و وثوق کے حاصل ہونے کے جواز کی صورت میں ہے۔ اور اس میں اختلاف ہو سکتا ہے کیونکہ کبھی تو کہا جاتا ہے کہ جب وہ مقصد اصلی کی تاکید کا تقاضا نہ کرتا ہو اور شارع نے تاکید کا قصد کیا ہو تو ایسا سبب اختیار کرنا شارع کے مقصد کے موافق نہیں ہوتا۔ لہذا وہ صحیح نہیں اور کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ اگر اس پر غیر موافق ہونا صادق آتا ہے تو اس پر غیر مخالف ہونا بھی صادق آ جائے گا۔ جب تک کہ وہ کلیتاً اسے اٹھانے کا قصد نہ کرے جو شارع نے اس کی وضع سے قصد کیا تھا۔ اور سبب اختیار کرنا تو صرف ایسی بات ہے جس کے ساتھ شارع کا مقصود حاصل ہو سکتا ہے اور اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جس کے سبب اپنانے کو اٹھا دینے کا شارع بھی قصد رکھتا ہو۔ اسلئے نکاح میں طلاق کو مشروع کیا گیا، اور بیع میں سودا موڑنے کو اور قصاص میں معاف کرنے کو اور عزل کو مباح کیا اگرچہ بادی النظر میں ہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ امور شارع (۲۰) کے قصد کی ضد ہیں۔ جبکہ ان میں سے کوئی بھی شارع کے قصد کا عین مخالف نہیں۔ اور اس کی مثال (۲۱) یہ ہے کہ کوئی شخص محض حاجت پوری کرنے کیلئے نکاح کا قصد کرے اور شارع کے اصلی قصد یعنی تناسل کو طلب نہ کرے تو یہ شارع کے قصد کے خلاف نہ ہو گا، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ دوسری بیان

۱۹۔ جیسے عبادات کے ذریعے عالم روحانیات پر اطلاع پانے کی طلب جیسا کہ بنا دیا ہے۔ لہذا ادھر رجوع فرمائیے

۲۰۔ یعنی جو کچھ بادی النظر میں ظاہر ہو اس پر نہ جھکے جب تک کہ وہ عین مخالف نہ ہو۔ تو اس صورت میں وہ صحیح ہو گا۔

۲۱۔ یعنی اس کی مثال یہ ہے کہ جب کسی نے قصد کیا۔۔۔ حالانکہ اس نے وہ قصد نہیں کیا جو شارع نے کیا تھا بلکہ کسی دوسرے کام کا قصد کیا جو کہ خواہش کو پورا کرنا ہے۔ یہ قصد شارع کے قصد کے عین مخالف نہیں لہذا صحیح ہو گا۔ اسی طرح سابقہ مثالوں میں سے جس نے تکلیف پہنچانے یا عورت کا مال بٹورنے کے قصد سے نکاح کیا تو وہ بھی اسی طرح صحیح ہوں گے۔

کردہ مثالوں کی بھی یہی صورت ہے۔ اور یہ اس قبیل سے نہیں کہ وہ ضروری ہی شارع کے قصد کا مخالف ہو۔ یہ تو کام کے حصول کیلئے سبب اپنانے کی حیلہ سازی ہے،(۲۲) وہ اس طرح کہ ایسا سبب اپنانا عبث ہوتا ہے جس کے اپنانے سے شرعاً کچھ حاصل نہ ہو سوائے اس چیز تک پہنچنے کے جو اس کے پیچھے ہے تو جب وہ چیز حاصل ہو گئی یہ حیلہ بھی ختم ہو گیا اور اپنی اصل سے کٹ گیا اور یہ صرف اس صورت میں ہوتا ہے کہ وہ سبب، اپنانے کی اصل میں رخنہ ڈالنے والا ہو اور جب یہ امکان ہو وہ رخنہ نہ ڈالے گا یا یہ امکان ہو کہ وہ اپنی اصل سے کٹے گا نہیں تو یہ من وجہ (کسی نہ کسی پہلو سے) شرعی مقصد کے مخالف نہ ہو گا۔ گویا یہی چیز محل اجتہاد ہے۔ رہا سبب اختیار کرنا تو اگر اس کے ساتھ نہی بھی ہو تو یہ بھی محل نظر ہے(۲۳)۔ اور اس کے متعلق بحث پہلے گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم!

چوتھی جہت | جن چیزوں سے شارع کا مقصد معلوم ہو سکتا ہے۔ سبب اپنانے(۲۴) یا عمل کرنے کی مشروعیت سے سکوت جبکہ ایسا مفہوم موجود ہو جو اس کا تقاضا کرتا ہو۔ اور اس

۲۲- غالباً اصل عبادت یوں ہونی چاہیے۔
عمل کرنے کی مشروعیت سے سکوت جبکہ ایسا مفہوم موجود ہو جو اس کا تقاضا کرتا ہو اور اس
ولیس من هذا المخالف لقصد الشارع بلا بد، وهو الاحتیال الخ
یعنی ایسی نوع سے نہیں جو اس کے جواز کی تاکید کرے جو مؤلف نے بیان کیا ہے۔ کہ اس میں سبب اختیار کرنا کسی دوسری غرض کو پانے کا حیلہ ہوتا ہے وہ اس طرح کہ جب غرض حاصل ہو جائے تو وہ سبب زائل ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ادھار والے لین دین کے متعلق پہلے گزر چکا ہے اور جیسے زکواۃ سے فرار کی خاطر ھبہ کرنا۔ یہ اس نوع میں شمار نہیں ہوتے جو یہاں ہمارے زیر بحث ہے اور وہ یہ ہے کہ جو نہ تو مقصد اصلی کی تاکید کا تقاضا کرے اور نہ اسے اٹھانے کا۔ اور یہ باتیں فی الحقیقت اسے اٹھانے اور شکستہ بنانے کی طرف لے جاتی ہیں۔ اور مؤلف کا قول واما اذا امکن یعنی وہ یہاں تیسری قسم ہے۔

۲۳- یہ وہی چیز ہے جس کی طرف مؤلف نے دار مغصوبہ میں نماز کے عنوان کی طرف اشارہ کیا ہے۔

۲۴- یعنی عادی اعمال میں جیسے کاریگروں کی تضمین اور مؤلف کا قول او عن شرعیۃ العمل یعنی عبادی اعمال میں جیسے قرآن کریم کی تدوین۔

کی وضاحت یہ ہے کہ حکم شارع کے سکوت کی دو قسمیں ہیں۔

ایک یہ کہ اس سے اس لئے چپ رہا جائے کہ کوئی ایسا داعیہ موجود نہ ہو جو چپ رہنے کا مقتضی ہو اور نہ ہی ایسا موجب ہو جس کیوجہ سے حکم دیا جائے۔ جیسے وہ واقعات جو رسول اللہ ﷺ کے بعد پیش آئے تو اہل شریعت کو ضرورت محسوس ہوئی کہ ان میں غور کریں اور ان کی کلیات میں مقررہ راہ پر چلائیں اور سلف صالحین نے جو نئے کام کئے وہ اسی قسم سے متعلق ہیں جیسے قرآن مجید کو جمع کرنا، علم حدیث کی تدوین اور کاریگروں (۲۵) پر ضمان ڈالنے کا مسئلہ وغیرہ وغیرہ جن کا ذکر رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں نہیں ملتا اور یہ واقعات دور نبوی میں رونما نہیں ہوئے اور نہ ہی ان کو عمل میں لانے کی کوئی وجہ پیش آئی جو ان کاموں کا تقاضا کرتی۔ اس قسم کے فروع اپنے شرعی مقررہ اصول پر بلاشبہ جاری ہیں۔ ان میں شرعی قصد پہلے (۲۶) ذکر کردہ جہات کی رو سے معروف ہے۔

دوسری قسم اس حکم سے خاموش رہا جائے جبکہ اس حکم کا تقاضا کرنے والا سبب قائم ہو۔ اور جب واقعہ رونما ہوا تو جو کچھ اس زمانہ میں تھا اس پر زائد کوئی حکم مقرر نہ کیا ہو۔ گویا سکوت فیہ کی یہ قسم اس معاملہ میں نص کی طرح ہے کہ شارع کا قصد یہ ہے کہ اس میں نہ کچھ زیادتی کی جائے نہ کمی۔ اس لئے کہ عملی حکم کے مشروع ہونے کیلئے اس مفہوم کا سبب موجود ہے پھر آپ کا حکم نہ دینا اس بات کی دلیل ہے اور یہ بات صراحت کردیتی ہے کہ جو کچھ اس وقت تھا اس سے جو زائد ہوگا وہ بدعت زائدہ اور اس چیز کی مخالفت ہے جس کا شارع

۲۵- کیا رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کاریگر نہ ہوتے تھے؟ بلکہ وہ موجود تھے۔ لہذا یہ مثال لانا غیر واضح ہے کیونکہ حکم کا سبب تو موجود ہے۔ پھر یا تو اس سبب نے شارع سے کوئی ایسا حکم لیا ہوگا جو پہلے جاری نہ تھا یا نہ لیا ہوگا۔ بہر صورت وہ ایسا حکم ہے جو یا تو موجود صورت کو بحال رکھے یا پھر اس میں کچھ تبدیلی کرے۔ ہمارے زیر اثر مسئلہ میں ایسی کوئی بات ظاہر نہیں ہوتی۔ الا یہ کہ رسول اللہ ﷺ کا زمانہ گزر گیا جو اس حکم سے متعلق تھا۔ لہذا یہ بات بعید از قیاس ہے۔

۲۶- یعنی تیسری جہت میں جو یہ ہے کہ اس پر نص نہ ہو اور نصوص سے استقرائی مسلک کے مطابق معلوم ہو۔

نے قصد کیا تھا۔ جبکہ معلوم ہو چکا کہ آپ کا قصد اس حد تک رک جانا تھا جس پر نہ کوئی زیادتی ہو اور نہ اس میں کمی ہو۔ (۲۷)

اور اس کی مثال امام مالک کے مذہب میں سجدہ شکر ہے جو اس مفہوم کو ثابت کرتا ہے جو عتبیہ کے بارے میں اشہب اور ابن نافع سے سنا گیا ہے وہ اس بارے میں کہتے ہیں کہ امام مالک سے پوچھا گیا کہ اگر کسی شخص کو ایسا معاملہ پیش آئے جسے وہ پسند کرتا ہو تو کیا شکرانہ کے طور پر اللہ کے ہاں سجدہ کرے؟ آپ نے کہا" نہ کرے" ان لوگوں کے معاملہ میں ایسی کوئی چیز نہیں گزری۔ آپ سے کہا گیا کہ۔ ابو بکر صدیق علیہ السلام کے متعلق لوگ بیان کرتے ہیں کہ یمامہ کی فتح کے دن وہ اللہ کے ہاں سجدہ شکر بجا لائے۔ کیا آپ نے یہ سنا ہے؟ کہنے لگے "میں نے ایسی بات نہیں سنی اور میرا خیال ہے کہ لوگوں نے حضرت ابو بکر صدیق علیہ السلام پر جھوٹ باندھا ہے اور یہ بہت بڑی گمراہی ہے کہ کوئی شخص کوئی چیز سنے اور کہنے لگے کہ میں نے اس کے خلاف کچھ نہیں سنا" لوگوں نے کہا کہ ہم نے تو صرف اس لئے سوال کیا تھا کہ آپ کی رائے معلوم کر سکیں کہ اس سے تردید کر سکیں۔ آپ نے کہا۔ ہم تمہیں کچھ اور چیز بھی بتلاتے ہیں جو تم نے مجھ سے نہ سنی ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فتح نصیب ہوئی اور آپ کے بعد مسلمانوں کو بھی فتوحات نصیب ہوئیں تو کیا تم نے کسی سے ایسی بات سنی ہے جب تجھے کوئی ایسی بات پیش آئے (۲۸) جو لوگوں کو پیش آچکی ہو اور ان سے اس سلسلہ میں کچھ

۲۷۔ یعنی یہ ایسی چیز کو برقرار رکھنا ہے جو جاری ہو اور اس کا اعتبار ہو۔ اور آپ دیکھ رہے ہیں کہ کلام کی اصل عادی اور عبادی امور میں عام ہے۔ لیکن مؤلف نے اس قسم میں عبادت کی قسم کے متعلق خاص روش اختیار کی ہے اور وہ یہ ہے کہ اسے بدعت بھی کہا جاتا ہے اور غیر بدعت بھی۔

۲۸۔ یہ آخر کلام تک اس مضمون سے زائد ہے جس کا پہلے جواب دیا جا چکا ہے اور اسی سے مؤلف کا قول یعنی اخرلم تسمعہ منی ظاہر ہوتا ہے۔ الاعتصام کی دوسری جزو کی طرف رجوع فرمائیے۔ اس کی فصل

ثم اتی بماخذ اخرمن الاستدلال الخ

میں آپ لفظی اختلاف دیکھیں گے جس سے بعض معنوی اختلاف بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔

نہ سنا ہو تو تجھے بھی وہی کچھ کرنا لازم ہے اس لئے کہ اگر یہ سجدہ اللہ کی یاد کیلئے ہو کیونکہ لوگوں کا معاملہ بھی ایسا ہی تھا تو کیا تم نے کسی کے متعلق یہ سنا ہے کہ اس نے سجدہ کیا ہو؟ تو یہ اجماع ہے کہ جب تجھے کوئی ایسا معاملہ درپیش ہو، جسے تو نہ جانتا ہو تو اسے چھوڑدے۔ یہی اس روایت کا تمہ ہے جو گزشتہ مفروضہ سوال وجواب کو حاوی ہے۔ اور سوال کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً بدعت کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ "وہ فعل جس کے کرنے سے شارع چپ رہا ہو یا جس فعل کے کرنے کا اذن تھا اسے چھوڑدیا ہو" یا آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ "ایسا فعل جس کا اذن دینے سے شارع چپ رہا، یا جس کے کرنے کی اجازت تھی اسے چھوڑدیا، یا اس کے علاوہ کوئی خارجی (۲۹) امر ہو۔ پہلے جزو کی مثال امام مالک کے قول کے مطابق سجدہ شکر ہے اس لحاظ سے کہ اس کے فعل کی کوئی دلیل موجود نہیں اور نمازوں کے بعد اجتماعی صورت میں دعا۔ اور عرفہ کے دن عصر کے بعد اجتماعی دعا جبکہ وہ عرفہ کے علاوہ کسی اور مقام پر ہو۔ اور دوسرے جزو کی مثال روزہ ہے جس میں کلام بھی ترک کی جائے اور بعض خوردنی چیزوں کے ترک سے مجاہدہ نفس اور تیسرے جزو کی مثال جیسے ظہار کے کفارہ میں غلام آزاد کرنے کی طاقت رکھنے والے کا پے درپے مہینوں کے روزے قبول کرنا۔ اور تیسرا جزو نص کے مخالف ہے۔ لہذا کسی حال میں درست نہیں ۔ لہذا اس کا بدعت قبیحہ ہونا واضح ہے۔ رہیں پہلی دو قسمیں تو وہ دونوں فی الحقیقت فعل یا ترک ہیں، جن کے فعل یا ترک سے شارع نے سکوت اختیار کیا ہو۔ اب یہ کیسے معلوم ہو کہ وہ شارع کے قصد کے مخالف ہیں یا ایسی چیزیں ہیں جو مشروع چیزوں کے خلاف ہوتی ہیں؟ اور وہ دونوں ایک ہی مقام پر

۲۹۔ جس بات سے آپ چپ رہے اس کے کرنے اور جس میں اذن تھا اس کے ترک کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ ظہار کے کفارہ میں غلام آزاد کرنے کی طاقت رکھنے کے باوجود دوماہ متواتر کے روزے قبول کرنا ایسی بات نہیں جس سے شارع چپ رہتے بلکہ وہ تو اس بات کی ضد ہے جس پر شارع کی نص موجود ہے اور مؤلف کا قول او امر خارج عن ذلک یہ فقرہ پہلے والی عبارت سے زائد ہے۔

مشروع کے ساتھ آملتی ہیں۔(۳۰) بلکہ معنی کے لحاظ سے وہ دونوں مصالح مرسلہ (۳۱) کی طرح ہیں اور بدعت تو اس وقت وجود میں آتی ہے۔ جب لوگوں کے مصالح اس کا مطالبہ کر رہے ہوں اور وہ گمان کرتے ہوں کہ نہ اس میں شارع کے قصد کی مخالفت ہے اور نہ اعمال کی وضع کی۔ رہا قصد تو اس کا فرض ہونا مسلم ہے۔(۳۲) اور فعل کا معاملہ یہ ہے کہ شارع (۳۳) نے اسے فعل بجالا کر مشروع نہیں کیا کہ اس نئے کام سے اس کی مخالفت ہو جائے، نہ کسی چیز کو چھوڑ کر مشروع کیا کہ اس نئے کام کرنے والے کے فعل سے اس کی مخالفت ہو جائے جیسے نماز کا ترک اور شراب نوشی، جبکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ وہ شارع کے ہاں مسکوت عنہ امر ہے۔ اور شارع سے مسکوت کام مخالفت کا مقتضی نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی اس سے شارع کا کوئی معین قصد سمجھا جاتا ہے (۳۴) کہ وہ اس کی ضد اور اس کے خلاف ہو۔ جب یہ صورت ہو تو ہم مصالح کے پہلوؤں کی طرف دیکھتے ہیں تو جس کام میں ہم مصلحت دیکھتے ہیں، مصالح مرسلہ پر عمل پیرا ہوتے ہوئے اسے قبول کر لیتے ہیں اور جس کام میں مفسدہ دیکھیں مصالح ہی کی خاطر اسے

۳۰۔ کیونکہ وہ اس مفروضہ میں مشروع نہیں اور وہ ایک ساتھ دونوں امور سے انکار کی توجیہ ہے۔

۳۱۔ یعنی جس بات کی شارع سے کوئی نص یا خصوصی دلیل وارد نہ ہو تو وہ دلیل کے لحاظ سے مرسلہ ہوتی ہے۔

۳۲۔ کیونکہ بحث کا مفروضہ یہ ہے کہ مثلاً فعل یا ترک کا مقتضی پایا جاتا ہو جیسے شکر کے مستحق نعمت کے حصول پر سجدہ جس میں قصد کی مخالفت نہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی الجھة الثانیہ مما یدل علی قصد الشارع میں جان چکے ہیں

۳۳۔ یعنی وہ بھی فرض کی اصل ہے۔

۳۴۔ یہ اضافہ ہے جس کی یہاں ضرورت نہ تھی کیونکہ اگر وہ مسکوت ہے تو اس میں شارع کا قصد معین سمجھا نہیں جاسکتا۔ لیکن موضوع کی اصل یہ ہے کہ ان مسائل میں شارع کا قصد مسلم ہے کہ وہ بدعت کی موافقت کرتا ہے۔ جیسے سجدہ شکر کے موضوع میں عام وجہ سے مطلوبہ نعمت کا شکر۔ اور یہ کہ مقتضی موجود ہے۔ لیکن جب اس کیلئے حکم مشروع نہیں کیا گیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جو کچھ بحال ہے اس پر زائد کچھ نہ ہو۔ مخفی نہ رہے کہ مصالح مرسلہ صرف غیر عبادات میں جاری ہوتے ہیں۔

چھوڑ دیتے ہیں اور جب ہم ان میں نہ یہ دیکھیں نہ وہ دیکھیں تو پھر وہ باقی تمام مباحات کی طرح ہے، انہیں مصالح مرسلہ ہی کی طرح عمل میں لانا چاہیے ماحاصل یہ ہے کہ ہر نئے کام کے ذم کو اگر مفہوم میں قابل تعریف (۳۵) کام کے مساوی قرار دیا جائے تو پھر کس بنا پر اس ایک کام کی مذمت کی جائے اور دوسرے کی مدح؟ جبکہ کوئی خصوصی نص اس کی مدح یا ذم پر دلالت نہ کرتی ہو۔ یہ اس جواب کی تائید ہے جسے امام مالک نے ذکر کیا اور یہ کہ اس مقام پر فعل یا ترک کے حکم سے سکوت۔ جبکہ فعل یا ترک کے مقتضی کا مفہوم موجود ہو۔ کے متعلق اجماع یہ ہے کہ ہر وہ معاملہ جس پر سکوت ہو اور وہ اپنی حالت پر رہے گا اور اس میں کچھ اضافہ نہ ہوگا اور یہی اس معنی میں غرض ہے۔ ابن رشد کہتے ہیں۔ اس کی توجیہہ یہ ہے کہ شارع نے اسے ایسی چیز نہیں سمجھا کہ اسے دین میں مشروع کرے۔ یعنی سجدہ شکر کو۔ نہ فرض اور نہ نفل۔ جب نبی کریم ﷺ نے اس کا حکم نہیں دیا نہ خود یہ کام کیا نہ مسلمانوں کا اس کو کرنے کے اختیار پر اجماع ہوا اور شرعی قانون انہی وجوہ میں سے کسی ایک سے ثابت ہوسکتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں اس کا استدلال اس بات پر کہ رسول اللہ ﷺ نے نہ خود یہ کام کیا، نہ آپ کے بعد مسلمانوں نے کیا تو اگر یہ ہوتا تو منقول ہوتا، درست ہے۔ اور یہ بات درست نہیں کہ جن مسلمانوں نے اپنی ہمتیں صرف کردیں انہوں نے اسلامی قانون کے کسی حصہ کو نقل نہ کیا ہو۔ اور انہیں تبلیغ کا حکم دیا گیا تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ اصول میں سے ایک اصل ہے اور سبزیوں اور ترکاریوں سے زکواہ ساقط ہونا اسی ضمن میں آتا ہے۔ حالانکہ ان چیزوں میں رسول اللہ ﷺ کے اس عمومی ارشاد کے مطابق زکواہ واجب ہے؛ جس کھیتی کو آسمان (بارش) اور چشمے سیراب کریں اور بارانی میں زکواہ دسواں حصہ ہے اور جس زمین کو چھڑکاؤ یا دوسرے محنت والے وسائل سے سیراب کیا جائے اس میں زکواہ بیسواں حصہ ہے۔ (۳۶) کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے زمین کی پیداوار سے زکواہ وصول کی مگر سبزیوں اور ترکاریوں سے

۳۵۔ یعنی حکمت اور مصلحت میں کیونکہ مفروضہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جسمیں مصلحت معروف ہو اس کا شارع نے اعتبار کیا ہے اور سجدہ شکر اور جمع قرآن میں کیا فرق ہے؟ یا نمازوں کے بعد اجتماعی دعا اور حدیث کی تدوین میں کیا فرق ہے؟ جبکہ یہ دونوں خیر پر مدد ہے

۳۶۔ اسے نسائی، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے نکالا ہے۔

زکواہ وصول نہ کرنا ہی منقول ہے۔ لہذا ہم اسے ایسی سنت قائمہ کے مقام پر قرار دیتے ہیں جس میں زکواۃ نہیں ہے۔ یہی صورت رسول ﷺ سے سجدہ شکر کے ترک نقل کی ہے کہ وہ بھی سنت قائمہ کی طرح ہے جس میں سجدہ نہیں۔ پھر انہوں نے امام شافعی کا اس مسئلہ میں اختلاف بیان کیا ہے اور اس پر بحث کی ہے۔ اور اس مسئلہ سے مقصود امام مالک کی وہ توجیہہ ہے کہ وہ کس لحاظ سے سجدہ شکر کو بدعت قرار دیتے ہیں۔(۳۷) توجیہہ یہ نہیں کہ سجدہ شکر علی الاطلاق بدعت ہے۔ محلل کے نکاح کی تحریم میں بعض لوگ اسی روش پر چل نکلے حالانکہ وہ بدعت منکرہ ہے۔ وہ اس لحاظ سے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس مفہوم کا مقتضی موجود تھا کہ تحلیل کی اجازت سے زوجین کیلئے تخفیف اور رخصت ہو تاکہ وہ اپنے پہلے والی حالت کی طرف لوٹ سکیں۔ لیکن آپ ﷺ نے اسے اس بات کے باوجود مشروع نہیں کیا کہ رفاعہ قرظی کی بیوی کی یہ خواہش تھی کہ وہ اپنے پہلے خاوند کی طرف رجوع کرے تو یہ اس بات پر دلیل تھی کہ تحلیل اس کیلئے یا کسی دوسری عورت کیلئے مشروع نہیں۔ اور یہی صحیح اصل ہے ۔ جب اس کا اعتبار کیا جائے تو بدعت اور غیر بدعت کا فرق واضح ہوجاتا ہے۔ اور یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جب مفہوم کا مقتضی موجود ہو لیکن اس کیلئے کوئی شرعی قانون نہ دیا گیا ہو تو اس سے شارع کا قصد یہ ہوتا ہے کہ جو چیز جس حالت میں پہلے سے موجود ہے اس پر اضافہ نہ کیا جائے۔ تو جب کوئی اس پر مزید اضافہ کرے تو ظاہر کہ یہ چیز شارع کے قصد کے مخالف ہے۔ لہذا باطل ہوگی۔

تمت بالخیر

۳۷۔ یعنی نقل سے مؤلف کا مقصود توجیہہ میں اس کے طریقہ کی معرفت ہے جو اس کے ذکر کردہ سوال و جواب میں ہے۔ اور اس مفہوم کی وضاحت اس کا بدعت ہونا ہے۔ یعنی تاکہ وہ اس سے عام قاعدہ اخذ کرے جسے یہاں وہ اصل بنانا چاہتا ہے اور وہ یہ ہے کہ بدعت وہ ہوتی ہے جس کا مقتضی (داعیہ، سبب) رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں موجود تھا تاہم آپ ﷺ نے اس کیلئے کوئی زائد حکم مشروع نہیں کیا تاکہ معلوم ہوسکے کہ سکوت اس بات پر دلیل ہے کہ آپ کا مقصد اس حد کے نزدیک ٹھہر جانا ہے۔ مؤلف کی یہ غرض نہیں کہ سجدۂ شکر کے بدعت ہونے کی وضاحت کرے۔ بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ امام مالک کا طریقہ اس کے بدعت ہونے کے بیان میں ہے۔ گویا یہ ایسا شبہ ہے جو اس کے بدعت ہونے کی تائید سے پاک کرتا ہے۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کے خود سجدۂ شکر ادا کرنے کے متعلق احادیث وارد ہیں۔ اس سلسلہ میں منتقی الاخبار کے باب السھو کی طرف رجوع فرمائیے۔